محاضرات في

أصول الفقه

تقرير الأبحاث

لأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

«١٣١٧ - ١٤١٣هـ»

الجزء ٤٣

الجزء الأول

مباحث الألفاظ

تأليف آية الله

الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظله

مؤسسة الخوئي الإسلامية

موسوعة الإمام الخوئي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

من الآن إلى قيام يوم الدين

مُحاضرات في أُصول الفقه

تقرير الأبحاث

الأُستاذ الأعظم سماحة آية الله العُظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

«١٣١٧ ـ ١٤١٣ هـ»

تأليف آية الله

الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظله

طبعة مُنقّحة

مؤسسة الخوئي الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وعترته الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فاني احمد الله تعالى على ما اولاني به من تربية نفر من ذوي الكفاءة واللياقة حتى بلغ الواحد منهم تلو الآخر درجة عالية من العلم والفضل وممن وفقت لرعايته وحضر ابحاثي العالية في الفقه والاصول هو قرة عيني العلامة المدقق الفاضل الشيخ محمد اسحق الفياض دامت تاييداته وقد عرض علي الجزء الاول من كتابه (المحاضرات في اصول الفقه) الذي كتبه تقريراً لابحاثي باسلوب بليغ والمام جدير بالاشادة والاعجاب واني ابارك له هذا الجهد الميمون واسأله تعالى ان يوفقه لاتمام مرامه انه ولي التوفيق في ٦ جمادى الثانية سنة ١٣٨٢ ابو القاسم الموسوي الخوئي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين، واللعنة الدائمة علىٰ أعدائهم أجمعين.

وبعـد، فهذا هو الجزء الأوّل من كـتابنا «**محاضرات في أُصول الفقه**» وهو مشتمل على ما استفدته من تحقيقاتٍ عاليةٍ ومطالبَ شامخةٍ وأفكارٍ مبتكرةٍ من مجلس درس سيّدنا الأُستاذ الأفخم فقيه الطائفة سماحة آية الله العظمى السيِّد أبو القاسم الخوئي، إذ عكفت ضمن المئات من الطلّاب على مجلس درسه الشريف في جامعة العلم الكبرى «النجف الأشرف» التي أسندت إليها زعامتها، وألقت بين يديه مقاليدها، فقام بالعبأ خير قيام في محاضراته وبحوثه، وتربّى على يديه الكريمتين جيل بعد جيلٍ من الأفاضل الأعلام.

وإنِّي إذ أبتهل إلى المولى سبحانه أن يوفّقني لإلحاق الجزء الثاني بهذا الجزء في الطبع، أسأله تعالى أن يمتّعنا وعموم المسلمين بدوام وجود أُستاذنا الأفخم ويديم أيام إفاداته العامرة، وما توفيقي إلّا بالله عليه توكّلت وإليه أُنيب.

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

من الضروري الذي لايشكّ فيه أحد أنّ الشريعة الإسلامية المقدّسة تشتمل على أحكام إلزامية، من وجوبات وتحريمات تتكفّل بسعادة البشر ومصالحهم المادِّية والمعنوية، ويجب الخروج عن عهدتها وتحصيل الأمن من العقوبة من ناحيتها بحكم العقل.

وهذه الأحكام ليست بضرورية لكل أحد بحيث يكون الكل عالمين بها، من دون حاجة إلى تكلف مؤونة الإثبات وإقامة البرهان عليها.

نعم، عدّة منها أحكام ضرورية أو قطعية فيعلمها كل مسلم، من دون حاجة إلى مؤونة الإثبات والاستدلال.

ولكن جلّها نظريّات تتوقف معرفتها وتمييز موارد ثبوتها عن موارد عدمها على البحث والاستدلال، وأنّ ذلك يتوقّف على معرفة قواعد ومبادئ تكون نتيجتها معرفة الوظيفة الفعلية وتشخيصها في كل مورد، وأنّ هذه القواعد هي القواعد الأُصولية، فهي مبادٍ تصديقية لعلم الفقه المتكفل لتشخيص الوظيفة الفعلية في كل مورد بالنظر والدليل، وأنّ المباحث الأُصولية قد مهدت وأُسست لمعرفة هذه القواعد وتنقيحها.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل

أنّ هذه القواعد والمبادئ علىٰ أقسام

القسم الأوّل: ما يوصِل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلم وجداني، وبنحو البت والجزم، وهي مباحث الاستلزامات العقلية كمبحث مقدّمة الواجب، ومبحث الضدّ، ومبحث اجتماع الأمر والنهي، ومبحث النهي في العبادات، فانّه بعد القول بثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته مثلاً، يترتب عليه العلم الوجداني بوجوب المقدّمة عند وجوب ذيها بعد ضمّ الصغرى إلى هذه الكبرى.

وكذا يحصل العلم البتي بفساد الضدّ العبادي عند الأمر بضدّه الآخر إذا ضمّ ذلك إلى كبرى ثبوت الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه.

القسم الثاني: ما يوصِل إلى الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي بعلمٍ جعلي تعبّدي، وهي مباحث الحجج والأمارات، وهذه على ضربين:

الضرب الأوّل: ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد إحراز الكبرى والفراغ عنها، وهي مباحث الألفاظ بأجمعها، فانّ كبرى هذه المباحث ـ وهي مسألة حجية الظهور ـ محرزة ومفروغ عنها، وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام

السيرة القطعية عليها، ولم يختلف فيها اثنان، ولم يقع البحث عنها في أيّ علم، ومن هنا قلنا إنّها خارجة عن المسائل الأُصولية.

نعم، وقع الكلام في موارد ثلاثة:

الأوّل: في أنّ حجية الظهور هل هي مشروطة بعدم الظن بالخلاف أم بالظن بالوفاق، أم لا هذا ولا ذاك؟

الثاني: في ظواهر الكتاب وأنّها هل تكون حجة أم لا؟

الثالث: في أنّ حجية الظواهر هل تختص بمن قصد إفهامه أم تعم غيره أيضاً؟

والصحيح فيها على ما يأتي بيانه(١) هو حجية الظهور مطلقاً، بلا اختصاص لها بالظن بالوفاق ولا بعدم الظن بالخلاف، ولا بمن قصد إفهامه، كما أنّه لا فرق فيها بين ظواهر الكتاب وغيرها.

ثمّ إنّ البحث في هذا الضرب يقع من جهتين:

الجهة الأُولى: في إثبات ظهور الألفاظ بحد ذاتها وفي أنفسها مع قطع النظر عن ملاحظة أيّة ضميمة خارجية أو داخلية كمباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم، ومعظم مباحث العموم والخصوص والمطلق والمقيد، كالبحث عن أنّ الجمع المحلّى باللّام هل هو ظاهر في نفسه في العموم أم لا، وعن أنّ النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي هل هي ظاهرة في العموم بحد ذاتها، وعن أنّ الفرد المعرّف باللّام هل هو ظاهر بنفسه في الاطلاق بلا معونة قرينة خارجية ما عدا مقدّمات الحكمة أم لا.

الجهة الثانية: في إثبات ظهورها مع ملاحظة معونة خارجية كبعض مباحث

---

(١) في مصباح الأُصول ٢: ١٣٧ وما بعدها.

العام والخاص والمطلق والمقيد، كالبحث عن أنّ العام والمطلق إذا خصصا بدليلين منفصلين فهل هما بعد ذلك ظاهران في تمام الباقي أم لا. والبحث عن أنّ المخصص والمقيد المنفصلين المجملين، هل يسري إجمالهما إلى العام والمطلق أم لا، ونحوهما.

الضرب الثاني: ما يكون البحث فيه عن الكبرى وهي مباحث الحجج ـ بعد إحراز الصغرى والفراغ عنها ـ كمبحث حجية خبر الواحد، والاجماعات المنقولة، والشهرات الفتوائية، وظواهر الكتاب. ويدخل فيه مبحث الظن الانسدادي ـ بناءً على الكشف ـ ومبحث التعادل والترجيح، فانّ البحث فيه في الحقيقة عن حجية أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال.

القسم الثالث: ما يبحث عن الوظيفة العملية الشرعية للمكلفين في حال العجز عن معرفة الحكم الواقعي واليأس عن الظفر بأيّ دليل اجتهادي، من عموم أو إطلاق بعد الفحص بالمقدار الواجب، وما هو وظيفة العبودية في مقام الامتثال، وهي مباحث الأُصول العملية الشرعية، كالاستصحاب والبراءة والاشتغال.

القسم الرابع: ما يبحث عن الوظيفة العملية العقلية في مرحلة الامتثال في فرض فقدان ما يؤدي إلى الوظيفة الشرعية، من دليل اجتهادي أو أصل عملي شرعي، وهي مباحث الأُصول العملية العقلية، كالبراءة والاحتياط العقليين، ويدخل فيه مبحث الظن الانسدادي بناءً على الحكومة.

فالنتيجة المتحصلة إلى الآن: هي أنّ المسائل الأُصولية وقواعدها على أقسام أربعة:

الأوّل: ما يثبت الحكم الشرعي بعلم وجداني.

الثاني: ما يثبته بعلم جعلي تعبدي، وهذا القسم على ضربين كما مرّ.

الثالث: ما يعيّن الوظيفة العملية الشرعية بعد اليأس عن الظفر بالقسمين المتقدمين.

الرابع: ما يعيّن الوظيفة العملية بحسب حكم العقل في فرض فقدان الوظائف الشرعية ـ يعني الأقسام الثلاثة المتقدمة ـ وعدم الظفر بشيء منها. فهذا كلّه فهرس المسائل الأُصولية وترتيبها الطبيعي.

ومن هنا ظهر فائدة علم الأُصول وهي: تعيين الوظيفة في مقام العمل الذي هو موجب لحصول الأمن من العقاب.

وحيث إنّ المكلف الملتفت إلى ثبوت الأحكام في الشريعة يحتمل العقاب وجداناً، فلا محالة يلزمه العقل بتحصيل مؤمّن منه، وحيث إنّ طريقه منحصر بالبحث عن المسائل الأُصولية، فإذن يجب الاهتمام بها، وبما أنّ البحث عنها منحصر بالمجتهدين دون غيرهم فيجب عليهم تنقيحها وتعيين الوظيفة منها في مقام العمل لنفسهم ولمقلديهم حتى يحصل لهما الأمن في هذا المقام.

الأمر الثاني

في تعريف علم الأُصول

وهو: العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهٰية من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى أُصولية أُخرى إليها.

وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الأُصولية مدارهما

وجوداً وعدماً:

الركيزة الأُولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعية الإلهٰية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق ـ أي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها ـ كتطبيق الطبيعي على أفراده.

والنكتة في اعتبار ذلك في تعريف علم الأُصول هي الاحتراز عن القواعد الفقهية، فانّها قواعد تقع في طريق استفادة الأحكام الشرعية الإلهٰية، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط بل من باب التطبيق، وبذلك خرجت عن التعريف.

ولكن ربّما يورد بأنّ اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّة من المباحث الأُصولية المهمّة عن علم الأُصول، كمباحث الأُصول العملية الشرعية والعقلية، والظن الانسدادي بناءً على الحكومة، فانّ الأُولى منها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي، لأنّ إعمالها في مواردها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وأفرادها، لا من باب استنباط الأحكام الشرعية منها وتوسيطها لاثباتها، والأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعي أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبتعبير آخر: أنّ الأمر في المقام يدور بين محذورين: فانّ هذا الشرط على تقدير اعتباره في التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم فلا يكون جامعاً، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهية فيها فلا يكون مانعاً. فإذن لا بدّ أن نلتزم بأحد هذين المحذورين، فامّا نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها أُصولية، أو نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهية في التعريف، ولا مناص من أحدهما.

والتحقيق في الجواب عنه: هو أنّ هذا الاشكال مبتنٍ على أن يكون المراد

بالاستنباط المأخوذ ركناً في التعريف، الاثبات الحقيقي بعلم أو علمي، إذ على هذا لا يمكن التفصي عن هذا الإشكال أصلاً، ولكنّه ليس بمراد منه، بل المراد به معنىً جامع بينه وبين غيره، وهو الاثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعذيرياً، وعليه فالمسائل المزبورة تقع في طريق الاستنباط، لأنّها تثبت التنجيز مرّة والتعذير مرّة اُخرى، فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفر هذا الشرط فيها، ولا يلزم إذن محذور دخول القواعد الفقهية فيه.

نعم، يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور وهو: العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، فانّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط الاثبات الحقيقي، وعليه فالاشكال وارد ولا مجال للتفصي عنه كما عرفت. ولو كان مرادهم المعنى الجامع الذي ذكرناه، فلا وقع له أصلاً كما مرّ.

وعلى ضوء هذا البيان ظهر الفرق بين المسائل الاُصولية والقواعد الفقهية، فإنّ الأحكام المستفادة من القواعد الفقهية، سواء كانت مختصة بالشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ واليد والحلية ونحوها، أم كانت تعم الشبهات الحكمية أيضاً كقاعدتي لا ضرر ولا حرج ـ بناءً على جريانهما في موارد الضرر أو الحرج النوعي ـ وقاعدتي ما يضمن وما لا يضمن وغيرها، إنّما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، لا من باب الاستنباط والتوسيط، مع أنّ نتيجتها في الشبهات الموضوعية نتيجة شخصية.

هذا، والصحيح أنّه لا شيء من القواعد الفقهية تجري في الشبهات الحكمية، فانّ قاعدتي نفي الضرر والحرج لا تجريان في موارد الضرر أو الحرج النوعي، وقاعدة ما يضمن أساسها ثبوت الضمان باليد مع عدم إلغاء المالك لاحترام ماله، فالقواعد الفقهية نتائجها أحكام شخصية لا محالة.

وعلى كل حال فالنتيجة هي أنّ القواعد الفقهية من حيث عدم توفّر هذا الشرط فيها غير داخلة في المسائل الأُصولية.

وعلى هذا الأساس ينبغي لك أن تميّز كل مسألة ترد عليك أنّها مسألة أُصولية أو قاعدة فقهية، لا كما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ نتيجة المسألة الفقهية قاعدة كانت أو غيرها، بنفسها تلق إلى العامي غير المتمكن من الاستنباط وتعيين الوظيفة في مقام العمل، فيقال له: كلّما دخل الظهر وكنت واجداً للشرائط فقد وجبت عليك الصلاة، فيذكر في الموضوع تمام قيود الحكم الواقعي، فيلقى إليه. وهذا بخلاف نتيجة المسألة الأُصولية فانّها بنفسها لا يمكن أن تلقى إلى العامي غير المتمكن من الاستنباط، فان إعمالها في مواردها وظيفة المجتهدين دون غيرهم. نعم، الذي يلقى إليه هو الحكم المستنبط من هذه المسألة لا هي نفسها [١].

وذلك لأنّ ما أفاده (قدس سره) بالقياس إلى المسائل الأُصولية وإن كان كما أفاد، فان إعمالها في مواردها وأخذ النتائج منها من وظائف المجتهدين، فلا حظّ فيه لمن سواهم، إلّا أنّ ما أفاده (قدس سره) بالاضافة إلى المسائل الفقهية غير تام على إطلاقه، إذ ربّ مسألة فقهية حالها حال المسألة الأُصولية من هذه الجهة كاستحباب العمل البالغ عليه الثواب بناءً على دلالة أخبار من بلغ عليه، وعدم كونها إرشاداً ولا دالّة على حجية الخبر الضعيف، فانّه ممّا لا يمكن أن يلقى إلى العامي، لعدم قدرته على تشخيص موارده من الروايات وتطبيق أخبار الباب عليها.

وكقاعدة نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّة أو

---

(١) أجود التقريرات ٤: ٩.

غير مخالفين لها، فان تشخيص كون الصلح أو الشرط في مواردهما مـوافـقاً لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسر للعامي.

وكقاعدتي ما يضمن وما لا يضمن، فانّ تشخيص مواردهما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد. إلى غيرها من القواعد التي لا يقدر العامي على تشخيص مواردها وصغرياتها ليطبّق القاعدة عليها.

بل ربّ مسألة فقهية في الشبهات الموضوعية تكون كذلك، كبعض فروع العلم الاجمالي، فانّ العامي لا يتمكن من تشخيص وظيفته فيه، مثلاً إذا فرضنا أنّ المكلف علم إجمالاً بعد الفراغ من صلاتي الظهر والعصر بنقصان ركعة من إحداهما، ولكنّه لا يدري أنّها من الظهر أو من العصر، ففي هذا الفرع وأشباهه لا يقدر العامي على تعيين وظيفته في مقام العمل، بل عليه المراجعة إلى مقلده، بل الحال في كثير من فروع العلم الاجمالي كذلك.

شبهة ودفع

أمّا الشبهة: فهي توهم أنّ مسألتي البراءة والاحتياط الشرعيين خارجتان عن تعريف علم الأُصول، لعدم توفر الشرط المتقدم فيهما، إذ الحكم المستفاد منهما في مواردهما إنّما هو من باب التطبيق لا من باب الاستنباط، وقد سبق أنّ المعتبر في كون المسألة اُصولية هو أن يكون وقوعها في طريق الحكم من باب الاستنباط دون الانطباق.

وأمّا الدفع: فلأنّ المراد بالاستنباط ليس خصوص الاثبات الحقيقي، بل الأعم منه ومن الاثبات التنجيزي والتعذيري، وقد سبق أنّهما يثبتان التنجيز والتعذير بالقياس إلى الأحكام الواقعية، وهذا نوع من الاستنباط، وإطـلاقه

عليه ليس بنحو من العناية والمجاز، بل على وجه الحقيقة، فانّ المعنى الظاهر منه عرفاً هو المعنى الجامع لا خصوص حصّة خاصّة.

ولو تنزّلنا عن ذلك وفرضنا أنّ وقوعهما في طريق الحكم ليس من باب الاستنباط، وإنّما هو من باب التطبيق والانطباق، كانطباق الطبيعي على مصاديقه وأفراده، فلانسلّم أنّهما خارجتان من مسائل هذا العلم، وذلك لأنّهما واجدتان لخصوصية بها امتازتا عن القواعد الفقهية، وهي كونهما ممّا ينتهي إليه أمر المجتهد في مقام الافتاء بعد اليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي كاطلاق أو عموم.

وهذا بخلاف تلك القواعد فانّها ليست واجدة لها، بل هي في الحقيقة أحكام كلّية إلٰهية استنبطت من أدلّتها لمتعلقاتها وموضوعاتها، وتنطبق على مواردها بلا أخذ خصوصية فيها أصلاً، كاليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي ونحوه. فهما بتلك الخصوصيّة امتازتا عن القواعد الفقهية، ولأجلها دوّنتا في علم الأُصول وعدّتا من مسائله. هذا تمام الكلام في الركيزة الأُولى.

الركيزة الثانية: أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلى ضم كبرى أُصولية أُخرى، وعليه فالمسألة الأُصولية هي المسألة التي تتصف بذلك.

ثمّ إنّ النكتة في اعتبار ذلك في تعريف علم الأُصول أيضاً هي أن لا تدخل فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها، فانّها وإن كانت دخيلة في استنباط الأحكام الشرعية واستنتاجها من الأدلة، فانّ فهم الحكم الشرعي منها يتوقف على علم النحو ومعرفة قوانينه من حيث الإعراب والبناء، وعلى علم الصرف ومعرفة أحكامه من حيث الصحّة والاعتلال، وعلى علم اللّغة من حيث معرفة معاني الألفاظ وما تستعمل فيه، وعلى علم الرجال من ناحية تنقيح أسانيد الأحاديث وتمييز صحيحها

عن سقيمها وجيّدها عن رديئها، وعلى علم المنطق لمعرفة صحّة الدليل وسقمه.

ولكن كل ذلك بالمقدار اللّازم في الاستنباط لا بنحو الاحاطة التامّة، فلو لم يكن الانسان عارفاً بهذه العلوم كذلك، أو كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر، لم يقدر على الاستنباط، إلّا أنّ وقوعها ودخلها فيه لا يكون بنفسها وبالاستقلال، بل لا بدّ من ضم كبرى أُصولية وبدونه لا تنتج نتيجة شرعية أصلاً، ضرورة أنّه لا يترتّب أثر شرعي على وثاقة الراوي ما لم ينضم إليها كبرى أُصولية وهي حجية الرواية، وهكذا.

وبذلك قد امتازت المسائل الأُصولية عن مسائل سائر العلوم، فان مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط كما عرفت، إلّا أنّها لا بنفسها بل لا بدّ من ضم كبرى أُصولية إليها، وهذا بخلاف المسائل الأُصولية، فانّها كبريات لو انضمت إليها صغرياتها لاستنتجت نتيجة فقهية من دون حاجة إلى ضم كبرى أُصولية أُخرى.

ومن هنا يتّضح أنّ مرتبة علم الأُصول فوق مرتبة سائر العلوم، ودون مرتبة علم الفقه، وحدّ وسط بينهما.

كما أنّه يظهر أنّ مبحث المشتق، ومبحث الصحيح والأعم، وبعض مباحث العام والخاص، كمبحث وضع أداة العموم، كلّها خارجة عن مسائل هذا العلم، لعدم توفر هذا الشرط فيها، إذ البحث في هذه المباحث عن وضع ألفاظ مفردة مادةً كما في بعضها، وهيئةً كما في بعضها الآخر، ومن الواضح جداً أنّه لا تترتب آثار شرعية على وضعها فقط، مثلاً أيّ أثر شرعي يترتب على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل أو للجامع بينه وبين المنقضي عنه المبدأ، وعلى وضع أسامي العبادات أو المعاملات لخصوص المعاني الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة، وعلى وضع الأدوات للعموم مثلاً من دون أن تنضم إليها مسألة

أُصولية.

فالصحيح: هو أنّها من المسائل اللغوية، ولكن حيث إنّها لم تدوّن في علم اللغة دوّنت في الأُصول.

ونتيجة ما ذكرناه: أنّ المسائل الأُصولية يعتبر فيها أمران:

الأوّل: أن يكون وقوعها في طريق الحكم من باب الاستنباط لا من باب الانطباق، وبها تتميز عن المسائل الفقهية.

الثاني: أن يكون وقوعها فيه بنفسها وبالاستقلال، من دون حاجة إلى ضم مسألة أُخرى، وبها تتميز عن مسائل سائر العلوم.

شبهات ودفوع

الشبهة الأُولى: توهم أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي بناءً على اعتبار الشرط الثاني تخرج عن مسائل هذا العلم، إذ على القول باستحالة الاجتماع وعدم إمكانه لا يترتب عليها أثر شرعي ما عدا القطع بعدم فعلية كلا الحكمين، وإنّما نحتاج في ترتبه عليها إلى ضم مسألة أُخرى وهي إجراء قوانين باب التعارض التي يكون المقام من صغرياتها على القول بالامتناع، وهذا ليس شأن المسألة الأُصولية بمقتضى هذا الشرط كما عرفت.

ويدفعها: أنّه يكفي في كون المسألة أُصولية، وقوعها في طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة في مقام العمل بأحد طرفيها، وإن كانت لا تقع كذلك بطرفها الآخر، إذ لو لم يكن ذلك كافياً في الاتصاف بكونها مسألة أُصولية، للزم خروج كثير من المسائل الأُصولية عن تعريف علم الأُصول بمقتضى الشرط المزبور، منها: مسألة حجية خبر الواحد، فانّه على القول بعدمها لا يترتب عليها أثر

شرعي أصلاً. ومنها: مسألة حجية ظواهر الكتاب، على القول بعدم حجيتها، إلى غيرها من المسائل.

فالنتيجة هي أنّ الملاك في كون المسألة أُصولية، وقوعها في طريق الاستنباط بنفسها ولو باعتبار أحد طرفيها، في قبال ما ليس له هذا الشأن وهذه الخاصة، كمسائل بقية العلوم، والمفروض أنّ هذه المسألة كذلك، فانّه يترتب عليها أثر شرعي على القول بالجواز، وهو صحّة العبادة، وإن لم يترتب على القول بالامتناع.

الشبهة الثانية: توهم خروج مسألة الضد عن التعريف، لعدم توفر هذا الشرط فيها، إذ لا يترتب أثر شرعي على نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضدّه لتكون المسألة أُصولية. وأمّا حرمة الضد فهي وإن ثبتت بثبوت الملازمة، إلّا أنّها حرمة غيرية لا تقبل التنجيز، كي تصلح لأن تكون نتيجة فقهية للمسألة الأُصولية. وأما فساد الضد فهو لا يترتب على ثبوت هذه الملازمة بلا ضم كبرى أُصولية أُخرى، وهي ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها.

ويدفعها: ما مرّ من الجواب عن الشبهة الأُولى، وملخصه: أنّه يكفي في كون المسألة أُصولية، ترتب نتيجة فقهية على أحد طرفيها وإن لم تترتب على طرفها الآخر، والمفروض أنّه يترتب على مسألتنا هذه أثر شرعي على القول بعدم الملازمة، وهو صحّة الضد العبادي، وإن لم يترتب على القول الآخر.

الشبهة الثالثة: دعوى أنّ اعتبار هذا الشرط يستلزم خروج مسألة مقدمة الواجب عن المسائل الأُصولية، لا من جهة أنّ البحث فيها عن وجوب المقدمة وهي مسألة فقهية، فانّ البحث فيها كما أفاد المحققون من المتأخرين، عن ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب شيء ووجوب مقدماته وعدم ثبوتها، بل من جهة

عدم ترتب أثر شرعي عليها بنفسها وعدم توفر ذاك الشرط فيها. أمّا وجوب المقدمة فهو وإن ترتب على ثبوت هذه الملازمة، إلّا أنّه حيث كان غيرياً، لا يصلح أن يكون أثراً للمسألة الأُصولية، بل وجوده وعدمه سيّان من هذه الجهة، وأما غيره ممّا هو قابل لذاك، فلم يكن حتى يترتب عليها.

ويدفعها: ما سنذكره إن شاء الله تعالى في محلّه، من أن لتلك المسألة ثمرة مهمّة ـ غير وجوب المقدمة ـ تترتب عليها، وبها تكون المسألة أُصولية. وتفصيل الكلام فيها موكول إلى محلّها، فلينتظر.

الأمر الثالث

في بيان موضوع العلم وعوارضه الذاتية وتمايز العلوم

فيقع الكلام في جهات:

الجهة الأُولى: في مدرك ما التزم به المشهور من لزوم الموضوع في كل علم.

الجهة الثانية: في وجه ما التزموا به من أنّ البحث في كل علم لا بدّ أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه.

الجهة الثالثة: في بيان تمايز العلوم بعضها عن بعض.

أمّا الكلام في الجهة الأُولى: فغاية ما قيل أو يمكن أن يقال في وجهه: هو أنّ الغرض من أيّ علم من العلوم أمر واحد، مثلاً الغرض من علم الأُصول الاقتدار على الاستنباط، ومن علم النحو صون اللسان عن الخطأ في المقال، ومن علم المنطق صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج.

وحيث إنّ هذا الغرض الوحداني يترتب على مجموع القضايا المتباينة في

الموضوعات والمحمولات التي دوّنت علماً واحداً وسميت باسم فارد، يستحيل أن يكون المؤثر فيه هذه القضايا بهذه الصفة، لاستلزامه تأثير الكثير بما هو كثير في الواحد بما هو واحد، فإذن يكشف إنّاً عن أنّ المؤثر فيه جامع ذاتي وحداني بينها، بقانون أنّ المؤثر في الواحد لا يكون إلّا الواحد بالسنخ، وهو موضوع العلم.

وبتعبير آخر: أنّ البرهان على اقتضاء وحدة الغرض لوحدة القضايا موضوعاً ومحمولاً، ليس إلّا أنّ الأُمور المتباينة لا تؤثّر أثراً واحداً، كما عليه جلّ الفلاسفة لولا كلّهم.

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّ البرهان المزبور وإن سلّم في العلل الطبيعية لا في الفواعل الارادية، إلّا أنّ الغرض الذي يترتب على مسائل العلوم، لا يخلو إمّا أن يكون واحداً شخصياً، أو واحداً نوعياً، أو عنوانياً، وعلى أيّ تقدير لا تكشف وحدة الغرض عن وجود جامع ماهوي وحداني بين تلك المسائل.

أمّا على الأوّل، فإنّه يترتب على مجموع المسائل من حيث المجموع، لا على كل مسألة مسألة بحيالها واستقلالها، فحينئذ المؤثر فيه المجموع من حيث هو، فتكون كل مسألة جزء السبب لا تمامه، نظير ما يترتب من الغرض الوحداني على المركبات الاعتبارية من الشرعية: كالصلاة ونحوها، أو العرفية، فانّ المؤثر فيه مجموع أجزاء المركّب بما هو، لا كل جزء جزء منه، ولذا لو انتفى أحد أجزائه انتفى هذا الغرض.

فوحدة الغرض بهذا النحو لا تكشف عن وجود جامع وحداني بينها بقاعدة استحالة صدور الواحد عن الكثير، فان استناده إلى المجموع بما هو لا يكون مخالفاً لتلك القاعدة ليكشف عن وجود الجامع، إذ سببية المجموع من حيث هو، سببية واحدة شخصية، فالاستناد إليه استناد معلول واحد شخصي إلى

علة واحدة شخصية لا إلى علل كثيرة.

ومقامنا من هذا القبيل، فانّ المؤثر في الغرض الذي يترتّب على مجموع القضايا والقواعد، المجموع من حيث المجموع، لا كل واحدة واحدة منها، والمفروض ـ كما عرفت ـ أنّ سببية المجموع سببية واحدة شخصية فاردة، فاستناده إليه ليس من استناد الواحد إلى الكثير، بل حقيقةً من استناد معلول واحد شخصي إلى علة كذلك.

فإذن لا سبيل لنا إلى استكشاف وجود جامع ذاتي بين المسائل.

وأمّا على الثاني، بأن كان الغرض كلياً له أفراد يترتب كل فرد منها على واحدة من المسائل بحيالها واستقلالها ـ كما هو الصحيح ـ فالأمر واضح، إذ بناءً على ذلك لا محالة يتعدد الغرض بتعدد المسائل والقواعد، فيترتب على كل مسألةٍ بحيالها غرض خاص غير الغرض المترتب على مسألة أُخرى.

مثلاً الاقتدار على الاستنباط الذي يترتب على مباحث الألفاظ، يباين الاقتدار على الاستنباط المترتب على مباحث الاستلزامات العقلية، وهما يباينان ما يترتب على مباحث الحجج والأمارات، فانّ الاقتدار على الاستنباط الحاصل من مباحث الاستلزامات العقلية اقتدار على استنباط الأحكام الشرعية على نحو البتّ والجزم، وهذا بخلاف الاقتدار الحاصل من مباحث الحجج والأمارات، وهكذا...

وإذا كان الأمر كذلك فلا طريق لنا إلى إثبات جامع ذاتي وحداني بين موضوعات هذه المسائل، لأنّ البرهان المزبور لو تمّ فانّما يتم في الواحد الشخصي البسيط بحيث لا يكون ذا جهتين أو جهات، فضلاً عن كونه واحداً نوعياً، فإذا فرضنا أنّ الغرض واحد نوعي فلا يكشف إلّا عن واحد كذلك، لا عن واحد شخصي.

وأمّا على الثالث، فالحال فيه أوضح من الثاني، فانّ القاعدة المزبور لو تمّت فانّما تتم في الواحد الحقيقي لا في الواحد العنواني، والمفروض أنّ الغرض في كثير من العلوم واحد بالعنوان لا بالحقيقة، فان صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج في علم المنطق، وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، والاقتدار على الاستنباط في علم الأُصول، وهكذا، ليس واحداً بالذات، بل بالعنوان الذي انتزع من مجموع أغراض متعددة بتعدد القواعد المبحوث عنها في العلوم، ليشار به إلى هذه الأغراض.

فإذن كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتي؟ فانّ الواحد بالعنوان لا يكشف إلّا عن واحد كذلك.

وثانياً: أنّ الغرض المترتب على كل علم لا يترتب على نفس مسائله الواقعية وقواعده النفس الأمرية، ليكشف عن جامع وحداني بينها، ويقال ذلك الجامع الوحداني موضوع العلم ومؤثر في ذلك الغرض، وهذا لعلّه من أبده البديهيات، فانّ لازم ذلك حصول ذلك الغرض لكل من كان عنده كتب كثيرة من علم واحد أو علوم مختلفة، من دون أن يكون عالماً بما فيها من القواعد والمسائل.

بل هو مترتب على العلم بنسبها الخاصة، وبثبوت محمولاتها لموضوعاتها، فانّ الاقتدار على الاستنباط في علم الأُصول، إنّما يترتب على معرفة قواعده، بأن يعرف حجية أخبار الثقة، وحجية ظواهر الكتاب، والاستصحاب، ونحوها، فإذا عرف هذه القواعد، وعلم بنسبها الخاصة، يحصل له الاقتدار على الاستنباط.

وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو إنّما يحصل لمن يعرف مسائله وقواعده، كرفع الفاعل ونصب المفعول وجرّ المضاف إليه، ونحو ذلك.

وصون الفكر عن الخطأ في علم المنطق، إنّما يترتب على معرفة قوانينه وقواعده، كايجاب الصغرى وكلية الكبرى وتكرر الحد الأوسط، وهكذا.

فلابدّ من تصوير الجامع حينئذٍ بين العلوم أو لا أقل بين النسب الخاصة، لا بين الموضوعات.

وثالثاً: أنّ المحمولات التي تترتب على مسائل علم الفقه بأجمعها، وعدة من محمولات مسائل علم الأُصول، من الأُمور الاعتبارية التي لا واقع لها عدا اعتبار من بيده الاعتبار، فانّ محمولات مسائل علم الفقه على قسمين:

أحدهما: الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة والاباحة والكراهة والاستحباب.

والآخر: الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية والرقية ونحوها، وكلتاهما من الأُمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلّا في عالم الاعتبار.

نعم، الشرطية والسببية والمانعية ونحوها من الأُمور الانتزاعية التي تنتزع من القيود الوجودية أو العدمية المأخوذة في متعلقات الأحكام أو موضوعاتها، ولهذا لا تكون موجودة في عالم الاعتبار إلّا بالتبع، ولكن مع ذلك هي تحت تصرف الشارع رفعاً ووضعاً، من جهة أنّ منشأ انتزاعها تحت تصرفه كذلك.

وإن شئت قلت: إنّ محمولات مسائل علم الفقه على سنخين:

أحدهما موجود في عالم الاعتبار بالأصالة، كجميع الأحكام التكليفية، وكثير من الأحكام الوضعية.

والآخر موجود فيه بالتبع كعدّة أُخرى من الأحكام الوضعية.

ومن هنا ظهر حال بعض محمولات علم الأُصول أيضاً، كحجية خبر الواحد والاجماع المنقول، وظواهر الكتاب، وأحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال ونحوها، فانّها من الأُمور الاعتبارية حقيقة وواقعاً، بل البراءة والاحتياط الشرعيان أيضاً من هذا القبيل.

نعم، محمولات مثل مباحث الألفاظ والاستلزامات العقلية والبراءة والاحتياط العقليين، ليست من الأُمور الاعتبارية في اصطلاح الأُصوليين، وإن كانت كذلك في اصطلاح الفلاسفة، فانّ المصطلح عندهم إطلاق الأمر الاعتباري على الأعم منه ومن الأمر الانتزاعي كالامكان والامتناع ونحوهما. والمصطلح عند الأُصوليين إطلاق الأمر الاعتباري في مقابل الأمر الانتزاعي الواقعي.

إذا عرفت ذلك فأقول: لو سلّم ترتب الغرض الواحد على نفس مسائل العلم الواحد، فلا يكاد يعقل أن يكشف عن جامع واحد مقولي بينها، ليقال إنّ ذلك الجامع الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها، بقاعدة السنخية والتطابق، ضرورة أنّه كما لا يعقل وجود جامع مقولي بين الأمر الاعتباري والأمر التكويني، كذلك لا يعقل وجوده بين أمرين اعتباريين أو أُمور اعتبارية، فانّه لو كان بينها جامع، لكان من سنخها لا من سنخ الأمر المقولي، فلا كاشف عن أمر وحداني مؤثر في الغرض الواحد، فانّ التأثير والتأثر إنّما يكونان في الأشياء المتأصلة، كالمقولات الواقعية من الجواهر والأعراض.

ورابعاً: أنّ موضوعات مسائل علم الفقه على أنحاء مختلفة:

فبعضها من مقولة الجوهر كالماء والدم والمني، وغير ذلك.

ونحو من مقولة الوضع كالقيام والركوع والسجود، وأشباه ذلك.

وثالث من مقولة الكيف المسموع كالقراءة في الصلاة، ونحوها.

ورابع من الأُمور العدمية كالتروك في بابي الصوم والحج وغيرهما.

وقد برهن في محلّه أنّه لا يعقل وجود جامع ذاتي بين المقولات كالجواهر والأعراض، لأنّها أجناس عالية ومتباينات بتمام الذات والحقيقة، فلا اشتراك أصلاً بين مقولة الجوهر مع شيء من المقولات العرضية، ولا بين كل واحدة منها مع الأُخرى، وإذا لم يعقل تحقق جامع مقولي بينها، فكيف بين الوجود

والعدم.

وملخص ما ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّه لا دليل على اقتضاء كل علم وجود الموضوع، بل سبق أنّ حقيقة العلم عبارة عن: جملة من القضايا والقواعد المختلفة بحسب الموضوع والمحمول، التي يجمعها الاشتراك في الدخل في غرض واحد دعا إلى تدوينها علماً.

الثاني: أنّ البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقولي بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم الفقه والأُصول.

وأمّا الكلام في الجهة الثانية: فتفصيل القول فيها يحتاج إلى تقديم مقدّمة وهي: أنّ المشهور قد قسّموا العوارض على سبعة أقسام: فانّ العارض على الشيء إمّا أن يعرض ذلك الشيء ويتّصف المعروض به بلا توسط أمر آخر، كادراك الكلّيات العارض للعقل، أو بواسطة أمر آخر مساوٍ للمعروض، كصفة الضحك العارضة للانسان بواسطة أمر مساوٍ له وهو صفة التعجب، أو هذه الصفة عارضة له بواسطة ما هو مساوٍ له، وهو صفة الادراك ـ هذا في الواسطة المساوية الخارجة عن ذات ذيها، بأن لا تكون جزءه ـ.

وقد يعرض على شيء بواسطة جزئه الداخلي المساوي له في الصدق، كعروض عوارض الفصل على النوع، مثل عروض النطق على الانسان بواسطة النفس الناطقة، أو بواسطة أمر أخص، كعروض عوارض النوع أو الفصل على الجنس، كما هو الحال في أكثر مسائل العلوم، فانّ نسبة موضوعات مسائلها إلى موضوعات العلوم نسبة الأنواع إلى الأجناس، فعروض عوارضها لها من العارض على الشيء بواسطة أمر أخص، أو بواسطة أمر أعم كعروض عوارض الأجناس للأنواع، مثل صفة المشي العارضة للانسان بواسطة كونه حيواناً، هذا

في الأعم الداخلي.

وربّما يعرض على شيء بواسطة أعم خارجي ـ أي خارج عن ذاتـه ولا يكون جنسه ولا فصله ـ أو بواسـطة أمر مباين له، كعروض الحـرارة للـماء بواسطة النار أو الشمس، أو عروض الحركة للسيارة أو الطيارة بواسطة القوّة الكهربائية.

وملخص ما ذكرناه: هو أنّ الواسطة إمّا مساوية أو أعم، وهما إمّا داخليان كالجنس والفصل، وإمّا خارجيان، وإمّا خارجي أخص، وإمّا مباين، فهذه ستّة أقسام، والسابع منها ما لا يكون له واسطة.

إذا عرفت ذلك فأقول: إنّ المعروف والمشهور بل المتفق عليه بينهم، أنّ ما لا واسطة له أو كانت أمراً مسـاوياً داخلياً من العوارض الذاتيـة، كما أنّ ما كانت الواسطة فيه أمراً مبايناً أو أعم خارجياً من العوارض الغريبة عندهم.

وأمّا الثلاثة الباقية فكلماتهم فيها مختلفة غاية الاختلاف، فاختار جمع منهم أنّ عوارض النوع ليست ذاتية للجنس، ومنها عوارض الفصل، واختار جمع آخر بل نسب إلى المشهور أنّ عوارض الجنس ليست ذاتية للنوع.

وبهذا يشكل كون محمولات العلوم عوارض ذاتية لموضوعاتها، فانّها إنّما تعرض لموضوعات المسائل أوّلاً وبالذات، وبوسـاطتها تعرض لموضـوعات العلوم فإذا فرض أنّ عوارض الأنواع ليست ذاتية للأجناس وبالعكس، لزم أن يكون البحث في العلوم عن العوارض الغريبة، لوضوح أنّ نسبة موضوعات المسائل إلى موضوعات العلوم نسبة الأنواع إلى الأجناس.

كما أنّ البحث في عدّة من مسائل هذا العلم عمّا يعرض لموضوعه بواسطة أمر أعم، كمباحث الألفاظ والاستلزامات العقلية، فان موضوع العلم خصوص

الكتاب والسنّة، وموضوع البحث الأعم منهما، إذن بناءً على أنّ عوارض الجنس ليست ذاتية للنوع، يكون البحث فيهما عن العوارض الغريبة لموضوع العلم.

وملخص الكلام: أنّ هذا الإشكال يبتني على أمرين:

الأوّل: أن يكون البحث في العلوم عن العوارض الذاتية لموضوعها.

الثاني: أن لا تكون عوارض النوع ذاتية للجنس وبالعكس.

ثمّ إنّهما يبتنيان على أمر واحد وأصل فارد، وهو الالتزام بلزوم الموضوع في كل علم، وإلّا فلا موضوع لهذين الأمرين فضلاً عن الاشكال.

وكيف كان، فقد ذهب غير واحد من الأعلام والمحققين في التفصي عنه يميناً وشمالاً، منهم صدر المتألهين في الأسفار، إلّا أنّ جوابه لا يجدي إلّا في المسائل الفلسفية فقط[1].

---

(١) قال: نعم، كلّ ما يلحق الشيء لأمر أخص وكان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً متهيأ لقبوله، ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو المصرّح به في كتب الشيخ وغيره. كما أنّ ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً، ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء، وما أظهر لك أن تفطن بأنّ لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط ـ مثلاً ـ ليس بعد أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد، بل التخصص إنّما يحصل بها لا قبلها، فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراض أوّلية له...». الأسفار الأربعة ج١ [ص٣٣]، فصل موضوع العلم الإلهي.

وأوضحه بعض المحققين بما إليك نصّه: توضيحه: أنّ الموضوع في علم المعقول ـ مثلاً ـ هو الموجود أو الوجود، وهو ينقسم أوّلاً إلى الواجب والممكن ثمّ الممكن إلى الجوهر والمقولات العرضية، ثمّ الجوهر إلى عقل ونفس وجسم، ثمّ العرض كل مقولة

←

ولكن على ضوء ما حققناه سابقاً يتّضح لك أنّه لا أساس للاشكال المذكور،

← منه إلى أنواع، والكل من مطالب ذلك العلم ومن لواحقه الذاتية، مع أنّ ما عدا التقسيم الأوّل، يتوقف على تخصص الموضوع بخصوصية أو خصوصيات، إلّا أنّ جميع تلك الخصوصيات مجعولة بجعل واحد وموجودة بوجود فارد، فليس هناك سبق في الوجود لواحد بالإضافة إلى الآخر، كي يتوقف لحوق الآخر على سبق استعداد وتهيؤ للموضوع بلحوق ذلك الواحد المفروض تقدمه رتبة، فانّ الموجود لا يكون ممكناً أوّلاً ثمّ يوجد له وصف الجوهرية أو العرضية، بل إمكانه بعين جوهريته وعرضيته، كما أنّ جوهريته بعين العقلية أو النفسية أو الجسمية، ففي الحقيقة لا واسطة في العروض والحمل الذي هو الاتحاد في الوجود، بل الامكان يتحد مع الوجود بعين الاتحاد الجوهري العقلي أو النفسي أو الجسماني في الوجود، فليس هناك عروضان حتى يكون أحدهما بالذات والآخر بالعرض، بخلاف لحوق الكتابة والضحك للحيوان، فانّه يتوقف على صيرورة الحيوان متخصصاً بالنفس الإنسانية تخصصاً وجودياً حتى يعرضه الضحك والكتابة، وليس الضحك والكتابة بالإضافة إلى الانسان كالعقلية والنفسية بالإضافة إلى الجوهر، بداهة أنّ إنسانية الانسان ليست بضاحكيته وكاتبيته، نعم تجرّد النفس وما يماثله ممّا يكون تحققه بتحقق النفس الانسانية، من الأعراض الذاتية للحيوان كالنفس.

ثمّ قال (قدس سره) أيضاً: وهذا الجواب وإن كان أجود ما في الباب، إلّا أنّه وجيه بالنسبة إلى علم المعقول، وتطبيقه على سائر الموضوعات للعلوم لا يخلو عن تكلف، فانّ موضوع علم الفقه هو فعل المكلف، وموضوعات مسائله الصلاة والصوم والحج، إلى غير ذلك، وهذه العناوين نسبتها إلى موضوع العلم كنسبة الأنواع إلى الجنس، وهي وإن كانت لواحق ذاتية له إلّا أنّه لا يبحث عن ثبوتها له، والحكم الشرعي ليس بالإضافة إليها كالعقلية بالإضافة إلى الجوهرية، بل هما موجودان متباينان وكذا الأمر في النحو والصرف. [نهاية الدراية ١: ٢٢، ٢٤].

فانّه يبتني على الالـتزام بالأمرين المزبورين اللّـذين هما مبتنـيان على أصـل وأساس واحد، وهو الالتزام بلزوم الموضوع في كل علم، وقد سبق أنّه لا دليل عليه بصورة عامـة وعرفت قيام الدليل على عدمه بصورة خاصة في بـعض العلوم، كعلم الفقه والأُصول.

وتوهم أنّ وحدة العلم تدور مدار وحدة موضوعه، فإذا فـرض أنّـه لا موضوع له فلا وحدة له، مدفوع بأنّ وحدة كل علم ليست وحدة حقيقية، لنحتاج إلى تكلف إثبات وجود جامع حقيقي بين موضوعات مسـائله، بـل وحدته وحدة اعتبارية، فانّ المعتبر يعتبر عدّة من القضايا والقواعد المتباينة بحسب الموضوع والمحمول علماً ويسميها باسم فارد من جهة اشتراكها في الدخل في غرض واحد.

ثمّ لو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا لزوم الموضوع للعلم، فلا دليل على اعتبار أن يكون البحث فيها عن العوارض الذاتية لموضوعه بالمعنى الذي فسّرها المشهور به، والوجه في ذلك ما بيّناه من أنّ حقيقة العلم عبارة عن عدّة من المسـائل والقواعد المختلفة موضوعاً ومحمولاً، التي جمعها الاشـتراك في غرض واحـد، وعليه فيبحث في كل علم عمّا له دخل في غرضه، سواء كان من العـوارض الذاتية في الاصطلاح، أم كان من الغريبة، ضرورة أنّـه لا مـلزم بأن يكـون البحث عن العوارض الذاتية فقط، بعد فرض دخل العوارض الغريبة أيضاً في المهم.

ولو تنزلنا عن هذا أيضاً وسلّمنا أنّ البحث في العلوم عن العوارض الذاتية لموضوعاتها، إلّا أنّه لا دليل على أنّ عوارض الأنواع ليست ذاتية للأجناس وبالعكس، بل الصحيح أنّ ما يلحق الشيء بتوسط نوعه أو جنسه ذاتي له لا غريب، بداهة أنّ المراد منه ليس ما يعرض الشيء أوّلاً وبالذات ومـن دون

واسطة، فانّ لازمه خروج كثير من محمولات العلوم التي لها دخل في الأغراض المترتبة عليها.

وبالجملة: لا وجه للقول بكون عوارض النوع غريبة للجنس، فانّ البحث عنها لا بدّ منه في العلوم، وبدونه لا يتم أمرها.

وعليه فنقول: لا بدّ من الالتزام بأحد أمرين: إمّا أن نلتزم بأنّ عوارض النوع ذاتية للجنس، وإمّا أن نلتزم بأنّ المبحوث عنه في العلوم أعم من العوارض الذاتية والغريبة، وهو: كل ما له دخل في الغرض ذاتياً كان أو غريباً، ومع التنزل عن الثاني، فلا مناص من الالتزام بالأوّل.

وعلى ذلك فملاك الفرق بينهما: هو أنّ ما له دخل في الغرض فليس بعرض غريب، وما لا دخل له فيه غريب. ومن ذلك ظهر أنّه لا وجه لإطالة الكلام في المقام، في بيان أنّ عارض النوع ذاتي للجنس وبالعكس، أو لا، كما صنعه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] وغيره.

ثمّ إنّ مرادنا من العرض مطلق ما يلحق الشيء، سواء كان من الأُمور الاعتبارية أم من الأُمور المتأصلة الواقعية، لا خصوص ما يقابل الجوهر.

وأمّا الكلام في الجهة الثالثة: فقد اشتهر أنّ تمايز العلوم بعضها عن بعض بتمايز الموضوعات. وقد خالف في ذلك صاحب الكفاية (قدس سره)[2] واختار أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض المترتبة عليها الداعية إلى تدوينها، كالاقتدار على الاستنباط في علم الأُصول، وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، وصون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج في علم المنطق، وهكذا....

---

(١) أجود التقريرات ١: ٨.

(٢) كفاية الأُصول: ٨.

وأورد على المشهور بما ملخّصه: أنّ الملاك في تمايز العلوم لو كان تمايز موضوعاتها، فلازمه أن يكون كل باب بل كل مسألة علماً على حدة، لتحقق هذا الملاك فيهما.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ إطلاق كل من القولين ليس في محلّه، وبيان ذلك: أنّ التمايز في العلوم تارةً يراد به التمايز في مقام التعليم والتعلم، لكي يقتدر المتعلم ويتمكن من تمييز كل مسألة ترد عليه، ويعرف أنّها مسألة أُصولية أو مسألة فقهية أو غيرهما.

وأُخرى يراد به التمايز في مقام التدوين، وبيان ما هو الداعي والباعث لاختيار المدوّن عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة، وتدوينها علماً واحداً، وتسميتها باسم فارد، واختياره عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة الأُخرى وتدوينها علماً آخر وتسميتها باسم آخر، وهكذا.

أمّا التمايز في المقام الأوّل: فيمكن أن يكون بكل واحد من الموضوع والمحمول والغرض، بل يمكن أن يكون ببيان فهرس المسائل والأبواب إجمالاً، والوجه في ذلك: هو أنّ حقيقة كل علمٍ حقيقة اعتبارية، وليست وحدتها وحدةً بالحقيقة والذات ليكون تمييزه عن غيره بتباين الذات، كما لو كانت حقيقة كل واحد منهما من مقولة على حدة، أو بالفصل كما لو كانت من مقولة واحدة، بل وحدتها بالاعتبار، وتمييز كل مركب اعتباري عن مركب اعتباري آخر يمكن بأحد الأُمور المزبورة.

وأمّا التمايز في المقام الثاني: فبالغرض إذا كان للعلم غرض خارجي يترتب عليه، كما هو الحال في كثير من العلوم المتداولة بين الناس كعلم الفقه والأُصول والنحو والصرف ونحوها، وذلك لأنّ الداعي الذي يدعو المدوّن لأن يدوّن عدّة من القضايا المتباينة علماً كقضايا علم الأُصول مثلاً، وعدّة أُخرى منها

علماً آخر كقضايا علم الفقه، ليس إلّا اشتراك هذه العدّة في غرض خاص، واشتراك تلك العدّة في غرض خاص آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحلة التدوين، بل كان هو الموضوع، لكان اللّازم على المدوّن أن يدوّن كل باب بل كل مسألة علماً مستقلاً، لوجود الملاك كما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره).

وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتب عليه سوى العرفان والاحاطة به، كعلم الفلسفة الأُولى، فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، كما إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه الكرة الأرضية مثلاً، ويبحث فيه عن أحوالها من حيث الكمية والكيفية والوضع والأين، إلى نحو ذلك، وخواصها الطبيعية ومزاياها على أنحائها المختلفة.

أو إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه الإنسان ويبحث فيه عن حالاته الطارئة عليه، وعن صفاته من الظاهرية والباطنية، وعن أعضائه وجوارحه وخواصها، فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك، إمّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما، لعدم غرض خارجي له ما عدا العرفان والإحاطة، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجي.

كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض أنّ غرض المدوّن يتعلق بمعرفة ما تعرضه الحركة مثلاً، فله أن يدوّن علماً يبحث فيه عمّا تثبت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقولة الجوهر أم من غيرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتياز له إلّا بالمحمول.

وبما حققناه تبيّن لك وجه عدم صحّة إطلاق كل من القولين، وأنّ تميّز أيّ علم عن آخر كما لا ينحصر بالموضوع، كذلك لا ينحصر بالغرض، بل كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بشيء ثالث لا هذا ولا ذاك.

ثمّ إنّ من القريب جداً أن يكون نظر المشهور فيما ذهبوا إليه من أنّ تمايز العلوم بالموضوعات، إلى تقدم رتبة الموضوع على رتبتي المحمول والغرض، ولعلّهم لأجله قالوا إنّ التمايز بها، وليس مرادهم الانحصار، وإلّا فقد عرفت عدمه.

ويتلخص ما ذكرناه في أُمور:

الأوّل: أنّ صحّة تدوين أيّ علم لا تتوقف على وجود موضوع له، لما بيّنا من أنّ حقيقة العلم عبارة عن: مجموع القضايا والقواعد المتخالفة التي جمعها الاشتراك في غرض خاص لا يحصل ذلك الغرض إلّا بالبحث عنها.

الثاني: أنّه لا منافاة بين ما ذكرناه من عدم قيام الدليل على لزوم الموضوع في العلوم، وبين أن يكون لبعض العلوم موضوع، وذلك لأنّ ما ذكرناه إنّما هو من جهة عدم قيام البرهان على لزوم الموضوع في كل علم، بحيث لا يكون العلم علماً بدونه، ولذا يبحث في أكثر العلوم عن محمولات مسائلها المترتبة على موضوعاتها، وذلك لا ينافي وجود الموضوع لبعض العلوم، كما إذا فرض تعلق غرض المدوّن بمعرفة موضوع ما، فيدوّن علماً يبحث فيه عن عوارض موضوعه.

الثالث: أنّ تمايز العلوم بعضها عن بعض كما لا ينحصر بالموضوع، كذا لا ينحصر بالغرض، بل كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بالمحمول، وببيان الفهرس والأبواب إجمالاً، بل بالذات تارة، على حسب اختلاف العلوم والمقامات، هذا كلّه في موضوع العلم بصورة عامّة.

وأمّا الكلام في موضوع هذا العلم، فقد سبق أنّه أقمنا البرهان على أنّه لا موضوع له واقعاً، وأنّ حقيقته عبارة عن عدّةٍ من القضايا والقواعد المتباينة بحسب الموضوع والمحمول التي جمعها في مرحلة التدوين اشتراكها في الدخل في

غرض واحد.

ولو تنزلنا عن ذلك، وفرضنا أنّ له موضوعاً، فما هو الموضوع له؟ قيل: إنّ موضوعه الأدلة الأربعة بوصف دليليتها، وهذا القول هو مختار المحقق القمي (قدس سره) كما هو ظاهر كلامه في أوّل كتابه[١] وقد صرّح بذلك في هامشه عليه[٢].

ويرد عليه: أنّ لازم ذلك خروج المسائل الأُصولية عن علم الأُصول، وكونها من مبادئه، كمباحث الحجج والأمارات، ومباحث الاستلزامات العقلية، والأُصول العملية: الشرعية والعقلية، ومبحث حجية العقل، وظواهر الكتاب بل مبحث التعادل والترجيح، ما عدا مباحث الألفاظ، فانّ كبرى هذه المسألة ـ وهي مسألة حجية الظواهر ـ مسلّمة عند الكل، ولم يخالف فيها أحد ولم يقع البحث عنها في أيّ علم من العلوم، فلا كلام فيها.

وإنّما الكلام في صغريات هذه الكبرى، أعني ظهور الألفاظ في شيء وعدم ظهورها فيه، كالبحث عن أنّ الأمر أو النهي هل هو ظاهر في الوجوب أو التحريم أم لا، وغير ذلك. وعليه فيكون البحث عنها عن عوارض الدليل بما هو دليل، فانّه لا شبهة في دليليّة الكتاب والسنّة في أنفسهما، وإنّما الكلام هناك في تعيين مدلولهما، وذلك من عوارضهما.

أمّا خروج مباحث الحجج والأمارات فواضح، لأنّ البحث فيها بأسرها عن الدليليّة، وهو بحث عن ثبوت الموضوع لا عن عوارضه الذاتية، فتدخل إذن في مقدماته ومبادئه لا في مسائله، حتى مبحث التعادل والترجيح، على ما

---

(١) قوانين الأُصول ١: ٩ السطر ٢٢.

(٢) نفس المصدر ص ٨.

هو الصحيح من أنّ البحث فيه في الحقيقة عن حجية أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال.

وأمّا خروج مباحث الاستلزامات العقلية، فلأجل أنّ البحث فيها ليس عن عوارض أحد الأدلة الأربعة، لا بما هي أدلة ولا بما هي هي، بل عن أحوال الأحكام بما هي أحكام، مع قطع النظر عن كونها مستفادةً منها ومداليل أدلة.

ويظهر بذلك وجه خروج الأُصول العملية: الشرعية والعقلية.

ولأجل ذلك عدل صاحب الفصول (قدس سره) عن هذا المسلك، واختار أنّ الموضوع ذوات الأدلة الأربعة بما هي هي[1] وعليه فالبحث عن دليليتها بحث عن عوارض الموضوع لا عن ثبوته.

ويرد عليه أيضاً: لزوم خروج كثير من مسائل هذا العلم عن كونها أُصولية، كمباحث الحجج والأمارات ـ ما عدا مبحث حجية العقل وظواهر الكتاب ـ ومباحث الاستلزامات العقلية، والأُصول العملية: الشرعية والعقلية.

والوجه في ذلك: هو أنّ البحث في كل علم لابدّ أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه، وإذا لم يكن كذلك، فهو ليس من مباحث العلم ومسائله في شيء، وعليه فكل مسألة يكون البحث فيها عن العوارض الذاتية لأحد الأدلة الأربعة، فهي من مسائل علم الأُصول، وإلّا فلا.

وعلى ذلك يترتب خروج مباحث الاستلزامات العقلية، فانّ البحث فيها ليس عن أحوال أحد الأدلة مطلقاً، بل عن الاستحالة والامكان، وخروج مسألة حجية خبر الواحد، إذ البحث فيها ليس عن عوارض السنّة التي هي موضوع علم الأُصول، بل عن عوارض الخبر، وخروج مسألة حجية الإجماع

---

(١) الفصول الغرويّة: ١٢ السطر ١٠.

المنقول والشهرة الفتوائية، ومبحث التعادل والترجيح، والأُصول العملية: الشرعية والعقلية، فانّ البحث في جميع هذه المسائل ليس عن العوارض الذاتية لأحد الأدلة الأربعة كما هو ظاهر.

فتحصّل: أنّه لا فرق بين هذا القول والقول الأوّل إلّا في مسألة حجية ظواهر الكتاب وحجية العقل، فانّهما ليستا من المسائل الأُصولية على القول الأوّل، وتكونان منها على هذا القول.

ومن هنا التجأ شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) إلى إرجاع البحث عن مسألة حجية خبر الواحد إلى البحث عن أحوال السنّة، وأنّ مرجعه إلى أنّ السنّة ـ أعني قول المعصوم أو فعله أو تقريره ـ هل تثبت بخبر الواحد أو لا؟ وبذلك تدخل في مسائل أُصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة(١).

ويرد عليه: أنّه غير مفيد، وذلك لأنّه لو أُريد من الثبوت، الثبوت التكويني الواقعي، أعني كون خبر الواحد واسطة وعلة لثبوت السنّة واقعاً، فهذا غير معقول، بداهة أنّ خبر الواحد ليس واقعاً في سلسلة علل وجودها، وكيف يمكن أن يكون كذلك وهو حاك عنها، والحكاية عن شيء متفرعة عليه وفي مرتبة متأخرة عنه. على أنّ البحث في هذه المسألة حينئذ يكون عن مفاد كان التامة، أي عن ثبوت الموضوع، لا عن عوارضه.

ولو أُريد منه الثبوت التكويني الذهني، أعني كون خبر الواحد واسطة لاثبات السنّة واقعاً ووجداناً، فهو أيضاً غير معقول، ضرورة أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم الوجداني بالسنّة، ولا يعقل انكشاف السنّة به واقعاً كما تنكشف بالمتواتر والقرينة القطعية، ومع فرض الانكشاف حقيقة، لا تبقى للبحث عن

---

(١) فرائد الأُصول ١: ١٥٦.

حجية خبر الواحد موضوعية أصلاً، فانّ العبرة حينئذ بالعلم الوجداني الحاصل بالسنّة، فيجب الجري على وفقه دون الخبر بما هو.

والحاصل: أنّ لازم خبر الواحد بما هو أن يحتمل الصدق والكذب، فكما لا يعقل أن يكون واسطة في ثبوت السنّة واقعاً، فكذلك لا يعقل أن يكون واسطة لاثباتها كذلك.

وإن أُريد منه الثبوت التعبدي ـ كما هو الظاهر ـ فالأمر وإن كان كذلك، أي أنّ السنّة الواقعية تثبت تعبّداً بخبر الواحد، إلّا أنّه من عوارض الخبر دون السنّة، وذلك لأنّ الثبوت التعبّدي ـ بناءً على ما سلكناه ـ عبارة عن إعطاء الشارع صفة الطريقية والكاشفية لشيء وجعله علماً للمكلف شرعاً بعد ما لم يكن كذلك، وهذا وإن استلزم إثبات السنّة وانكشافها شرعاً ـ وهو من عوارضها ولواحقها ـ إلّا أنّه ليس هو المبحوث عنه في هذه المسألة، وإنّما المبحوث عنه فيها طريقية خبر الواحد وجعله علماً تعبّداً، ومن الواضح أنّها من عوارض الخبر دون السنّة. والثبوت التعبدي بناءً على ما سلكه المشهور عبارة عن إنشاء الحكم الظاهري على طبق الخبر، وهو أيضاً من عوارضه دونها كما هو ظاهر.

ومنه يظهر الحال على ما سلكه المحقق صاحب الكفاية من أنّه عبارة عن جعل المنجزيّة والمعذريّة[1] فانّهما أيضاً من عوارضه وصفاته لا من عوارضها، وهو واضح.

فتحصّل: أنّ البحث في هذه المسألة على جميع المسالك بحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّة الواقعية. على أنّ ما أفاده (قدس سره) لو تمّ فانّما

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٧٧.

يتم في خصوص هذه المسألة دون غيرها، وقد عرفت أنّ الإشكال المزبور غير منحصر فيها.

ولذلك عدل صاحب الكفاية (قدس سره) عن مسلك المشهور وذهب إلى أنّ موضوع العلم عبارة عن جامع مقولي واحد بين موضوعات مسائله(١).

ولكن قد مرّ الكلام في هذا مفصلاً وذكرنا هناك أنّه لم يقم برهان على لزوم موضوع كذلك في العلوم فضلاً عن علم الأصول، بل سبق منّا أنّه لا يعقل وجود جامع ذاتي بين موضوعات مسائله لتباينها تبايناً ذاتياً.

ثمّ إن أبيت إلّا أن يكون لكل علمٍ موضوع ولو كان واحداً بالعنوان كعنوان الكلمة والكلام في علم النحو، وعنواني المعلوم التصديقي والتصوري في علم المنطق، وعنوان فعل المكلف في علم الفقه وهكذا.

فأقول: إنّ موضوع علم الأصول هو: الجامع الذي ينتزع من مجموع مسائله المتباينة، كعنوان ما تقع نتيجة البحث عنه في طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة في مقام العمل.

الأمر الرابع في الوَضْع

ويقع الكلام فيه من جهات:

الجهة الأُولى: في أنّ منشأ دلالة الألفاظ على المعاني هل هي المناسبة الذاتية بينهما لتصبح الدلالة ذاتية؟ أو الجعل والمواضعة لتصبح جعلية محضة؟

---

(١) كفاية الأُصول: ٧.

الجهة الثانية: في أنّ الواضع هل هو الله تبارك وتعالى أو البشر؟

الجهة الثالثة: في أنّ الوضع من الأُمور الواقعية أو من الأُمور الاعتبارية؟

الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً مرّة، ووقوعاً مرّة أُخرى.

[منشأ الوضع]

أمّا الجهة الأُولى: فربّما يقال فيها: إنّ دلالة الألفاظ على معانيها ناشئة عن مناسبة ذاتية بينهما[1].

وفيه: أنّه لو أُريد بذاتية الدلالة أنّ الارتباط الذاتي والمناسبة الذاتية بينهما بحد يوجب أن يكون سماع اللفظ علّة تامّة لانتقال الذهن إلى معناه، فبطلانه من الوضوح بمكان لايقبل النزاع، فانّ لازم ذلك تمكن كل شخص من الإحاطة بتمام اللغات فضلاً عن لغة واحدة.

ولو أُريد أنّ الارتباط المزبور والمناسبة المزبورة بينهما بحد يوجب أن يكون سماع اللفظ مقتضياً لانتقال الذهن إلى معناه، أي أنّ المناسبة اقتضائية لا علّة تامّة، ففيه: أنّ ذلك وإن كان بمكان من الامكان ثبوتاً وقابلاً للنزاع ـ إذ لا مانع عقلاً من ثبوت هذا النحو من المناسبة بين الألفاظ ومعانيها، نظير الملازمة الثابتة بين أمرين فانّها ثابتة في الواقع والأزل بلا توقف على اعتبار أيّ معتبر أو فرض أيّ فارض، وبلا فرق بين أن يكون طرفاها ممكنين أو مستحيلين أو مختلفين، إذ صدقها لا يتوقف على صدق طرفيها فهي صادقة مع استحالتهما كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2] نعم، إنّ سنخ ثبوتها غير سنخ

---

(١) كما نسبه إلى بعضٍ في القوانين ١: ١٩٤.

(٢) الأنبياء ٢١: ٢٢.

ثبوت المقولات كالجواهر والأعراض، ولذا ليست داخلة تحت شيء منها ـ إلّا أنّه لا دليل على ثبوتها كذلك في مرحلة الإثبات فلا يمكن الالتزام بها.

وأمّا ما قيل من أنه لولا هذه المناسبة بين الألفاظ والمعاني، لكان تخصيص الواضع لكل معنى لفظاً مخصوصاً بلا مرجح، وهو محال كالترجح بلا مرجح، أي وجود حادث من دون سبب وعلّة.

فيرد عليه أوّلاً: أنّ المحال هو الثاني دون الأوّل، بل لا قبح فيه فضلاً عن الاستحالة إذا كان هناك مرجح لاختيار طبيعي الفعل مع فقد الترجيح بين أفراده ومصاديقه على ما يأتي بيانه في الطلب والارادة إن شاء الله تعالى، وحيث إنّ المرجح لاختيار طبيعي الوضع والتخصيص موجود فهو كاف في تخصيص الواضع وجعله لكل معنى لفظاً مخصوصاً وإن فقد الترجيح بين كل فرد من أفراده.

على أنّه لايعقل تحقق المناسبة المذكورة بين جميع الألفاظ والمعاني، لاستلزام ذلك تحققها بين لفظ واحد ومعانٍ متضادة أو متناقضة، كما إذا كان للفظ واحد معانٍ كذلك كلفظ جون الموضوع للأسود والأبيض، ولفظ القرء للحيض والطّهر وغيرهما، وهو غير معقول، فان تحققها بين لفظ واحد ومعانٍ كذلك يستلزم تحققها بين نفس هذه المعاني كما لا يخفى.

وثانياً: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجح، إلّا أنّ المرجح غير منحصر بالمناسبة المزبورة كي يلزم الالتزام بها، بل يكفي فيه وجود مرجح ما وإن كان أمراً اتفاقياً، ضرورة أنّ العبرة إنّما هي بما لا يلزم معه الترجيح بلا مرجح سواء كان ذاتياً أو اتفاقياً.

على أنّ المرجح لا بدّ وأن يقوم بالفعل الصادر من الفاعل فيجوز أن يكون الرجحان في نفس الوضع وإن لم يكن هناك مناسبة بين اللفظ والمعنى.

[تعيين الواضع]

وأمّا الكلام في الجهة الثانية: فقد اختار المحقق النائيني (قدس سره) أنّ الله تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم، وقال في وجهه: فإنّا نقطع بحسب التواريخ التي بين أيدينا، أنّه ليس هنا شخص أو جماعة وضعوا الألفاظ المتكثرة في لغة واحدة لمعانيها التي تدل عليها فضلاً عن سائر اللغات، كما أنّا نرى وجداناً عدم الدلالة الذاتية، بحيث يفهم كل شخص من كل لفظ معناه المختص به، بل الله (تبارك وتعالى) هو الواضع الحكيم جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً باعتبار مناسبة بينهما مجهولة عندنا، وجعله (تبارك وتعالى) هذا واسطة بين جعل الأحكام الشرعية المحتاج إيصالها إلى إرسال رسل وإنزال كتب، وجعل الأُمور التكوينية التي جبل الانسان على إدراكها كحدوث العطش عند احتياج المعدة إلى الماء ونحو ذلك.

فالوضع جعل متوسط بينهما لا تكويني محض حتى لا يحتاج إلى أمر آخر، ولا تشريعي صرف حتى يحتاج إلى تبليغ نبي أو وصي، بل يلهم الله (تبارك وتعالى) عباده ـ على اختلافهم ـ كل طائفة بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاص. وممّا يؤكّد المطلب: أنّا لو فرضنا جماعة أرادوا إحداث ألفاظ جديدة بقدر ألفاظ أيّ لغة، لما قدروا عليه، فما ظنّك بشخص واحد مضافاً إلى كثرة المعاني التي يتعذر تصورها من شخص أو أشخاص متعددة[1].

أقول: يتلخص نتيجة ما أفاده (قدس سره) في أُمور:

الأوّل: أنّ الواضع هو الله (تبارك وتعالى)، ولكن لا بطريق إرسال الرسل وإنزال الكتب، كما هو الحال في إيصال الأحكام الشرعية إلى العباد، ولا بطريق

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٩.

جعل الأُمور التكوينية التي جبل الانسان على إدراكها، بل بطريق الإلهام إلى كل عنصر من عناصر البشر على حسب استعداده.

الثاني: التزامه (قدس سره) بوجود مناسبة مجهولة بين الألفاظ والمعاني.

الثالث: أنّ وضعه (تبارك وتعالى) إنّما كان على طبق هذه المناسبة.

الرابع: أنّ الوضع جعل متوسط بين الجعل التكويني والجعل التشريعي.

الخامس: أنّه (قدس سره) بعد نفي الدلالة الذاتية استند في دعوى أنّ الله (تبارك وتعالى) هو الواضع الحكيم دون غيره إلى أمرين:

الأوّل: أنّه لا يمكن أن يكون الواضع هو البشر، لعدم إمكان إحاطته بتمام ألفاظ لغة واحدة فضلاً عن جميع اللغات، فإذا امتنع أن يكون البشر واضعاً تعيّن أنّ الله تعالى هو الواضع الحكيم.

الثاني: أنّه على فرض تسليم أنّ البشر قادر على وضع الألفاظ لمعانيها بمعنى أنّ شخصاً أو جماعة معيّنين من أهل كل لغة يتمكن من وضع ألفاظها لمعانيها، إلّا أنّه لمّا كان من أكبر خدمات للبشر فلابدّ من تصدي التواريخ لضبطه التي هي معدّة لضبط الأخبار السالفة والوقائع المهمّة، خصوصاً مثل هذا الأمر المهم، مع أنّه لم يكن فيها عن حدوث الوضع في أيّ عصر وزمان وعمّن تصدى له عين ولا أثر، فإذا فرض أنّ البشر كان هو الواضع لنقل ذلك في التواريخ فانّها تتكفل بنقل ما هو دونه فكيف بمثله.

ولكنّ للتأمل في جميع هذه الأُمور مجالاً واسعاً:

أمّا الأوّل: فيظهر ضعفه ممّا نذكره من ضعف ما اعتمد عليه من الوجهين المذكورين.

وأمّا الثاني: فيرده أنّه تخرّص على الغيب، لما قد سبق من أنّه لا دليل على

وجود هذه المناسبة بين الألفاظ والمعاني، بل الدليل قائم على عدمها في الجميع.

وأمّا الثالث: فيرد عليه أنّا لو سلّمنا وجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى فلا نسلّم أنّ الواضع جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً على طبق تلك المناسبة، وذلك لأنّ الغرض من الوضع يحصل بدون ذلك، ومعه فأيّ شيء يستدعي رعاية تلك المناسبة في الوضع. اللّهمّ إلّا أن يتمسّك بذيل قاعدة استحالة الترجيح من دون مرجح، ولكن قد عرفت بطلانها.

وأمّا الرابع: وهو أنّ الوضع وسط بين الأُمور التكوينية والجعلية، فهو ممّا لا يرجع إلى معنى محصّل، وذلك لعدم واسطة بينهما، ضرورة أنّ الشيء إذا كان من الموجودات الحقيقية التي لا تتوقف في وجودها على اعتبار أيّ معتبر، فهو من الموجودات التكوينية، وإلّا فمن الأُمور الاعتبارية الجعلية، ولا نعقل ما يكون وسطاً بين الأمرين. وأمّا حديث الإلهام فهو حديث صحيح ولا اختصاص له بالوضع.

وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱهدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[1] أنّ الله (تبارك وتعالى) كما منّ على عباده بهدايتهم تشريعاً، وسوقهم إلى الحياة الأبدية بارسال الرسل وإنزال الكتب، كذلك منّ عليهم بهدايتهم تكويناً بالهامهم إلى سيرهم نحو كمالهم، بل إنّ هذه الهداية موجودة في جميع الموجودات، فهي تسير نحو كمالها بطبعها أو باختيارها، والله هو الذي أودع فيها قوّة الاستكمال فترى الفارة تفرّ من الهرة ولا تفرّ من الشاة.

وعلى الجملة: أنّ مسألة الإلهام أجنبية عن تحقق معنى الوضع بالكلّية، فانّ الإلهام من الأُمور التكوينية الواقعية، ولا اختصاص له بباب الوضع، والمبحوث

---

(١) البيان في تفسير القرآن: ٤٩٦.

عنه هو معنى الوضع، كان الوضع بإلهام إلهي أم لم يكن.

وأمّا الأمر الخامس: وهو استناده فيما ذكره من أنّ الله (تبارك وتعالى) هو الواضع الحكيم، فلو تمّ فانّما يتم لو كان وضع الألفاظ لمعانيها دفعياً وفي زمان واحد، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، فان سعة دائرة الوضع وضيقها تتبع سعة دائرة الغرض وضيقها، ومن الواضح أنّ الغرض منه ليس إلّا أن يتفاهم بها وقت الحاجة وتبرز بها المعاني التي تختلج في النفوس لئلّا يختل نظام حياتنا المادية والمعنوية، ومن الظاهر أنّ كمّية الغرض الداعي إليه تختلف سعة وضيقاً بمرور الأيام والعصور، ففي العصر الأوّل ـ وهو عصر آدم (عليه السلام) ـ كانت الحاجة إلى وضع ألفاظ قليلة بازاء معان كذلك، لقلّة الحوائج في ذلك العصر، وعدم اقتضائها أزيد من ذلك، ثمّ ازدادت الحوائج مرّة بعد أُخرى وقرناً بعد آخر بل وقتاً بعد وقت، فزيد في الوضع كذلك.

وعليه فيتمكن جماعة بل واحد من أهل كل لغة على وضع ألفاظها بازاء معانيها في أيّ عصر وزمن، فانّ سعة الوضع وضيقه تابعان لمقدار حاجة الناس إلى التعبير عن مقاصدهم سعة وضيقاً، ولما كان مرور الزمن موجباً لاتساع حاجاتهم وازديادها، كان من الطبيعي أن يزداد الوضع ويتّسع.

أمّا الذين يقومون بعملية الوضع فهم أهل تلك اللغة في كل عصر، من دون فرق بين أن يكون الواضع واحداً منهم أو جماعةً، وذلك أمر ممكن لهم، فانّ المعاني الحادثة التي يبتلى بها في ذلك العصر إلى التعبير عنها ليست بالمقدار الذي يعجز عنه جماعة من أهل ذلك العصر أو يعجز عنه واحد منهم، فانّها محدودة بحد خاص.

وقد **تلخّص** من ذلك أمران:

الأوّل: أنّ أهل اللغة ليسوا بحاجة إلى وضع ألفاظها للمعاني التي تدور عليها

الافادة والاستفادة في جميع العصور ليقال إنّ البشر لا يقدر على ذلك، بل يمكن الوضع بشكل تدريجي في كل عصر حسب تدريجية الحاجة إلى التعبير عنها.

الثاني: أنّنا لسنا بحاجة إلى وضع جميع الألفاظ لجميع المعاني، فانّ الوضع لما يزيد عن مقدار الحاجة لغو محض.

وأمّا الثاني: وهو أنّ الواضع لو كان بشراً لنقل ذلك في التواريخ، لأن مثل هذا العمل يعتبر من أعظم الخدمات للبشر ولذلك تتوفر الدواعي على نقله.

فيرد عليه: أنّ ذلك إنّما يتم لو كان الواضع شخصاً واحداً أو جماعة معيّنين، وأمّا إذا التزمنا بما قدّمناه من أنّ الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعة معيّنين، بل كل مستعمل من أهل تلك اللغة واضع بشكل تدريجي، فلا يبقى مجال للنقل في التواريخ.

نعم، لو كان الواضع شخصاً واحداً أو جماعة معينين، لنقله أصحاب التواريخ لا محالة.

وممّا يؤكّد ما ذكرناه: ما نراه من طريقة الأطفال عندما يحتاجون إلى التعبير عن بعض المعاني فيما بينهم، فانهم يضعون الألفاظ لهذه المعاني ويتعاهدون ذكرها عند إرادة إبراز ما يختلج في أذهانهم من الأغراض والمقاصد، ولا نجدهم يتخلّفون عن هذه الحال، حتى إنّهم لو عاشوا في مناطق خالية من السكان لتكلموا بلغة مجعولة لهم لا محالة، ولا نعني بالوضع إلّا هذا التعهد وهذا الالتزام، وإليه أشار تعالى بقوله: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنْسَانَ ۞ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾[1] وذلك وإن كان ينتهي إليه تعالى، لأنّه من لطفه وعنايته، إلّا أنّه أمر آخر غير أنّه هو الواضع الحكيم.

---

(١) الرّحمٰن ٥٥: ٣ ـ ٤.

وهذا الذي ذكرناه من دفع الاشكالين المتقدمين لا يفرق فيه بين مسلكنا ومسلك القوم في تفسير العلقة الوضعية، فانّ تدريجية الوضع وعدم اختصاصه بشخص خاص لاتدع مجالاً للاشكال المزبور، غاية الأمر أنّه بناءً على مسلكنا كان كل مستعمل واضعاً وإن كانت كلمة الواضع عند إطلاقها تنصرف إلى الواضع الأوّل، إلّا أنّه من جهة الأسبقية، وهذا بخلاف غيره من المسالك كما لا يخفى.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّ الله (تبارك وتعالى) ليس هو الواضع الحكيم.

الثاني: أنّ الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعة معينين على جميع المسالك في تفسير حقيقة الوضع.

في حقيقة الوضع

وأمّا الكلام في الجهة الثالثة: وهي تعيين حقيقة الوضع: فذهب بعض الأعاظم (قدس سره)[1] إلى أنّها من الأُمور الواقعية، لا بمعنى أنّها من إحدى المقولات، ضرورة وضوح عدم كونها من مقولة الجوهر، لانحصارها في خمسة أقسام: العقل، النفس، الصورة، المادة، الجسم، وهي ليست من إحداها، وكذا عدم كونها من المقولات التسع العرضية أيضاً، لأنّها متقوّمة بالغير في الخارج، لاستحالة تحققها في العين بدون موضوع توجد فيه، فانّ وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها، وهذا بخلاف حقيقة العلقة الوضعية فانّها قائمة بطبيعي اللفظ والمعنى ومتقوّمة بهما فلا يتوقّف ثبوتها وتحققها على وجودهما في الخارج،

---

(١) نهاية الأفكار ١: ٢٥ ـ ٢٦.

وهذا واضح، ولذا يصح وضع اللفظ لمعنى معدوم بل مستحيل كما لو فرضنا وضع لفظ الدور أو التسلسل لخصوص حصّة مستحيلة منه لا للمعنى الجامع بينها وبين غيرها، فلو كانت حقيقتها من إحدى هذه المقولات لاستحال تحققها بدون وجود اللفظ والمعنى الموضوع له.

بل بمعنى أنّها عبارة عن ملازمة خاصّة وربط مخصوص بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له، نظير سائر الملازمات الثابتة في الواقع بين أمرين من الأُمور التكوينية، مثل قولنا: إن كان هذا العدد زوجاً فهو منقسم إلى متساويين، وإن كان فرداً فهو غير منقسم كذلك. فالملازمة بين زوجية العدد وانقسامه إلى متساويين، وبين فرديته وعدم انقسامه كذلك، ثابتة في نفس الأمر والواقع أزلاً، غاية الأمر أنّ تلك الملازمة ذاتية أزلية وهذه الملازمة جعلية اعتبارية، لا بمعنى أنّ الجعل والاعتبار مقوّم لذاتها وحقيقتها، بل بمعنى أنّه علّة وسبب لحدوثها وبعده تصير من الأُمور الواقعية، وكونها جعلية بهذا المعنى لا ينافي تحققها وتقررها في لوح الواقع ونفس الأمر، وكم له من نظير.

وقد حققنا في محلّه أنّ هذه الملازمات ليست من سنخ المقولات في شيء كالجواهر والأعراض، فانّها وإن كانت ثابتة في الواقع في مقابل اعتبار أيّ معتبر وفرض أيّ فارض كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] فانّ الملازمة بين تعدد الآلهة وفساد العالم ثابتة واقعاً وحقيقة، إلّا أنّها غير داخلة تحت شيء منها، فإن سنخ ثبوتها في الخارج غير سنخ ثبوت المقولات فيه، كما هو واضح.

والجواب عن ذلك: أنّه (قدس سره) إن أراد بوجود الملازمة بين طبيعي

(١) الأنبياء ٢١: ٢٢.

اللفظ والمعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتى للجاهل بالوضع، فبطلانه من الواضحات التي لا تخفى على أحد، فان هـذا يستلزم أن يكـون سماع اللـفظ وتصوره علّة تامّة لانتقال الذهن إلى معناه، ولازمه استحالة الجهل باللغات مع أنّ إمكانه ووقوعه من أوضح البديهيات. وإن أراد (قدس سره) به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره، فيرد عليه: أنّ الأمر وإن كان كذلك ـ يعني أنّ هذه الملازمة ثابتة له دون غيره ـ إلّا أنّها ليست بحقيقة الوضع بل هي متفرعة عليها ومتأخرة عنها رتبة، ومحل كلامنا هنا في تعيين حقيقته التي تترتب عليها الملازمة بين تصور اللفظ والانتقال إلى معناه.

وذهب كثير من الأعلام والمحققين (قدس سرهم) إلى أنّ حـقيقة الوضـع حقيقة اعتبارية، ولكنهم اختلفوا في كيفيتها على أقوال:

القول الأوّل: ما قيل[1] من أنّ حقيقة الوضع عبارة عن: اعتبار ملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له، وحقيقة هذه الملازمة متقوّمة بـاعتبار مَن بيده الاعتبار ـ أي الواضع ـ كسـائر الأُمور الاعتبارية من الشرعـية أو العرفية. ثمّ إنّ الموجب لهذا الاعتبار والداعي إليه إنّما هو قصد التفهيم في مقام الحـاجة، لعدم إمكانه بدونه.

ولكن لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنّه لو اُريد به اعتبارها خارجاً بمعنى أنّ الواضع جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى في الخارج، فـيردّه: أنّـه لا يـفيد بوجه ما لم تكن الملازمة بينهما في الذهن، ضرورة أنّ بدونه لا يحصل الانتقال إلى المعنى من تصور اللفظ وسماعه، وعلى تقدير وجودها وثبوتها فـالملازمة الخـارجية غير محتاج إليها، فانّ الغرض وهو الانـتقال يحـصل بـتحقق هـذه

---

(١) كما في نهاية الأفكار ١: ٢٥ ـ ٢٦.

الملازمة الذهنية، سواء كانت هناك ملازمة خارجية أم لم تكن، فلا حاجة إلى اعتبار المعنى موجوداً في الخارج عند وجود اللفظ فيه، بل هو من اللغو الظاهر.

وإن أُريد به اعتبار الملازمة ذهناً، يعني أنّ الواضع اعتبر الملازمة بين اللفظ والمعنى في الذهن، ففيه: أنّه لا يخلو إمّا أن يكون مطلقاً حتى للجاهل بالوضع أو يختص بالعالم به.

لا يمكن المصير إلى الأوّل، فانّه لغو محض لا يصدر من الواضع الحكيم لأنّه لا أثر له بالقياس إلى الجاهل به، ولا معنى لأن يعتبر الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ له، فانّه إن علم بالوضع فالانتقال من اللفظ إلى معناه ضروري له وغير قابل للجعل والاعتبار، وإن لم يعلم فالاعتبار يصبح لغواً.

ولا إلى الثاني لأنّه تحصيل حاصل، بل من أردأ أنحائه، فانّه لو كان عالماً بالوضع كان اعتبار الملازمة في حقّه من قبيل إثبات ما هو ثابت بالوجدان بالاعتبار وبالتعبّد.

وعلى الجملة: فالملازمة الذهنية أمر تكويني غير قابلة للجعل والاعتبار وليست معنى الوضع في شيء، بل هي مترتبة عليه فلابدّ حينئذ من تحقيق معناه وأنّه ما هو الذي تترتب عليه تلك الملازمة؟

القول الثاني: أنّ حقيقة الوضع عبارة عن اعتبار وجود اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى، فهو هو في عالم الاعتبار وإن لم يكن كذلك حقيقة[1].

بيان ذلك: أنّ الموجود على قسمين:

أحدهما: ما له وجود تكويني عيني في نظام التكوين والعين، كالمقولات الواقعية من الجواهر والأعراض.

---

(١) شرح منطق الاشارات: ٢١ ـ ٢٢.

والثاني: ما له وجود اعتباري فهو موجود في عالم الاعتبار وإن لم يكن موجوداً في الخارج، وذلك كالأُمور الاعتبارية الشرعية أو العرفية من الأحكام التكليفية والوضعية، وقد قيل إن حقيقة العلقة الوضعية من قبيل القسم الثاني بمعنى أنّ الواضع جعل وجود اللفظ وجوداً للمعنى في عالم الاعتبار واعتبره وجوداً تنزيلياً له في ذلك العالم دون عالم الخارج والعين كالتنزيلات الشرعية أو العرفية مثل قوله (عليه السلام): «الطواف في البيت صلاة»[1] وقوله (عليه السلام): «الفقاع خمر استصغره الناس»[2] ونحوهما. ومن ثمة يكون نظر المستعمل إلى اللفظ آلياً في مرحلة الاستعمال، وإلى المعنى استقلالياً بحيث لا يرى في تلك المرحلة إلّا المعنى ولا ينظر إلّا إليه.

وإن شئت قلت: إنّ الوضع لأجل الاستعمال ومقدمة له، فهمّ المستعمل في هذه المرحلة إيجاد المعنى باللفظ وإلقاؤه إلى المخاطب، فلا نظر ولا التفات له إلّا إليه.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ تفسيرها بهذا المعنى تفسير بمعنى دقيق بعيد عن أذهان عامّة الواضعين غاية البعد ولا سيما القاصرين منهم كالأطفال والمجانين الذين قد يصدر الوضع منهم عند الحاجة، بل قد يصدر الوضع من بعض الحيوانات أيضاً، وكيف كان فحقيقة الوضع حقيقة عرفية سهل التناول والمأخذ، فلا تكون بهذه الدقّة التي تغفل عنها أذهان الخاصّة فضلاً عن العامّة.

وثانياً: أنّ الغرض الداعي إلى الوضع، هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له لكي يدل عليه ويفهم منه معناه، فالوضع مقدمة للاستعمال والدلالة، ومن الواضح أنّ الدلالة اللفظية إنّما تكون بين شيئين أحدهما دال والآخر مدلول،

(١) المستدرك ٩: ٤١٠ / أبواب الطواف ب ٣٨ ح ٢. وفيه «بالبيت».

(٢) الوسائل ٢٥: ٣٦٥ / أبواب الأشربة المحرّمة ب ٢٨ ح ١ (مع اختلاف يسير).

فاعتبار الوحدة بينهما بأن يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى أيضاً لغو وعبث.

وأمّا ما ذكره أخيراً ففيه: أنّ لحاظ اللفظ آلة في مقام الاستعمال، لا يستلزم أن يكون ملحوظاً كذلك في مقام الوضع للفرق بين المقامين.

وبكلمة واضحة: أنّ حال واضع اللفظ كحال صانع المرآة ومستعمله كمستعملها، فكما أنّ صانع المرآة في مقام صنعها يلاحظها استقلالاً من حيث الكم والكيف والوضع وفي مرحلة استعمالها تلاحظ آلياً، فكذلك وضع الألفاظ واستعمالاتها من هذه الناحية. وعلى الجملة: أنّ لحاظ اللفظ آلياً في مرحلة الاستعمال لا يلازم اعتبار وجوده وجوداً للمعنى حال الوضع بوجه.

القول الثالث: ما عن بعض مشايخنا المحققين (قدّس الله أسرارهم) قال: وقد لا يكون المعنى المعتبر تسبيبياً كالاختصاص الوضعي، فانّه لا حاجة في وجوده إلّا إلى اعتبار من الواضع، ومن الواضح أنّ اعتبار كل معتبر قائم به بالمباشرة لا بالتسبيب، كي يتسبب إلى اعتبار نفسه بقوله: وضعت ونحوه، فتخصيص الواضع ليس إلّا اعتباره الارتباط والاختصاص بين لفظ خاص ومعنى خاص.

ثمّ إنّه لا شبهة في اتحاد حيثية دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثية دلالة سائر الدوال كالعَلَم المنصوب على رأس الفرسخ، فانّه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلى أنّ هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أنّ الوضع فيه حقيقي وفي اللفظ اعتباري، بمعنى أنّ كون العَلَم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ فانّه كأنّه وضع على المعنى ليكون علامة عليه، فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص.

ومنه ظهر أنّ الاختصاص والارتباط من لوازم الوضع لا عينه، وحيث عرفت اتحاد حيثية دلالة اللفظ مع حيثية دلالة سائر الدوال، تعرف أنّه لا

حاجة إلى الالتزام بأنّ حقيقة الوضع تعهد ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى كما عن بعض أجلّة العصر، فانّك قد عرفت أنّ كيفية الدلالة والانتقال في اللفظ وسائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال، فهل ترى تعهداً من ناصب العَـلَم على رأس الفرسخ. بل ليس هناك إلّا وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه، فكذلك فيما نحن فيه، غاية الأمر أنّ الوضع هناك حقيقي وهنا اعتباري[١].

يتلخّص ما أفاده (قدس سره) في أُمور:

الأمر الأوّل: أنّ حقيقة الوضع ليست أمراً تسبيبياً، بل هو أمر مباشري قائم بالمعتبر بالمباشرة.

الأمر الثاني: أنّ الارتباط والاختصاص ليسا من حقيقة الوضع في شيء، بل هما من لوازمها.

الأمر الثالث: أنّ حقيقته ليست التعهد والالتزام النفساني، ولكن من دون أن يشيده بالبرهان.

الأمر الرابع: أنّها من سنخ وضع سائر الدوال، غاية الأمر أنّ الوضع فيها حقيقي خارجي وفي المقام جعلي واعتباري، فهذا الأمر في الحقيقة نتيجة الأُمور الثلاثة المتقدمة ووليدتها.

أقول: أمّا الأمر الأوّل والثاني فهما في غاية الصحّة والمتانة على جميع المسالك في تفسير حقيقة الوضع، من دون فرق بين مسلكنا ومسلك القوم.

وأمّا الأمر الثالث فيدفعه ما سنبيّنه إن شاء الله تعالى عن قريب من أنّ الصحيح عند التحقيق هو انّ حقيقة الوضع عبارة عن ذلك التعهد والالتزام النفساني.

---

(١) نهاية الدراية ١: ٤٧.

وأمّا الأمر الرابع وهو أنّ سنخ الوضع هنا سنخ الوضع الحقيقي الخارجي فيرد عليه:

أوّلاً: عين الايراد الذي أوردناه على القول الثاني، وهو أنّ تفسير الوضع بهذا المعنى على فرض صحّته في نفسه، تفسير بمعنى دقيق خارج عن أذهان عامّة الواضعين ولا سيما القاصرين منهم كالأطفال والمجانين، مع أنّا نرى صدور الوضع منهم كثيراً، والحال أنّهم لا يدركون هذا المعنى الدقيق، وأنّه من قبيل وضع العَلَم على رأس الفرسخ، غاية الأمر أنّ الوضع فيه حقيقي وفي المقام اعتباري. ومن الواضح أنّه لا يكاد يمكن أن يكون الوضع أمراً يغفل عنه الخواص فضلاً عن العوام.

وثانياً: أنّ وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقي كوضع العَلَم على رأس الفرسخ، والوجه في ذلك: هو أنّ وضع العلم يتقوّم بثلاثة أركان:

الركن الأوّل: الموضوع وهو العَلَم.

الركن الثاني: الموضوع عليه وهو ذات المكان.

الركن الثالث: الموضوع له وهو الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ.

وهذا بخلاف الوضع في باب الألفاظ فانّه يتقوّم بركنين:

الأوّل: الموضوع وهو اللفظ.

الثاني: الموضوع له وهو دلالته على معناه، ولا يحتاج إلى شيء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه، وإطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهرة فلا أقل من أنّه لم يعهد في الاطلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة، مع أنّ لازم ما أفاده (قدس سره) هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه.

ويتلخص نتيجة ما ذكرناه إلى الآن في خطوط ثلاثة:

الخط الأوّل: بطلان الدلالة الذاتية وأنّها وضعية محضة.

الخط الثاني: فساد كون حقيقة الوضع حقيقة واقعية.

الخط الثالث: بطلان تفسير الوضع بكل واحد من التفسيرات الثلاثة المتقدمة، فالنتيجة على ضوئها هي أنّ حقيقة الوضع ليست إلّا عبارة عن التعهّد والالتزام النفساني، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: يرشد إلى ذلك الغرض الباعث على الوضع، بل الرجوع إلى الوجدان والتأمل فيه أقوى شاهد عليه، وبيان ذلك: أنّ الانسان بما أنّه مدني بالطبع يحتاج في تنظيم حياته المادية والمعنوية، إلى آلات يبرز بها مقاصده وأغراضه ويتفاهم بها وقت الحاجة، ولمّا لم يمكن أن تكون تلك الآلة الاشارة أو نحوها لعدم وفائها بالمحسوسات فضلاً عن المعقولات، فلا محالة تكون هي الألفاظ التي يستعملها في إبراز مراداته من المحسوسات والمعقولات، وهي وافية بها، ومن هنا خصّ (تبارك وتعالى) الإنسان بنعمة البيان بقوله عزّ من قائل: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾(١).

ومن هنا ـ أي من أنّ الغرض منه قصد التفهيم وإبراز المقاصد بها ـ ظهر أنّ حقيقة الوضع هي التعهد والتباني النفساني، فان قصد التفهيم لازم ذاتي للوضع بمعنى التعهد. وإن شئت قلت: إنّ العلقة الوضعية حينئذ تختص بصورة إرادة تفهيم المعنى لا مطلقاً، وعليه يترتب اختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية كما سيأتي بيانه مفصّلاً من هذه الجهة إن شاء الله تعالى.

وعلى ذلك فنقول: قد تبيّن أنّ حقيقة الوضع عبارة عن التعهد بابراز المعنى

---

(١) الرّحمٰن ٥٥: ٣ ـ ٤.

الذي تعلّق قصد المتكلم بتفهيمه بلفظ مخصوص، فكل واحد من أهل أيّ لغة متعهد في نفسه متى ما أراد تفهيم معنى خاص، أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً. مثلاً التزم كل واحد من أفراد الأُمّة العربية بأنّه متى ما قصد تفهيم جسم سيّال بارد بالطبع أن يجعل مبرزه لفظ الماء، ومتى قصد تفهيم معنى آخر أن يجعل مبرزه لفظاً آخر، وهكذا.

فهذا التعهد والتباني النفساني بابراز معنى خاص بلفظ مخصوص عند تعلق القصد بتفهيمه، ثابت في أذهان أهل كل لغة بالاضافة إلى ألفاظها ومعانيها بنحو القوّة، ومتعلق هذا التعهد أمر اختياري وهو التكلم بلفظ مخصوص عند قصد تفهيم معنى خاص.

ثمّ إنّ ذلك ثابت بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له بنحو القضيّة الحقيقية. نعم، في مرحلة الاستعمال يوجد المستعمل فرداً منه في استعمال، وفرداً آخر منه في استعمال آخر، وهكذا.

وبهذا يندفع إشكال الدور الذي قد يتوهم هنا، بتقريب أنّ تعهد ذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى، يتوقف على العلم بأنّه وضع له، فلو فرض أنّ الوضع عبارة عن ذلك التعهد لدار.

وتوضيح **الاندفاع**: أنّ ما يتوقف على العلم بالوضع إنّما هو التعهد الشخصي الفعلي الثابت في مرحلة الاستعمال، دون التعهد الكلي النفساني المتعلق بذكر طبيعي اللفظ عند إرادة تفهيم طبيعي المعنى بنحو القضيّة الحقيقية، وقد عرفت أنّ حقيقة الوضع عبارة عن ذلك التعهد، ومن الظاهر أنّه لا يتوقف على شيء، فظهر أنّ منشأ التوهم خلط المتوهم بين التعهد في مرحلة الاستعمال والتعهد في مرحلة الوضع، والذي يتوقف على الثاني هو الأوّل دونه.

وبتعبير آخر: أنّ حال الألفاظ حال الاشارت الخارجية، فكما قد يقصد

بها إبراز المعنى الذي تعلّق القصد بتفهيمه مثل ما إذا قصد إخفاء أمر عن الحاضرين في المجلس، أو قصد تصديق شخص، أو غير ذلك فيجعل مبرزه الاشارة باليد أو بالعين أو بالرأس، فكذلك الألفاظ فانّه يبرز بها أيضاً المعاني التي يقصد تفهيمها، فلا فرق بينهما من هذه الناحية. نعم، فرق بينهما من ناحية أُخرى وهي أنّ الاشارة على نسق واحد في جميع اللغات والألسنة دون الألفاظ.

وعلى ضوء هذا البيان تبين أنّ كل مستعمل واضع حقيقة، فانّ تعهد كل شخص فعل اختياري له، فيستحيل أن يتعهد شخص آخر تعهده في ذمته، لعدم كونه تحت اختياره وقدرته. نعم، يمكن أن يكون شخص واحد وكيلاً من قبل طائفة في وضع لغاتهم ابتداءً لمعانيها فيضعها بازائها ـ يعني يجعلها مستعدة لابرازها عند قصد تفهيمها ـ ويتعهد بذلك، ثمّ إنّهم تبعاً له يتعهدون على طبق تعهداته. أو يضع لغاتهم بلا توكيل من قبلهم بل فضولياً ولكنّهم بعد ذلك يتبعونه في ذلك ويتبانون على وفق تبانيه والتزاماته، ومع هذا فهم واضعون حقيقة.

ومن هنا لا فرق بين الطبقات السابقة واللّاحقة، غاية الأمر أنّ الطبقات اللّاحقة تتبعها في ذلك، بمعنى أنّهم يتعهدون على وفق تعهداتهم وتبانيهم، وقد تتعهد الطبقات اللّاحقة تعهدات أُخرى ابتدائية بالنسبة إلى المعاني التي يحتاجون إلى تفهيمها في أعصارهم، وقد سبق أنّ الوضع تدريجي الحصول فيزيد تبعاً لزيادة الحاجة في كل قرن وزمن.

ومن ذلك تبين ملاك أنّ كل مستعمل واضع حقيقة. وأمّا إطلاق الواضع على الجاعل الأوّل دون غيره فلأسبقيته في الوضع، لا لأجل أنّه واضع في الحقيقة دون غيره.

ولكن ربّما يشكل بأنّ التعهد والالتزام حسب ما ارتكز في الأذهان، أمر

متأخر عن الوضع ومعلول له، فانّ العلم بالوضع يوجب تعهد العالم به بابراز المعنى عند قصد تفهيمه بمبرز مخصوص لا أنّه عينه، ومن هنا لا يصح إطلاق الواضع على غير الجاعل الأوّل، فلو كان معنى الوضع ذلك التعهد والالتزام النفساني لصحّ إطلاقه على كل مستعمل من دون عناية، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

والجواب عنه أن يقال: إنّه لو أُريد بتأخر التعهد عن الوضع تعهد المتصدي الأوّل للوضع فذاك غير صحيح، وذلك لأنّ تعهّده غير مسبوق بشيء ما عدا تصوّر اللفظ والمعنى، ومن الواضح أنّ ذلك التصور ليس هو الوضع بل هو من مقدماته، ولذا لا بدّ منه في مقام الوضع بأيّ معنى من المعاني فسّر، وعليه فنقول: إنّ المتصدي الأوّل له بعد تصور معنى خاص ولفظ مخصوص، يتعهد في نفسه بأنّه متى قصد تفهيمه، أن يجعل مبرزه ذلك اللفظ ثمّ يبرز ذلك التعهد بقوله: وضعت، أو نحوه في الخارج.

وممّا يدلنا على ذلك بوضوح: وضع الأعلام الشخصية، فان كل شخص إذا راجع وجدانه ظهر له أنّه إذا أراد أن يضع اسماً لولده مثلاً يتصوّر أوّلاً ذات ولده، وثانياً لفظاً يناسبه، ثمّ يتعهد في نفسه بأنّه متى قصد تفهيمه يتكلم بذلك اللفظ، وليس هاهنا شيء آخر ما عدا ذلك.

وإن أُريد به تعهد غيره من المستعملين، فالأمر وإن كان كذلك ـ يعني أنّ تعهدهم وإن كان مسبوقاً بتعهده ـ إلّا أنّه لا يمنع عن كونهم واضعين حقيقة، ضرورة أنّ تعهد كل أحد لمّا كان فعلاً اختيارياً له، يستحيل أن يصدر من غيره، غاية الأمر التعهد من الواضع الأوّل تعهد ابتدائي غير مسبوق بشيء، ومن غيره ثانوي، ولأجله ينصرف لفظ الواضع إلى الجاعل الأوّل.

وعلى هذه الالتزامات والتعهدات قد استقرّت السيرة العقلائية في مقام

الاحتجاج واللجاج، فيحتجّ العقلاء بعضهم على بعض بمخالفته التزامه، ويؤاخذونه عليها، وكذلك الموالي والعبيد، فلو أن أحداً خالف التزامه ولم يعمل على طبق ظهور كلام مولاه، يحتجّ المولى عليه بمخالفته التزامه ويعاقب عليها ولا عذر له في ذلك، ولو عمل على طبق ظهوره فله حجة يحتجّ بها على مولاه، وهكذا. وعلى الجملة: أنّ أنظمة الكون كلّها من المادية والمعنوية تدور مدار الجري على وفق هذه الالتزامات، ولولاه لاختلّت.

فبالنتيجة: أنّ مذهبنا هذا ينحل إلى نقطتين:

النقطة الأُولى: أنّ كل متكلم واضع حقيقة، وتلك نتيجة ضرورية لمسلكنا: أنّ حقيقة الوضع التعهد والالتزام النفساني.

النقطة الثانية: أنّ العلقة الوضعية مختصّة بصورة خاصّة، وهي ما إذا قصد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ، وهي أيضاً نتيجة حتمية للقول بالتعهد، بل وفي الحقيقة هذه هي النقطة الرئيسية لمسلكنا هذا، فانّ عليها تترتب نتائج ستأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأمّا ما ربّما يتوهم هنا من أنّ العلقة الوضعية لو لم تكن بين الألفاظ والمعاني على وجه الاطلاق فلا يتبادر شيء من المعاني منها فيما إذا صدرت عن شخص بلا قصد التفهيم، أو عن شخص بلا شعور واختيار، فضلاً عمّا إذا صدرت عن اصطكاك جسم بجسم آخر، مع أنّه لا شبهة في تبادر المعنى منها وانتقال الذهن إليه في جميع هذه الصور، **فمدفوع**: بأنّ تبادر المعنى فيها وانسباقه إلى الذهن غير مستند إلى العلقة الوضعية، بل إنّما هو من جهة الأُنس الحاصل بينهما بكثرة الاستعمال أو بغيرها، وذلك لأنّ الوضع حيث كان فعلاً اختيارياً فصدوره من الواضع الحكيم في أمثال هذه الموارد التي لا يترتب على الوضع فيها أيّ أثر وغرض داع إليه، يصبح لغواً وعبثاً.

ثمّ إنّ الوضع بذلك المعنى الذي ذكرناه، موافق لمعناه اللغوي أيضاً، فانّه في اللغة بمعنى الجعل والاقرار، ومنه وضع اللفظ، ومنه وضع القوانين في الحكومات الشرعية والعرفية، فانّه بمعنى التزام تلك الحكومة بتنفيذها في الأُمّة. كما أنّه بذلك المعنى أيضاً يصحّ تقسيمه إلى التعييني والتعيّني، باعتبار أنّ التعهد والالتزام المزبور إن كان ابتدائياً فهو وضع تعييني، وإن كان ناشئاً عن كثرة الاستعمال فهو وضع تعيّني، وعليه فيصح تعريفه بتخصيص شيء بشيء وتعيينه بإزائه أيضاً.

هذا كلّه في بيان الأقوال في حقيقة الوضع وقد عرفت المختار من بينها.

[أقسام الوضع]

وأمّا الجهة الرابعة: فملخص الكلام فيها: أنّ الوضع لما كان فعلاً اختيارياً للواضع بأيّ معنى من المعاني فسّر، توقف تحققه على تصور اللفظ والمعنى، وعليه فالكلام يقع في مقامين: الأوّل: في ناحية المعنى. والثاني: في ناحية اللفظ.

أمّا المقام الأوّل: فالكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الأُولى: في الوضع العام والموضوع له العام، وهو أن يتصور الواضع المعنى الكلّي حين الوضع فيضع اللفظ بازائه، سواء كان تصوره بالكنه والحقيقة، كما إذا تصور الانسان مثلاً بحدّه التام، أم كان ذلك بالوجه والعنوان كما إذا تصوره بحدّه الناقص، أو بالعنوان المعرّف والمشير من دون دخل لذاك العنوان فيه، نظير بعض العناوين المأخوذ في موضوع القضيّة لأجل الاشارة إلى ما هو الموضوع فيها حقيقة، بدون دخل له فيه أصلاً. فالوضع العام والموضوع له العام من قبيل القضية الطبيعية كقولنا: الانسان نوع، فكما أنّ المحمول فيها

ثابت للطبيعي بما هو، فكذلك الوضع هنا أي لطبيعي المعنى الجامع.

الجهة الثانية: في الوضع الخاص والموضوع له الخاص، وهو أن يتصور الواضع حين إرادته الوضع معنى خاصاً وجزئياً حقيقياً فيضع اللفظ بإزاء ذلك الخاص كوضع الأعلام الشخصية، سواء كان تصوره بالكنه أم كان بالوجه والعنوان، لكفاية تصور الشيء بوجهٍ ما في وضع لفظ بازائه، ولا يلزم تصوره بكنهه وحقيقته، فقضيّة الوضع الخاص والموضوع له الخاص كالقضيّة الشخصية التي ثبت الحكم فيها لأشخاص معيّنين.

الجهة الثالثة: في الوضع العام والموضوع له الخاص، وهو أن يلاحظ الواضع حين الوضع معنى عاماً يكون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصاديقه، بحيث يكون تصوره تصوراً لها بوجه فيضع اللفظ بازاء الأفراد والمصاديق. فهذا هو الوضع العام والموضوع له الخاص، وحاله كحال القضيّة الحقيقية.

وقد **يتوهّم** أنّ ذلك غير معقول، بتقريب أنّ أيّ مفهوم جزئياً كان أو كلياً لا يحكي إلّا عن نفسه، فيستحيل أن يحكي مفهوم عن مفهوم آخر، فكما لا يعقل أن يحكي المفهوم الخاص بما هو خاص عن مفهوم عام أو خاص آخر، فكذلك لا يعقل أن يحكي المفهوم العام بما هو، عن مفهوم خاص أو عام آخر، بداهة أنّ لحاظ كل مفهوم وتصوره عين إراءة شخصه لا إراءة شيء آخر به، فكيف يكون معرّفة لغيره بوجه، وعليه فلا يمكن الوضع العام والموضوع له الخاص.

والجواب عنه: أنّ المفهوم في الجملة بما هو، سواء كان عاماً أو خاصاً، وإن كان لا يحكي في مقام اللحاظ إلّا عن نفسه، إلّا أنّ تصور بعض المفاهيم الكلية يوجب تصور أفراده ومصاديقه بوجه.

وتفصيل ذلك: هو أنّ المفاهيم الكلية المتأصلة كمفاهيم الجواهر والأعراض

كالحيوان والإنسان والبياض والسواد ونحو ذلك، لا تحكي في مقام اللحاظ والتصور إلّا عن أنفسها، وهي الجهة الجامعة بين الأفراد والمصاديق، وكذلك بعض المفاهيم الانتزاعية كالوجوب والامكان والامتناع والأبيض والأسود وما شاكلها، فان عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات.

وأمّا العناوين الكلية التي تنتزع من الأفراد والخصوصيات الخارجية كمفهوم الشخص والفرد والمصداق، فهي تحكي في مقام اللحاظ عن الأفراد والمصاديق بوجه وعلى نحو الإجمال، فانّها وجه لها وتصوّرها في نفسها تصوّر لها بوجه وعنوان.

وبتعبير آخر: أنّ مرآتيتها للأفراد والأشخاص ذاتية لها، فتصوّرها لا محالة تصوّر لها إجمالاً بلا إعمال عناية في البين، فإذا تصوّرنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الانسان مثلاً فقد تصوّرنا جميع أفراده بوجه، ومن ثمّ جاز الحكم عليها في القضية الحقيقة، فلو لم يحك المفهوم عن أفراده لاستحال الحكم عليها مطلقاً، مع أنّ الاستحالة واضحة البطلان.

الجهة الرابعة: في الوضع الخاص والموضوع له العام، وهو أن يتصور الواضع حين إرادة الوضع معنى خاصاً ـ أي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين ـ فيضع اللفظ بازاء معنى كلّي.

ولكن على ضوء ما ذكرناه في الجهة الثالثة، قد تبيّن عدم إمكان ذلك، فان مفهوم الخاص مهما كان، لا يحكي بما هو خاص عن مفهوم عام أو عن خاص آخر، ضرورة أنّ تصور مفهوم الخاص بما هو، تصور نفسه وإراءة شخصه، فيستحيل أن يكون تصوراً لغيره بوجه، بل لحاظ كل مفهوم لحاظ نفسه، وهو هو لا هو وغيره.

وعلى الجملة: أنّ الخاص بما هو لا يكون وجهاً وعنواناً للعام ليكون

تصوره تصوراً له بوجه، وهذا بخلاف مفهوم العام كمفهوم الشـخص والفـرد والمصداق فانّه وجه وعنوان للأفراد والمصاديق ولحاظه لحاظ لها بوجه، ومن هنا قلنا بامكان الوضع العام والموضوع له الخاص، وأمّا الخاص فلمّا لم يكن كذلك فلا يمكن الوضع الخاص والموضوع له العام.

وقد يتوهّم إمكان ذلك، أي الوضع الخاص والموضوع له العام، فيما إذا رأى شبحاً من بعيد وتيقن أنّه حيوان ولكن لم يعلم أنّه من أيّ نوع من أنواعه أو أيّ صنف من أصنافه، فان له حينئذ أن يتصور ذلك الشبح الذي هو جزئي حقيقي ويضع اللفظ بازاء معنى كلّي منطبق عليه وعلى غيره من الأفراد، فهذا من الوضع الخاص والموضوع له العام.

إلّا أنّه توهم فاسد، وذلك لأنّه قد يتصور ذلك الشبح بعنوان أنّه جزئي ومعنى خاص فيضع اللفظ بازاء واقعه ـ الشبح ـ، وقد يتصور ذلك بـعنوان الكلّي المنطبق عليه وعلى غيره فيضع اللفظ بازاء معنونه ولا ثالث له، فهو على الأوّل من الوضع الخاص والموضوع له الخاص، وعلى الثاني من الوضع العام والموضوع له العام أو الخاص كما لا يخفى.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه لحدّ الآن هي: أنّ الممكن من أقسام الوضع ثلاثة وهي: الوضع العام والموضوع له العام، الوضع الخاص والموضوع له الخاص، الوضع العام والموضوع له الخاص. وأمّا القسم الرابع منها وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فقد عرفت أنّه غير ممكن.

ثمّ إنّ المعنى الموضوع له سواء كان عاماً أو خاصاً إنّما يكون من المفاهيم القابلة في نفسها للحضور في ذهن السامع في مرحلة التخاطب، فالألفاظ كما لم توضع للموجودات الخارجية لأنّها غير قابلة للحضور في الأذهان، كذلك لم توضع للموجودات الذهنية، فانّ الموجود الذهني غير قـابل لوجـود ذهـني

آخر، بل هي موضوعة لذوات المعاني غير الآبية عن قبول نحوين من الوجود في نفسها، وتلك المعاني تتصف بالسعة وبالضيق لا بنفسها بل باعتبار الانطباق والصدق الخارجي. وبهذا اللحاظ كان تقسيم الموضوع له إلى العام تارة وإلى الخاص تارة أُخرى، أي بلحاظ الانطباق على ما في الخارج لا في نفسه. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

وأمّا **الكلام في المقام الثاني** وهو تصور اللفظ: فالواضع حين إرادة الوضع إمّا أن يلاحظ اللفظ بمادته وهيئته كما في أسماء الأجناس وأعلام الأشخاص، وإمّا أن يلاحظ المادة فقط كما في مواد المشتقات، وإمّا أن يلاحظ الهيئة كذلك كما في هيئات المشتقات وهيئات الجمل الناقصة والتامّة. فالوضع في الأوّل والثاني شخصي، وفي الثالث نوعي.

ثمّ إنّ ملاك شخصية الوضع هو لحاظ الواضع شخص اللفظ بوحدته الطبيعية وشخصيته الذاتية التي امتاز بها في ذاته عما عداه، وملاك نوعية الوضع هو لحاظ الواضع اللفظ بجامع عنواني كهيئة الفاعل مثلاً، لا بشخصه وبوحدته الذاتية. وبهذا ظهر ملاك الشخصية والنوعية في الطوائف الثلاث:

أمّا الطائفة الأُولى، فلأنّ الواضع لم يلحظ فيها في مقام الوضع إلّا شخص اللفظ بوحدته الطبيعية وشخصيته الممتازة، فالموضوع هو ذلك اللفظ الملحوظ كذلك، سواء كان الموضوع له معنى عاماً أو خاصاً، وكذا الحال في الطائفة الثانية.

وأمّا الطائفة الثالثة، فلمّا كانت الهيئة مندمجة في المادة غاية الاندماج، فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن المادة، إذ لا وجود لها بدونها في الوجود الذهني فضلاً عن الوجود العيني، فتجريدها عن المواد لا يمكن حتى في مقام اللحاظ، فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولك: كل ما كان

على هيئة الفاعل، لا بشخصيتها الذاتية، وهذا معنى نوعية الوضع.

[المعنى الحرفي]

وأمّا الكلام في الجهة الرابعة من حيث مرحلة الاثبات والوقوع، فيقع في الأقسام الثلاثة من الوضع، وهي الأقسام الممكنة: من الوضع العام والموضوع له العام، والوضع الخاص والموضوع له الخاص، والوضع العام والموضوع له الخاص. وأمّا القسم الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام، فحيث إنّه غير ممكن، فلا تصل النوبة إلى البحث عنه في مرحلة الإثبات، لأنه متفرع على إمكانه.

وعلى ذلك فنقول: لا شبهة في وقوع الوضع العام والموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس، كما أنّه لا شبهة في وقوع الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الأعلام الشخصية، وإنّما الكلام والإشكال في وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص، فذهب جماعة إلى أنّ وضع الحروف وما يشبهها منه، أي من الوضع العام والموضوع له الخاص(١) ولكن أنكره جماعة آخرون منهم المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)(٢).

وتحقيق الكلام في المقام يتوقف أوّلاً على تحقيق المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية، ثمّ التكلم في أنّ الموضوع له فيها كوضعها عام أو أنّه خاص، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في تحقيق المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية وبيان المراد من عدم استقلالها.

---

(١) نسبه صاحب الحاشية: ٣١ السطر ١٣ إلى أكثر المتأخرين.

(٢) كفاية الأُصول: ١٠.

المقام الثاني: في تحقيق أنّ معناها الموضوع له عام أو خاص.

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فقد اختلفوا فيها على أقوال:

القول الأوّل: ما نسب إلى المحقق الرضي (قدس سره)[١] وتبعه فيه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[٢] من أنّ المعنى الحرفي والاسمي متّحدان بالذات والحقيقة ومختلفان باللحاظ والاعتبار، فكلمة (ابتداء) وكلمة (من) مشتركتان في طبيعة معنى واحد، ولا امتياز لاحداهما على الأُخرى إلّا في أنّ اللحاظ في مرحلة الاستعمال في الأسماء استقلالي، وفي الحروف آلي.

وقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أنّ الاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى، فالمعنى في نفسه لا يتصف بأنّه مستقل ولا بأنّه غير مستقل، بل هما من توابع الاستعمال وشؤونه.

واستدلّ على عدم إمكان أخذ اللحاظ الآلي كاللحاظ الاستقلالي لا في المعنى الموضوع له ولا في المستعمل فيه بوجوه:

الوجه الأوّل: ما توضيحه: أنّ لحاظ المعنى في مقام الاستعمال ممّا لابدّ منه، وعليه فلا يخلو الحال من أن يكون هذا اللحاظ عين اللحاظ المأخوذ في المعنى الموضوع له، أو يكون غيره، فعلى الأوّل يلزم تقدّم الشيء على نفسه والثاني خلاف الوجدان والضرورة، إذ ليس في مقام الاستعمال إلّا لحاظ واحد. على أنّ الملحوظ بما هو ملحوظ غير قابل لتعلق لحاظ آخر به، فانّ القابل لطروء الوجود الذهني إنّما هو نفس المعنى وذاته، والموجود لا يقبل وجوداً آخر.

---

(١) شرح الكافية ١: ١٠.

(٢) كفاية الأُصول: ١١.

الوجه الثاني: أنّ أخذ اللحاظ الآلي فيما وضعت له الحروف يلزمه أخذ اللحاظ الاستقلالي فيما وضعت له الأسماء، فكيف يمكن التفرقة بينهما بأنّ الموضوع له في الحروف جزئي وفي الأسماء كلّي.

الوجه الثالث: أنّه يلزمه عدم صحّة الحمل وعدم إمكان الامتثال بدون تجريد الموضوع والمحمول عن التقييد بالوجود الذهني، لعدم انطباق ما في الذهن على ما في العين.

فتحصّل: أنّ المعنى الحرفي وإن كان لابدّ من لحاظه آلياً، كما أنّ المعنى الاسمي لابدّ من لحاظه استقلالاً، إلّا أنّ ذلك لم ينشأ من أخذهما في الموضوع له، بل منشأ ذلك هو اشتراط الواضع ذلك في مرحلة الاستعمال، لا بمعنى أنّه اشترط ذلك على حذو الشرائط في العقود والايقاعات فانّه لا يرجع في المقام إلى معنى محصل.

أمّا أوّلاً: فلعدم الدليل عليه، وعلى فرض تسليمه فلا دليل على وجوب اتباعه ما لم يرجع إلى قيد الموضوع أو الموضوع له.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو ثبت هذا الاشتراط ولزوم اتباعه لم يستلزم ذلك استهجان استعمال الحرف موضع الاسم وبالعكس، بل غاية الأمر أنّ مخالفة الشرط توجب استحقاق المؤاخذة، وإلّا فالعلقة الوضعية على هذا غير مختصة بحالة دون أُخرى، بل المراد بالاشتراط أنّ العلقة الوضعية في الحروف والأدوات مختصّة بحالة مخصوصة، وهي ما إذا لاحظ المتكلم المعنى الموضوع له في مرحلة الاستعمال آلياً، وفي الأسماء بحالة أُخرى، وهي ما إذا لاحظ المعنى في تلك المرحلة استقلالاً.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الوضع لما كان فعلاً اختيارياً للواضع فله تخصيصه بأيّ خصوصية شاء، فيخصص العلقة الوضعية في الحروف بحالة وفي الأسماء

بحالة أُخرى، بل له ذلك في شيء واحد بجعله علامة لارادة أمرين أو أُمور من جهة اختلاف حالاته وطوارئه، كما إذا فرض أنّ السيِّد قد تبانى مع عبده أنّه إذا وضع العمامة عن رأسه في وقت كذا فهو علامة لارادته أمر كذا، وإذا وضعها عنه في الوقت الفلاني فهو علامة لارادته الأمر الفلاني. ومن ثمة كانت الآلية والاستقلالية خارجتين عن حريم المعنى وليستا من مقوّماته وقيوده، بل من قيود العلقة الوضعية ومقوّماتها، فلذا كان استعمال كل واحد من الحرف والاسم في موضع الآخر بلا علقة وضعية، وإن كان طبيعي المعنى واحداً فيهما كما عرفت، ولأجله لا يصحّ ذلك الاستعمال.

وبتعبير واضح: أنّ القيد تارة من الجهات الراجعة إلى اللفظ، وأُخرى من الجهات الراجعة إلى المعنى، وثالثة من الجهات الراجعة إلى الوضع نفسه.

أمّا على الأوّل: فيختلف اللفظ باختلافه، كالحركات والسكنات والتقدم والتأخّر بحسب الحروف الأصلية الممتازة بالذات عمّا عداها أو بالترتيب، ـ مثلاً ـ كلمة (بر) تختلف باختلاف الحركات والسكنات: (بِر) بالكسر و(بُر) بالضم و(بَر) بالفتح، فللكلمة الأُولى معنى وللثانية معنى آخر وللثالثة معنى ثالث، مع أنّه لا تفاوت فيها بحسب حروفها الأصلية أصلاً. وكلمة (علم) يختلف معناها بتقدم بعض حروفها الأصلية على بعضها الآخر وتأخره عنه كعمل أو لمع، وهكذا في بقية الموارد.

وأمّا على الثاني: فيختلف المعنى باختلافه فانّ هيئة القاعد مثلاً هيئة واحدة، ولكنّها مع ذلك تختلف باختلاف الخصوصيات والحالات الطارئة عليها، فإذا كانت مسبوقة بالقيام يطلق عليها لفظ قاعد، وإذا كانت مسبوقة بالاضطجاع يطلق عليها لفظ جالس، وهكذا في غير ذلك من الموارد.

وأمّا على الثالث: فتختلف العلقة الوضعية باختلافه كلحاظ الآلية

والاستقلالية، فانّها إذا قيّدت بالآلية تختلف عمّا إذا قيّدت بالاستقلالية، وحينئذ فلمّا كانت العلقة مختصّة في الحروف بما إذا قصد المعنى آلة وفي الأسماء بما إذا قصد المعنى استقلالاً، فمن الواضح أنّها تكون في الحروف والأدوات غير ما هي في الأسماء، فتختص في كل واحدة منها بحالة تضاد الحالة الأُخرى. ومن هنا قال (قدس سره) في مبحث المشتق: إنّ استعمال لفظ (الابتداء) في موضع كلمة (من) ليس استعمالاً في غير الموضوع له، بل هو استعمال فيه ولكنّه من دون علقة وضعية [١].

فبالنتيجة: أنّ ذلك القول ينحل إلى نقطتين:

النقطة الأُولى: هي نقطة الاشتراك، وهي أنّ الحروف والأسماء مشتركتان في طبيعي معنى واحد، فالاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى، فالمعنى في نفسه لا مستقل ولا غير مستقل.

النقطة الثانية: هي نقطة الامتياز، وهي أنّ ملاك الحرفية ملاحظة المعنى آلة، وملاك الاسمية ملاحظة المعنى استقلالاً فبذلك يمتاز أحدهما عن الآخر.

هذا، ولكن يرد على النقطة الأُولى: أنّ لازمها صحّة استعمال كل من الاسم والحرف في موضع الآخر مع أنّه من أفحش الأغلاط، والوجه في ذلك: هو أنّ استعمال اللفظ في معنى غير المعنى الموضوع له إذا جاز من جهة العلقة الخارجية والمناسبة الأجنبية مع فرض انتفاء العلقة الوضعية بينه وبين ذلك المعنى، كان مقتضاه الحكم بالصحّة بطريق أولى إذا كانت العلقة ذاتية وداخلية، ضرورة أنّه كيف يمكن الحكم بصحّة الاستعمال إذا كانت المناسبة خارجية والعناية أجنبية، وبعدم صحّته إذا كانت داخلية وذاتية.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٢.

وإن شئت فقل: إنّ القدر الجامع بين هذا الاستعمال ـ أي استعمال الحرف في موضع الاسم وبالعكس ـ وبين استعمال اللفظ في المعنى المجازي، هو انتفاء العلقة الوضعية في كليهما معاً، ولكن لذاك الاستعمال مزيّة بها يمتاز ويتفوّق على ذلك الاستعمال، وهي أنّ الاستعمال هنا استعمال في المعنى الموضوع له، لفرض اشتراكهما في طبيعي معنى واحد ذاتاً، وهذا بخلاف ذلك الاستعمال فانّه استعمال في غير المعنى الموضوع له بعناية من العنايات الخارجية، فإذا صحّ ذلك فكيف لا يصحّ هذا، مع أنّه من الغلط الواضح، بل لو تكلم به شخص لرمي بالسفه والجنون.

وعلى ضوء بياننا هذا يتّضح لك جلياً أنّ المعنى الحرفي والاسمي ليسا بمتحدين ذاتاً ولا اشتراك لهما في طبيعي معنى واحد، بل هما متباينان بالذات والحقيقة، فانّ هذا هو الموافق للوجدان الصحيح، ولأجله لا يصحّ استعمال أحدهما في موضع الآخر.

ويرد على النقطة الثانية: أنّ لازمها صيرورة جملة من الأسماء حروفاً، لمكان ملاك الحرفية فيها وهو لحاظها آلة ومرآة، كالتبين المأخوذ غاية لجواز الأكل والشرب في قوله تعالى: **﴿وَكُلُوا وَٱشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ ...﴾** الآية[1] فانّه قد اُخذ مرآة وطريقاً إلى طلوع الفجر، من دون أن يكون له دخل في حرمة الأكل والشرب وعدمها، فبذلك يعلم أنّ كون الكلمة من الحروف لا يدور على لحاظه آلياً.

وبتعبير آخر: إذا كان الملاك في كون المعنى حرفياً تارة واسمياً اُخرى هو اللحاظ الآلي والاستقلالي وكان المعنى بحد ذاته لا مستقلاً ولا غير مستقل،

---

(١) البقرة ٢: ١٨٧.

فكل ما كان النظر إليه آلياً فهو معنى حرفي فيلزم محذور صيرورة جملة من الأسماء حروفاً، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ ما هو المشهور من أنّ المعنى الحرفي ملحوظ آلة لا أصل له، وذلك لأنّه لا فرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي في ذلك، إذ كما أنّ اللحاظ الاستقلالي والقصد الأوّلي يتعلقان بالمعنى الاسمي في مرحلة الاستعمال كذلك قد يتعلقان بالمعنى الحرفي فانّه هو المقصود بالافادة في كثير من الموارد، وذلك كما إذا كان ذات الموضوع والمحمول معلومين عند شخص ولكنّه كان جاهلاً بخصوصيتها فسأل عنها فأُجيب على طبق سؤاله، فهو والمجيب إنّما ينظران إلى هذه الخصوصية نظرة استقلالية.

مثلاً إذا كان مجيء زيد معلوماً ولكن كانت كيفية مجيئه مجهولة عند أحد فلم يعلم أنّه جاء مع غيره أو جاء وحده فسأل عنها، فقيل إنّه جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال والملحوظ كذلك في الافادة والاستفادة في مثل ذلك إنّما هو هذه الخصوصية التي هي من المعاني الحرفية، دون المفهوم الاسمي فانّه معلوم، بل إنّ الغالب في موارد الافادة والاستفادة عند العرف النظر الاستقلالي والقصد الأوّلي بافادة الخصوصيات والكيفيات المتعلقات بالمفاهيم الاسمية.

القول الثاني: أنّ الحروف لم توضع لمعنى وإنّما وضعت لتكون علامة على كيفية إرادة مدخولاتها، نظير حركات الاعراب التي لم توضع لمعنى وإنّما وضعت لتكون قرينة على إرادة خصوصية من خصوصيات مدخولها من الفاعلية والمفعولية ونحوهما. فكما أنّ كل واحد من حركات الاعراب يفيد خصوصية متعلقة بمدخوله، فانّ الفتحة تفيد خصوصية في مدخولها، والكسرة تفيد خصوصية أُخرى فيه، والضمّة تفيد خصوصية ثالثة فيه، فكذلك كل واحد من الحروف، فانّ كلمة في تفيد إرادة خصوصية في مدخولها غير ما تفيده كلمة على من

الخصوصية وهكذا، من دون أن تكون لها معانٍ مخصوصة قد وضعت بازائها[١].

ولكن **هذا القول** لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنّ الخصوصيات التي دلّت عليها الحروف والأدوات هي بعينها المعاني التي وضعت الحروف بازائها، إذ المفروض أنّ تلك المعاني ليست ممّا تدلّ عليه الأسماء، لعدم كونها مأخوذة في مفاهيمها، فانحصر أن يكون الدال عليها هو الحروف، ومن الواضح أنّ دلالتها عليها ليست إلّا من جهة وضعها بازائها، وعليه فلا معنى للقول بأنّها لم توضع لمعنى وإنّما وضعت لكذا، بل هذا يشبه الجمع بين المتناقضين. وعلى كل حال فبطلان هذا القول من الواضحات الأوّلية. ومنه ظهر حال المقيس عليه وهو حركات الاعراب بلا زيادة ونقيصة.

القول الثالث: ما اختاره جماعة من المحققين (قدس سرهم) وهو أنّ المعاني الحرفية والمفاهيم الاسمية متباينتان بالذات والحقيقة، ولكنّهم اختلفوا في كيفية هذا التباين وما به الامتياز.

فقد ذهب شيخنا الأُستاذ (قدس سره) إلى التباين بينهما بالايجادية والاخطارية بمعنى أنّ المفاهيم الاسمية بأجمعها مفاهيم إخطارية ومتقررة في عالم المفهومية ومستقلة بحد ذاتها وهويتها في ذلك العالم، والمعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية بأجمعها معان إيجادية في الكلام ولا تقرر لها في عالم المفهومية ولا استقلال بذاتها وحقيقتها.

وبيان ذلك: أنّ الموجودات في عالم الذهن كالموجودات في عالم العين، فكما أنّ الموجودات في عالم العين على نوعين:

أحدهما: ما يكون له وجود مستقل بحد ذاته في ذلك العالم، كالجواهر

---

(١) تشريح الأُصول: ٤٠.

بأنواعها من النفس والعقل والصورة والمادة والجسم، ولذا قالوا: إنّ وجودها في نفسه لنفسه يعني لا يحتاج إلى موضوع محقق في الخارج.

وثانيهما: ما يكون له وجود غير مستقل كذلك في هذا العالم، بل هو متقوّم بالموضوع، كالمقولات التسع العرضية، فان وجوداتها متقوّمة بموضوعاتها، فلا يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع يتقوّم به، ولذا قالوا: إنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فكذلك الموجودات في عالم الذهن على نوعين:

أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود في عالم المفهومية والذهن، كمفاهيم الأسماء بجواهرها وأعراضها واعتبارياتها وانتزاعياتها، فان مثل مفهوم الانسان والسواد والبياض وغيرها من المفاهيم المستقلة ذاتاً، فانّها تحضر في الذهن بلا حاجة إلى أيّة معونة خارجية، سواء كانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن، بل لو فرضنا فرضاً أنّه لم يكن في العالم مفهوم ما عدا مفهوم واحد مثلاً، لما كان هناك ما يمنع من خطوره في الذهن، فظهر أنّ حال المفاهيم الاسمية في عالم المفهوم والذهن حال الجواهر في عالم العين والخارج.

وثانيهما: ما لا استقلال له في ذلك العالم، بل هو متقوّم بالغير كمعاني الحروف والأدوات، فانّها بحد ذاتها وأنفسها متقوّمة بالغير ومتدلية بها، بحيث لا استقلال لها في أيّ وعاء من الأوعية التي فرض وجودها فيه لنقصان في ذاتها، فعدم الاستقلالية من ناحية ذلك النقصان لا من ناحية اللحاظ فقط، فلذا لا تخطر في الذهن عند التكلم بها وحدها ـ أي من دون التكلم بمتعلقاتها ـ فلو أُطلق كلمة (في) وحدها ـ أي من دون ذكر متعلقها ـ فلا يخطر منها شيء في الذهن.

فتبيّن: أنّ حال المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية في عالم المفهوم، حال المقولات التسع العرضية في عالم العين.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد اتّضح من ضوء هذا البيان أنّ المفاهيم الاسمية حيث إنّها كانت إخطارية ومتقررة ومستقلة في عالم المفهوم والمعنى، فيستحيل أن تكون الأسماء موجدة إيّاها في الكلام، ضرورة عدم إمكان كونها إيجادية بهذا المعنى، لما عرفت من أنّ معانيها تخطر في الذهن عند التكلم بها، سواء كانت مفردة أم كانت في ضمن تركيب كلامي، ولكن لمّا لم تكن بينها رابطة ذاتية توجب ربط بعضها ببعض، دعت الحاجة في مقام الإفادة والاستفادة إلى روابط تربط بعضها ببعضها الآخر، وليست تلك الروابط إلّا الحروف وتوابعها، فانّ شأنها إيجاد الربط بين مفهومين مستقلين، ولذا قلنا إنّ معانيها إيجادية محضة، نسبية كانت كحرف من وعلى وإلى ونحوها، أو غير نسبية كحرف النداء والتشبيه والتمني والترجي، فانّها في كلا القسمين موضوعة لإيجاد المعنى الربطي بين المفاهيم الاسمية في التراكيب الكلامية. مثلاً كلمة (في) موضوعة لإيجاد معنى ربطي بين الظرف والمظروف. وكلمة (على) موضوعة لإيجاد معنى ربطي بين المستعلي والمستعلى عليه. وكلمة (من) لإيجاده بين المبتدأ به والمبتدأ منه.

وبعبارة جامعة: أنّ كل واحد منها موضوع لايجاد معنى ربطي خاص في تركيب مخصوص، ولا واقع له سواه، فلولا وضع الحروف لم توجد رابطة بين أجزاء الكلام أبداً، بداهة أنّه لا رابطة بين مفهوم زيد ومفهوم الدار في أنفسهما، لأنّهما مفهومان متباينان بالذات، فلابدّ من رابط يربط أحدهما بالآخر، وليس ذلك إلّا كلمة (في) مثلاً التي هي الرابطة بينهما، كما أنّ كلمة (من) رابطة بين المبتدأ به والمبتدأ منه، وكلمة (على) رابطة بين المستعلي والمستعلى عليه، وهكذا.

وعلى الجملة: أنّ المعاني الحرفية بأجمعها معان إيجادية، وليس لها واقع في أيّ وعاء من الذهن والخارج وعالم الاعتبار ما عدا التراكيب الكلامية، ونظيرها

صيغ العقود والايقاعات بناءً على ما ذهب إليه المشهور فيها من أنّها آلات وأسباب لايجاد مسبباتها، كالملكية والزوجية والرقية ونحوها، ولكن الفرق بينها وبين المقام من ناحية أُخرى وهي أنّها بتوسط الاستعمال توجد مسبباتها في عالم الاعتبار فوعاؤها هو عالم الاعتبار، وأمّا الحروف فهي موجدة لمعانيها غير الاستقلالية في وعاء الاستعمال. على أنّ معاني صيغ العقود والايقاعات مستقلة في موطنها دون معاني الحروف، فالفرق إذن من جهتين:

الأُولى: أنّ المعاني الانشائية مستقلة في أنفسها دون المعاني الحرفية.

الثانية: أنّ معانيها موجودة في عالم الاعتبار، فوعاؤها ذلك العالم دون المعاني الحرفية، فان وعاءها عالم الاستعمال. وإلى ما ذكرناه من أنّ المعنى الحرفي إيجادي، أشارت الرواية المنسوبة إلى أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) وهي: «أنّ الحرف ما أوجد معنى في غيره»[1] وقال (قدس سره): إنّ هذا التعريف أجود تعريفات الباب من حيث اشتماله على أركان المعاني الحرفية كلّها.

وقد اتّضح ممّا قدّمناه: أنّ المعاني إمّا إخطارية مستقلة بحد ذاتها في عالم مفهوميتها، وإمّا إيجادية غير مستقلّة كذلك في ذلك العالم فلا ثالث لهما، فالاخطارية تلازم الاستقلالية بالذات، والايجادية تلازم عدمها كذلك، وعليه فحكمة الوضع دعت إلى وضع الأسماء للطائفة الأُولى من المعاني، ووضع الحروف والأدوات للطائفة الثانية منها، لتكون رابطة بين الطائفة الأُولى بعضها ببعض، وبذلك يحصل الغرض من الوضع.

ومن هنا أجاد أهل العربية عندما عبّروا في مقام التفسير عن المفاهيم الحرفية بأن كلمة (في) للظرفية، ولم يقولوا بأنّ (في) هي الظرفية، كما هو ديدنهم في مقام التعبير عن المفاهيم الاسمية، وإن تسامحوا من جهة عدم التصريح بالنسبة،

---

(١) تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام: ٦٠.

بأن يقولوا كلمة (في) للنسبة.

ثمّ قال (قدس سره): يشبه المعاني الحرفية جميع ما يكون النظر فيه آلياً، كتعظيم شخص لأجل تعظيم آخر، أو إهانة شخص لأجل إهانة آخر، وهكذا[١].

ويتلخّص ما أفاده (قدس سره) في أُمور:

الأوّل: أنّ المعنى الحرفي والاسمي متباينان بالذات والحقيقة، ولا اشتراك لهما في طبيعي معنى واحد.

الثاني: أنّ المفاهيم الاسمية مفاهيم استقلالية بحد ذاتها وأنفسها، والمفاهيم الحرفية مفاهيم غير استقلالية كذلك، بل هي متقوّمة بغيرها ذاتاً وهوية.

الثالث: أنّ معاني الأسماء جميعاً معان إخطارية ومعاني الحروف معان إيجادية، ولا يعقل أن تكون إخطارية كمعاني الأسماء وإلّا لكانت مثلها في الافتقار إلى وجود رابط يربطها بغيرها، فيلزم أن يكون في مثل قولنا: زيد في الدار، مفاهيم ثلاثة إخطارية: كمفهوم زيد ومفهوم الدار ومفهوم الظرفية، دون أن تكون هناك رابطة بين هذه المفاهيم التي لا يرتبط بعضها ببعض، فإذن لا يتحقق التركيب ولا يصحّ الاستعمال، لتوقفهما على وجود الرابط بين المفاهيم الاستقلالية، ومن الواضح أنّه ليس إلّا الحروف أو ما يشبهها.

الرابع: أنّ حال المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية حال الألفاظ في مرحلة الاستعمال، فكما أنّ الألفاظ في حال الاستعمال ملحوظة آلةً والمعاني ملحوظة استقلالاً، فكذلك المعاني الحرفية فانّها في مقام الاستعمال ملحوظة آلة والمعاني الاسمية ملحوظة استقلالاً.

الخامس: أنّ جميع ما يكون النظر إليه آلياً يشبه المعاني الحرفية كالعناوين

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٥ وما بعدها.

الكلية المأخوذة معرّفات وآليات لموضوعات الأحكام أو متعلقاتها.

أقول: أمّا ما أفاده (قدس سره) أوّلاً وثانياً، من أنّ المعنى الحرفي والاسمي متباينان بالذات والحقيقة، ومن أنّ المعاني الاسمية مستقلة بحد ذاتها في عالم المفهومية والمعاني الحرفية ليست كذلك، ففي غاية الصحّة والمتانة، بل ولا مناص من الالتزام بذلك كما سيأتي بيانه عن قريب إن شاء الله تعالى.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) ثالثاً، من أنّ معاني الأسماء إخطارية ومعاني الحروف إيجادية، ففيه: أنّ المعاني الاسمية وإن كانت إخطارية تخطر في الأذهان عند التكلم بألفاظها ـ سواء كانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن ـ إلّا أنّ المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية ليست بإيجادية، وذلك لأنّ المعاني الحرفية وإن كانت غير مستقلّة في أنفسها ومتعلقة بالمفاهيم الاسمية بحد ذاتها وعالم مفهوميتها بحيث لم تكن لها أيّ استقلال في أيّ وعاء فرض وجودها من ذهن أو خارج، إلّا أنّ هذا كلّه لا يلازم كونها إيجادية بالمعنى الذي ذكره (قدس سره) لأنّ ربط الحروف بين المفاهيم الاسمية في التراكيب الكلامية غير المربوطة بعضها ببعض، إنّما هو من جهة دلالتها على معانيها التي وضعت بازائها، لا من جهة إيجادها المعاني الربطية في مرحلة الاستعمال والتركيب الكلامي.

مثلاً كلمة (في) في قولهم: زيد في الدار، باعتبار دلالتها على معناها الموضوع له، رابطة بين جزئي هذا الكلام غير المربوط أحدهما بالآخر ذاتاً، لا أنّها توجد الربط في نفس ذلك التركيب، ولا واقع له في غير التركيب الكلامي، فكما أنّ الأسماء تحكي عن مفاهيمها الاستقلالية في حد أنفسها في عالم مفهوميتها، كذلك الحروف تحكي عن المفاهيم غير المستقلة كذلك.

فالكاشف في مقام الاثبات عن تعلّق قصد المتكلم في مقام الثبوت بافادة المعاني الاستقلالية هو الأسماء، والكاشف عن تعلّق قصده كذلك بافادة المعاني

غير الاستقلالية هو الحروف وما يحذو حذوها.

ونتيجة ذلك: عدم الفرق بين الاسم والحرف إلّا في نقطة واحدة، وهي أنّ المعنى الاسمي مستقل بحد ذاته في عالم المعنى وبذلك يكون إخطارياً، والمعنى الحرفي غير مستقل كذلك فلا يخطر في الذهن إلّا بتبع معنى استقلالي، وهذا لا يستلزم كونه إيجادياً.

ومن هنا يظهر فساد ما أفاده (قدس سره) من أنّ المعنى إمّا إخطاري مستقل وإمّا إيجادي غير مستقل ولا ثالث لهما، فالأوّل معنى اسمي والثاني معنى حرفي.

وتوضيح الفساد: هو أنّ المعنى الحرفي وإن لم يكن إخطارياً في نفسه، لعدم استقلاله في نفسه إلّا أنّه ليس بإيجادي أيضاً، لما قدّمناه من أنّ له نحو ثبوت في وعاء المفاهيم كالمعنى الاسمي.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أمران:

الأوّل: بطلان القول بأنّ المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية إيجادية محضة وليس لها ثبوت في أيّ وعاء، إلّا الثبوت في ظرف الاستعمال، وأنّ المعاني الحرفية تساوي المعاني الاسمية في أنّها متقررة في عالم المفهومية والتعقل.

الثاني: أنّ عدم استقلالية المعاني الحرفية في حد أنفسها وتقوّمها بالمفاهيم الاسمية المستقلة لا يستلزم كونها إيجادية، لامكان أن يكون المعنى غير مستقل في نفسه، ومع ذلك لا يكون إيجادياً.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) رابعاً، من أنّ المعاني الحرفية مغفول عنها في حال الاستعمال، دون المعاني الاسمية، فلا أصل له أيضاً، وذلك لأنّهما من واد واحد من تلك الجهة، فكما أنّ اللحاظ الاستقلالي يتعلق بافادة المعاني الاسمية عند الحاجة إلى إبرازها والتعبير عنها، فكذلك يتعلّق بالمفاهيم الحرفية من

دون فرق بينهما في ذلك، بل كثيراً ما يتعلّق اللحاظ الاستقلالي بالمعاني الحرفية، وإنّما يؤتى بغيرها في الكلام مقدّمة لافادة تلك الخصوصية والتضييق، فيقال في جواب السائل عن كيفية مجيء زيد مع العلم بأصله: إنّه جاء في يوم كذا، ومعه كيف يمكن القول بأنّ المعاني الحرفية ملحوظة آلة في حال الاستعمال، ومغفول عنها في تلك الحال.

فقد تحصّل ممّا بيّناه: أنّ الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي في نقطة واحدة، وهي استقلال المعنى بالذات في الاسم وعدم استقلاله في الحرف، وأمّا من بقية الجهات فلا فرق بينهما أصلاً.

وبذلك يتّضح فساد ما أفاده (قدس سره) من أنّ الفرق بينهما في أركان أربعة، وتوضيح الفساد: أنّ الأركان التي جعلها ملاك الفرق في المقام كلّها فاسدة.

أمّا الركن الأوّل: فلأنّه يبتني على المقابلة بين إيجادية المعاني وإخطاريتها، فنفي الأولى يستلزم إثبات الثانية. ولكنّك عرفت أنّه لا مقابلة بينهما أصلاً، ومعه لا يكون نفي الايجادية عن المعاني الحرفية مستلزماً لاخطاريتها، فان ملاك إخطارية المعنى الاستقلال الذاتي، فإذا كان كذلك يخطر في الذهن عند التعبير عنه، سواء كان في ضمن تركيب كلامي أم لم يكن، وملاك عدم الاخطارية عدم الاستقلال كذلك، ولذا لا يخطر في الذهن عند التكلم به منفرداً، وهذا غير كونه إيجادياً وعليه فلا مقابلة بينهما.

وأمّا الركن الثاني: وهو أنّه لا واقع للمعاني الحرفية بما هي معان حرفية فيما عدا التراكيب الكلامية، فلما بيّناه من أنّها كالمعاني الاسمية ثابتة ومتقررة في عالم المفهومية، سواء استعملت الحروف والأدوات فيها أم لم تستعمل، غاية الأمر لا استقلال لها بحسب الذات.

وأمّا الركن الثالث: وهو الفرق بين الايجاد في الانشاء والايجاد في الحروف، فيظهر فساده بما ذكرناه من أنّ معانيها ليست إيجادية ليكون الفرق بينهما مبتنياً على ما ذكره (قدس سره) من أنّه لا وعاء لها غير الاستعمال والتركيب الكلامي، وهذا بخلاف الايجاد في الانشاء فانّ له وعاءً مناسباً وهو عالم الاعتبار.

وأمّا الركن الرابع: وهو أنّ حال المعاني الحرفية حال الألفاظ حين استعمالاتها فيتّضح بطلانه أيضاً بما تقدّم.

ثمّ إنّ من الغريب جدّاً أنّه (قدس سره) جعل هذا الركن هو الركن الوطيد في المقام، وذكر أنّ بانهدامه تنهدم الأركان كلّها، فانّ المعنى الحرفي لو كان ملتفتاً إليه لكان إخطارياً وكان له واقع غير التركيب الكلامي، وذلك لأنّه مضافاً إلى ما بيّناه من أنّ المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي مقصود في مقام التفهيم، أنّ الملاك في إخطارية المعنى استقلاليته بالذات كما عرفت لا الالتفات إليه واللحاظ الاستقلالي، ضرورة أنّ الالتفات إلى المعنى لا يجعله إخطارياً إذا لم يكن مستقلاً بحد ذاته، بحيث كلّما يطلق يخطر في الذهن ولو كان وحده ولم يكن في ضمن تركيب كلامي، ومن هنا قلنا: إنّ المعنى الحرفي مع كونه ملتفتاً إليه غير إخطاري، لعدم استقلاله في عالم مفهوميته.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) خامساً، من أنّ جميع ما يكون النظر إليه آلياً يشبه المعاني الحرفية، فيرد عليه:

أوّلاً: ما ذكرناه الآن من أنّ النظر إلى المعنى الحرفي كالنظر إلى المعنى الاسمي استقلالي.

وثانياً: لو تنزلنا عن ذلك، وسلّمنا أنّ النظر إليه آلي، إلّا أنّه لا يكون ملاكاً لحرفية المعنى، كما أنّ اللحاظ الاستقلالي لا يكون ملاك الاسمية بل ملاك المعنى

الحرفي التبعية الذاتية، وأنّها تعلّقية محضة، وملاك الثانية الاستقلالية الذاتية وأنّها بحد ذاتها غير متقوّمة بالغير.

وبتعبير آخر: أنّه على المبنى الصحيح كما بنى (قدس سره) عليه من أنّ المعنى الحرفي والاسمي متباينان بالذات والحقيقة لا يدور المعنى الحرفي والاسمي بما هما كذلك مدار اللحاظ الآلي والاستقلالي، بداهة أنّ المعنى حرفي وإن لوحظ استقلالاً، واسمي وإن لوحظ آلة، لعدم كونهما متقومين بهما ليختلف باختلافهما.

القول الرابع: ما اختاره بعض مشايخنا المحققين (قدس سرهم)(١) من أنّ المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية عبارة عن النسب والروابط الخارجية التي ليس لها استقلال بالذات، بل هي عين الربط لا ذات له الربط.

وأفاد في وجه ذلك ما ملخصه: أنّ المعاني الحرفية تباين الاسمية ذاتاً بدون أن تشتركا في طبيعي معنى واحد، فانّ الفرق بين الاسم والحرف لو كان بمجرّد اللحاظ الآلي والاستقلالي، وكانا متحدين في المعنى، لكان قابلاً لأن يوجد في الخارج على نحوين، كما يوجد في الذهن كذلك، مع أنّ المعاني الحرفية كأنحاء النسب والروابط لا توجد في الخارج إلّا على نحو واحد، وهو الوجود لا في نفسه.

وبيان ذلك: أنّ الفلاسفة قد قسّموا الوجود على أقسام أربعة:

القسم الأوّل: وجود الواجب (تعالى شأنه)، فانّ وجوده في نفسه ولنفسه وبنفسه، يعني أنّه موجود قائم بذاته وليس بمعلول لغيره، فالكائنات التي يتشكل منها العالم بشتى ألوانها وأشكالها، معلولة لوجوده (تعالى وتقدس)، فانّه سبب أعمق وإليه تنتهي سلسلة العلل والأسباب بشتّى أشكالها وأنحائها.

---

(١) نهاية الدراية ١: ٥١.

القسم الثاني: وجود الجوهر، وهو وجود في نفسه ولنفسه، ولكن بغيره، يعني أنّه قائم بذاته لكنّه معلول لغيره، ولذا يقال: الجوهر ما يوجد في نفسه لنفسه.

القسم الثالث: وجود العرض، وهو وجود في نفسه ولغيره، يعني أنّه غير قائم بذاته بل متقوّم بموضوع محقق في الخارج وصفة له، فان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، فلا يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع موجود في العين، ولذا يقال: العرض ما يوجد في نفسه لغيره، ويسمى ذلك الوجود بالوجود الرابطي في الاصطلاح.

القسم الرابع: الوجود الرابط في مقابل الوجود الرابطي، وهو وجود لا في نفسه، فان حقيقة الربط والنسبة لا توجد في الخارج إلّا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية واستقلال لها أصلاً، فهي بذاتها متقوّمة بالطرفين لا في وجودها، وهذا بخلاف العرض فان ذاته غير متقوّمة بموضوعه، بل لزوم القيام به ذاتي وجوده.

وقد استدلّوا على ذلك، أي على الوجود الرابط في مقابل الوجود الرابطي: بأن كثيراً ما كنّا نتيقن بوجود الجوهر والعرض ولكن نشك في ثبوت العرض له، ومن الواضح جداً أنّه لا يعقل أن يكون المتيقن بعينه هو المشكوك فيه، بداهة استحالة تعلق صفة اليقين والشك بشيء في آن واحد، لتضادهما غاية المضادة، وبذلك نستدل على أن للربط والنسبة وجوداً في مقابل وجود الجوهر والعرض، وهو مشكوك فيه دون وجودهما.

أمّا أنّ وجوده وجود لا في نفسه، فلأنّ النسبة والربط لو وجدت في الخارج بوجود نفسي، لزمه أن لا يكون مفاد القضيّة الحملية ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فيحتاج حينئذ إلى الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثة،

فإذا كانت موجودة في نفسها احتجنا إلى رابطة، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

ويترتب على ذلك: أنّ الأسماء موضوعة للماهيات القابلة للوجود المحمولي ـ الوجود في نفسه ـ بجواهرها وأعراضها على نحوين، كما توجد في الذهن كذلك، والتي تقع في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقتها.

والحروف والأدوات موضوعة للنسب والروابط الموجودات لا في أنفسها المتقوّمة بالغير بحقيقة ذاتها لا بوجوداتها فقط، ولا تقع في جواب ما هو، فانّ الواقع في جواب ما هو، ما كان له ماهية تامة، والوجود الرابط سنخ وجود لا ماهية له، ولذا لا يدخل تحت شيء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات.

ومن هنا يظهر أنّ تنظير المعنى الحرفي والاسمي بالجوهر والعرض في غير محلّه، إذ العرض موجود في نفسه لغيره.

ثمّ إنّ الحروف والأدوات لم توضع لمفهوم النسبة والربط فانّه من المفاهيم الإسمية الاستقلالية في عالم مفهوميتها، وإنّما الموضوع لها الحروف واقع النسبة والربط ـ أي ما هو بالحمل الشائع نسبة وربط ـ الذي نسبة ذلك المفهوم إليه نسبة العنوان إلى المعنون لا الطبيعي وفرده، فإنّه متّحد معه ذهناً وخارجاً، دون العنوان فانّه لا يتعدى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ومغاير للمعنون ذاتاً ووجوداً، نظير مفهوم العدم، وشريك الباري (عزّ وجلّ)، واجتماع النقيضين، بل مفهوم الوجود على القول بأصالة الوجود، فانّ نسبة هذه المفاهيم إلى واقعها نسبة العنوان إلى المعنون لا الطبيعي وأفراده، لأنّ تلك المفاهيم لا تتعدى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ولأجل ذلك لا يصحّ حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعي، فمفهوم النسبة والربط نسبة وربط بالحمل الأوّلي الذاتي ولا يكون كذلك بالحمل الشائع الصناعي، فان ما كان بهذا الحمل نسبة وربطاً

معنون هذا العنوان وواقعه.

ومن ثمّة كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط والنسبة واقعه لا مفهومه، فانّ إرادته تحتاج إلى عناية زائدة، كما هو الحال في قولهم: شريك الباري ممتنع، واجتماع النقيضين مستحيل، والمعدوم المطلق لا يخبر عنه، فانّ المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الأمور، لا مفاهيمها فانّها غير محكومة بها، كيف وأنّها موجودة وغير معدومة ولا ممتنعة.

تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط مطلقاً، سواء كانت بمفاد هل المركبة، أم بمفاد هل البسيطة، أم كانت من النسب الخاصة المقوّمة للأعراض النسبية، ككون الشيء في الزمان أو المكان، أو نحو ذلك.

وأمّا الموضوع بازاء مفاهيمها فهي ألفاظ النسبة والربط ونحوهما من الأسماء، المحكية عنها بتلك الألفاظ، لا بالحروف والأدوات، هذا ملخّص ما أفاده شيخنا المحقق (قدس سره).

أقول: يقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأوّل: في أنّ للنسبة والربط وجوداً في الخارج في مقابل وجودي الجوهر والعرض، أم لا؟

المقام الثاني: على تقدير تسليم أنّ لها وجوداً، فهل الحروف موضوعة لها؟

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فالصحيح هو أنّه لا وجود لها في الخارج في قبال وجود الجوهر أو العرض، وإن أصرّ على وجودها جماعة من الفلاسفة.

والوجه في ذلك: هو أنّه لا دليل على ذلك سوى البرهان المذكور وهو غير تام، وذلك لأنّ صفتي اليقين والشك وإن كانتا صفتين متضادتين فلا يكاد يمكن أن تتعلّقا بشيء في آن واحد من جهة واحدة، إلّا أنّ تحققها في الذهن لا يكشف

عن تعدد متعلقهما في الخارج، فانّ الطبيعي عين فرده ومتحد معه خارجاً، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلقاً لصفة اليقين والآخر متعلقاً لصفة الشك، كما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان في الدار ولكن شكّ في أنّه زيد أو عمرو، فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلقيهما بحسب الوجود الخارجي، فانّهما موجودان بوجود واحد حقيقة، وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعي متعلق لليقين، ومن جهة انتسابه إلى الفرد متعلق للشك. أو إذا أثبتنا أنّ للعالم مبدأ، ولكن شككنا في أنّه واجب أو ممكن على القول بعدم استحالة التسلسل فرضاً، أو أثبتنا أنّه واجب ولكن شككنا في أنّه مريد أو لا، إلى غير ذلك، مع أنّ صفاته تعالى عين ذاته خارجاً وعيناً كما أن وجوبه كذلك.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فانّ اليقين متعلق بثبوت طبيعي العرض للجوهر، والشك متعلق بثبوت حصّة خاصّة منه له، فليس هنا وجودان أحدهما متعلق لليقين والآخر للشك، بل وجود واحد حقيقة مشكوك فيه من جهة ومتيقن من جهة أُخرى.

تلخّص: أنّ تضاد صفتي اليقين والشك لا يستدعي إلّا تعدد متعلقهما في أُفق النفس، وأمّا في الخارج عنه فقد يكون متعدداً وقد يكون متحداً.

وإن شئت فقل: إنّ الممكن في الخارج إمّا جوهر أو عرض، وكل منهما زوج تركيبي ـ يعني مركب من ماهية ووجود ـ ولا ثالث لهما، والمفروض أنّ ذلك الوجود ـ أي الوجود الرابط ـ سنخ وجود لا ماهية له، فلا يكون من أقسام الجوهر ولا من أقسام العرض، والمفروض أنّه ليس في الخارج موجود آخر لا يكون من أقسام الجوهر ولا العرض.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فعلى تقدير تسليم أنّ للنسبة والرابط وجوداً في الخارج في مقابل الجوهر والعرض، لا نسلّم أنّ الحروف والأدوات موضوعة

لها، لما بيّناه سابقاً من أنّ الألفاظ موضوعة لذوات المفاهيم والماهيات لا للموجودات الخارجية ولا الذهنية، فانّ الأُولى غير قابلة للاحضار في الذهن وإلّا فلا تكون بخارجية، والثانية غير قابله للاحضار ثانياً، فانّ الموجود الذهني لا يقبل وجوداً ذهنياً آخر، والمفروض أنّ الغرض من الوضع التفهيم والتفهم وهو لا يجتمع مع الوضع للموجود الذهني أو الخارجي، بل لا بدّ أن يكون الوضع لذات المعنى القابل لنحوين من الوجود.

وبتعبير آخر: أنّ اللفظ موضوع بازاء المعنى اللّا بشرطي، سواء كان موجوداً في الخارج أم معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً، وقد يعبّر عنه بالصور المرتسمة العلمية أيضاً، وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط، لأنّها كما عرفت سنخ وجود لا ماهية لها فلا تكون قابلة للاحضار في الذهن، وأمّا مفاهيم نفس النسب والروابط فهي من المفاهيم الاسمية وليست ممّا وضعت لها الحروف والأدوات.

هذا، ولو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا إمكان وضع اللفظ للموجود بما هو، ولكنّا نقطع بأنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط لصحّة استعمالها بلا عناية في موارد يستحيل فيها تحقق نسبة ما حتى بمفاد هل البسيطة فضلاً عن المركّبة، فلا فرق بين قولنا: (الوجود للانسان ممكن) و(لله تعالى ضروري) و(لشريك الباري مستحيل) فان كلمة اللام في جميع ذلك تستعمل في معنى واحد، وهو تخصص مدخولها بخصوصية ما في عالم المعنى على نسق واحد، بلا عناية في شيء منها، وبلا لحاظ أيّة نسبة في الخارج حتى بمفاد كان التامة، فان تحقق النسبة بمفاد كان التامة إنّما هو بين ماهية ووجودها كقولك: زيد موجود. وأمّا في الواجب تعالى وصفاته وفي الانتزاعيات والاعتبارات فلا يعقل فيها تحقق أيّة نسبة أصلاً.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه: هو أنّ صحة استعمال الحروف في موارد يستحيل فيها ثبوت أيّة نسبة خارجية كما في صفات الواجب تعالى وغيرها من دون لحاظ أيّة علاقة، تكشف كشفاً يقيناً عن أنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط في الخارج.

ومن هنا يظهر: أنّ حكمة الوضع لا تدعو إلى وضع الحروف لتلك النسب، وإنّما تدعو إلى وضعها لما يصح استعمالها فيه في جميع الموارد. فهذا القول لو تمّ فانّما يتم في خصوص الجواهر والأعراض، وما يمكن فيه تحقق النسبة بمفاد هل البسيطة، وأمّا في غير تلك الموارد فلا.

القول الخامس: ما عن بعض الأعاظم (قدس سره) من أنّ الحروف والأدوات وضعت للأعراض النسبية الإضافية كمقولة الأين والاضافة ونحوهما، وملخّص ما أفاده (قدس سره) هو أنّ الموجود في الخارج على أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: ما يكون وجوده وجوداً لنفسه كالجوهر بأصنافه.

النحو الثاني: ما يكون وجوده في نفسه وجوداً لغيره كالأعراض التسعة التي قد يعبّر عن وجودها بالوجود الرابطي، وهي على طائفتين:

إحداهما: ما يحتاج في تحققه إلى موضوع واحد في الخارج ويستغنى به كالكم والكيف ونحوهما.

والثانية: ما يحتاج في تحققه إلى موضوعين ليتقوّم بهما كالعرض الأيني والاضافي وغير ذلك.

النحو الثالث: ما يكون وجوده لا في نفسه كأنحاء النسب والروابط.

وعلى ذلك فنقول: إنّ الحاجة دعت العقلاء إلى وضع الألفاظ التي تدور عليها الإفادة والاستفادة، وبعد أن فحصنا وجدنا أنّهم وضعوا الأسماء للجواهر

وعدّة من الأعراض، ووضعوا الهيئات من المركبات والمشتقات للنسب والروابط، ووضعوا الحروف للأعراض النسبية الإضافية. فكلمة (في) مثلاً في قولنا: زيد في الدار، تدل على العرض الأيني العارض على موضوعه كزيد، والهيئة تدل على ربط هذا العرض بموضوعه وهكذا.

وإن شئت قلت: إنّ المعاني منحصرة بالجواهر والأعراض وربطها بمحلّها ولا رابع لها، ومن المعلوم أنّ الحروف لم توضع للأُولى ولا لبعض الأقسام الثانية، لأنّ الموضوع لها الأسماء، ولا للثالثة لأنّ الموضوع لها الهيئات، فلا محالة تكون موضوعة للأعراض النسبية الاضافية. فكلمة (في) وضعت للأين الظرفي، وكلمة (من) للأين الابتدائي وهكذا. ولا فرق في ذلك بين أقسام الحروف مطلقاً من الداخل على المركبات الناقصة والداخل على المركبات التامّة كحروف التمني والترجي والتشبيه ونحوها[1].

والجواب عنه: يظهر بما ذكرناه من الجواب عن القول الرابع، وتوضيح الظهور:

أوّلاً: أنّا نقطع بعدم كون الحروف موضوعة للأعراض النسبية الاضافية، لصحّة استعمالها فيما يستحيل فيه تحقّق عرض نسبي كما في صفات الواجب تعالى والاعتبارات والانتزاعيات، فانّ العرض إنّما هو صفة للموجود في الخارج فلا يعقل تحققه بلا موضوع محقق خارجاً، وعليه فيستحيل وجوده في تلك الموارد.

وكيف كان، فلا شبهة في فساد هذا القول، فانّ صحّة استعمال الحروف في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عناية في شيء منها، تكشف كشفاً قطعياً عن أنّ الموضوع لها المعنى الجامع الموجود في جميع هذه

---

(١) بدائع الأفكار ١: ٤٩.

الموارد على نحو واحد، لا خصوص الأعراض النسبية الإضافية.

وثانياً: أنّ ذلك أفسد من القول السابق، بل لا يترقب صدوره من مثله (قدس سره) والوجه فيه: هو ما بيّناه من أنّ للأعراض التسعة جميعاً مفاهيم مستقلة بحد ذاتها وأنفسها في عالم مفهوميتها من دون فرق بين الأعراض النسبية وغيرها، غاية الأمر أنّ الأعراض النسبية تتقوّم في وجودها بأمرين، وغير النسبية لا تتقوّم إلّا بموضوعها، وكيف فانّ الأعراض جميعاً موجودات في أنفسها وإن كان وجودها لموضوعاتها.

وقد تلخّص من ذلك: أنّ الحروف والأدوات لم توضع للأعراض النسبية الاضافية، بل الموضوع لها هي الأسماء ككلمة الظرفية والابتداء والاستعلاء ونحوها، هذا كلّه بالاضافة إلى معاني الحروف.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) بالاضافة إلى معاني الهيئات وأنّها موضوعة لأنحاء النسب والروابط، فيرد عليه عين ما أوردناه على القول المتقدم من عدم الدليل على وجود النسبة في الخارج في مقابل وجود الجوهر أو العرض أوّلاً، وعدم وضع اللفظ لها ثانياً، وعدم ثبوتها في جميع موارد استعمالاتها ثالثاً، على تفصيل تقدم[1].

والنتيجة لحدّ الآن: ظهور بطلان جميع الأقوال والآراء التي سبقت، وعدم امكان المساعدة على واحد منها.

---

(١) في ص ٧٧.

[المختار في المعنى الحرفي]

وعلى ذلك فيجب علينا أن نختار رأياً آخر في مقابل هذه الآراء.

التحقيق: أنّ المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية وإن كانت مرتكزة في أذهان كل أحد ومعلومة لديه إجمالاً، ولذا يستعملها فيها عند الحاجة إلى تفهيمها، إلّا أنّ الداعي إلى البحث عنها في المقام حصول العلم التفصيلي بها.

وبيان ذلك: أنّ الحروف والأدوات تباين الأسماء ذاتاً وحقيقة، ولا اشتراك لهما في طبيعي معنى واحد. وقد تبيّن حكم هذه الناحية من مطاوي كلماتنا فيها، وأنّه لا شبهة في تباين المعنى الاسمي والحرفي بالذات فلا حاجة إلى الاعادة والبيان.

ونتكلم فيها فعلاً من ناحية أُخرى بعد الفراغ عن تلك الناحية، وهي أنّ المعاني الحرفية التي تباين الاسمية بتمام الذات ما هي؟

فنقول: إنّ الحروف على قسمين:

أحدهما: ما يدخل على المركبات الناقصة والمعاني الافرادية كمن وإلى وعلى ونحوها.

والثاني: ما يدخل على المركبات التامّة ومفاد الجملة كحروف النداء والتشبيه والتمني والترجي وغير ذلك.

أمّا القسم الأوّل: فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسمية في عالم المفهوم والمعنى وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع هذا لا نظر لها إلى النسب والروابط الخارجية ولا إلى الأعراض النسبية الاضافية، فانّ التخصيص والتضييق إنّما هو في نفس المعنى سواء كان موجوداً في الخارج أم لم يكن.

توضيح ذلك: أنّ المفاهيم الاسمية بكليتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها قابلة للتقسيات إلى غير النهاية باعتبار الحصص أو الحالات التي تحتها، ولها إطلاق وسعة بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الاطلاق بالقياس إلى الحصص المنوّعة كاطلاق الحيوان مثلاً بالاضافة إلى أنواعه التي تحته، أو بالقياس إلى الحصص المصنّفة أو المشخّصة كاطلاق الانسان بالنسبة إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمّه وكيفه وسائر أعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة على مرّ الزمن.

ومن البديهي أنّ غرض المتكلم في مقام التفهيم والافادة كما يتعلق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته كذلك قد يتعلق بتفهيم حصّة خاصّة منه فيحتاج حينئذ إلى مبرز لها في الخارج، وبما أنّه لا يكاد يمكن أن يكون لكل واحد من الحصص أو الحالات مبرز مخصوص، لعدم تناهي الحصص والحالات، بل عدم تناهي حصص أو حالات معنى واحد فضلاً عن المعاني الكثيرة، فلا محالة يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها ويوجب إفادتها عند قصد المتكلم تفهيمها، وليس ذلك إلّا الحروف والأدوات وما يشبهها من الهيئات الدالة على النسب الناقصة، كهيئات المشتقات وهيئة الاضافة والتوصيف.

فكل متكلم متعهد في نفسه بأنّه متى ما قصد تفهيم حصّة خاصّة من معنى، أن يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو القضية الحقيقية، لا بمعنى أنّه جعل بازاء كل حصّة أو حالة حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو الوضع الخاص والموضوع له الخاص، لما عرفت من أنّه غير ممكن من جهة عدم تناهي الحصص. فكلمة (في) في جملة: الصلاة في المسجد حكمها كذا، تدل على أنّ المتكلم أراد تفهيم حصّة خاصّة من الصلاة، وفي مقام بيان حكم هذه الحصّة لا الطبيعة السارية إلى كل فرد. وأمّا كلمتا الصلاة والمسجد فهما مستعملتان

في معناهما المطلق واللّابشرط بدون أن تدلا على التضييق والتخصيص أصلاً.

ومن هنا كان تعريف الحرف بما دلّ على معنى قائم بالغير من أجود التعريفات وأحسنها، وموافقاً لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابقاً لما ارتكز في الأذهان من أنّ المعنى الحرفي خصوصية قائمة بالغير وحالة له.

وإن شئت فعبّر: أنّ الأسماء بجواهرها وأعراضها وغيرهما تدل على المعاني المطلقة اللّابشرطية، ولا يدل شيء منها على تضييقات هذه المعاني وتخصيصاتها بخصوصيات، فلا محالة انحصر أن يكون الدال عليها هو الحروف أو ما يقوم مقامها. مثلاً كلمة (الدور) موضوعة لمعنى جامع وسيع ودالّة عليه، ولكن قد يتعلق الغرض بتفهيم حصّة خاصّة منه وهي خصوص الحصّة المستحيلة مثلاً، فإذن ما الذي يوجب إفادتها، وليس ذلك إلّا الحرف أو ما يشبهه، لعدم دالٍ آخر على الفرض ونفس الكلمة لا تدل إلّا على الطبيعي الجامع، وهكذا.

وبكلمة واضحة: أنّ وضع الحروف لذلك المعنى من نتائج وثمرات مسلكنا في مسألة الوضع، فانّ القول بالتعهد لا محالة يستلزم وضعها لذلك، حيث عرفت أنّ الغرض قد يتعلق بتفهيم الطبيعي وقد يتعلق بتفهيم الحصّة، والمفروض أنّه لا يكون عليها دال ما عدا الحروف وتوابعها، فلا محالة يتعهد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهيم حصّة خاصّة، فلو قصد تفهيم حصّة من طبيعي الماء مثلاً، كماء له مادة أو ماء البئر، يبرزه بقوله: ما كان له مادة لا ينفعل بالملاقاة، أو: ماء البئر معتصم، فكلمة اللّام في الأوّل وهيئة الاضافة في الثاني تدلّان على أنّ المراد من الماء ليس هو الطبيعة السارية إلى كل فرد، بل خصوص حصّة منه.

ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحصص موجودة في الخارج أو معدومة، ممكنة كانت أو ممتنعة. ومن هنا يصح استعمالها في صفات الواجب تعالى

والانتزاعيات كالامكان والامتناع ونحوهما، والاعتباريات كالأحكام الشرعية والعرفية بلا لحاظ عناية في البين، مع أنّ تحقق النسبة في تلك الموارد حتى بمفاد هل البسيطة مستحيل، وجه الصحّة: هو أنّ الحروف وضعت لافادة تضييق المعنى في عالم المفهومية مع قطع النظر عن كونه موجوداً في الخارج أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً، فانّها على جميع التقادير تدل على تضييقه وتخصيصه بخصوصية ما على نسق واحد، فلا فرق بين قولنا: ثبوت القيام لزيد ممكن، وثبوت القدرة لله تعالى ضروري، وثبوت الوجود لشريك الباري ممتنع، فكلمة اللام في جميع ذلك استعملت في معنى واحد، وهو تخصص مدخولها بخصوصية ما في عالم المعنى، بلا نظر لها إلى كونه محكوماً بالامكان في الخارج أو بالضرورة أو بالامتناع، فان كل ذلك أجنبي عن مدلولها، ومن هنا يكون استعمالها في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عناية في شيء منها.

نعم، إنّها تحدث الضيق في مقام الاثبات والدلالة، وإلّا لبقيت المفاهيم الاسمية على إطلاقها وسعتها، وهذا غير كون معانيها إيجادية، وكم فرق بين الايجادية بهذا المعنى والايجادية بذلك المعنى.

وأمّا بحسب مقام الثبوت فهي تكشف عن تعلق قصد المتكلم بافادة ضيق المعنى الاسمي، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلّا الضيق في عالم المفهومية من دون لحاظ نسبة خارجية، حتى في الموارد الممكنة كما في الجواهر والأعراض فضلاً عما يستحيل فيه تحقق نسبة ما كما في صفات الواجب تعالى وما شاكلها.

وعلى الجملة: حيث إنّ الأغراض تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات فالمستعملون بمقتضى تعهداتهم النفسانية يتعهدون أن يتكلموا بالحروف أو ما يشبهها عند تعلق أغراضهم بتفهيم حصص المعاني وتضييقاتها،

فلو أنّ أحداً تعلق غرضه بتفهيم الصلاة الواقعة بين زوال الشمس وغروبها يبرزه بقوله: الصلاة فيما بين الحدّين حكمها كذا، وهكذا.

وملخص ما ذكرناه في المقام: هو أنّ المفاهيم الاسمية وإن كان بعضها أوسع من بعضها الآخر، مثلاً مفهوم الممكن أوسع من مفهوم الوجود وهو أوسع من مفهوم الجوهر، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مفهوم لا يكون تحته مفهوم آخر، ولكل واحد منها لفظ مخصوص يدل عليه عند الحاجة إلى تفهيمه، إلّا أنّ حصصها أو حالاتها غير المتناهية لم يوضع بازاء كل واحدة منها لفظ خاص كي يدل عليها عند الحاجة وذلك لعدم تناهيها، فإذن ما هو الذي يوجب إفادتها في الخارج، وليس ذلك إلّا الحروف أو ما يشبهها بالتقريب الذي قدّمناه من أنّ الواضع تعهّد بذكر حرف خاص عند قصد تفهيم حصّة خاصّة من المعنى، ففي كل مورد قصد ذلك جعل مبرزه حرفاً من الحروف على اختلاف الموارد والمقامات.

يتلخص نتيجة ما ذكرناه في اُمور:

الأمر الأوّل: أنّ المعاني الحرفية تباين الاسمية ذاتاً ولا اشتراك لهما في طبيعي معنى واحد، فانّها متدليات بها بحد ذاتها وهي مستقلّات في أنفسها ولا جامع بين الأمرين أصلاً.

الأمر الثاني: أنّ معانيها ليست بإيجادية، ولا بنسبة خارجية، ولا بأعراض نسبية إضافية، بل هي عبارة عن تضييقات نفس المعاني الاسمية في عالم المفهومية وتقييداتها بقيود خارجة عن حقائقها، بلا نظر إلى أنّها موجودة في الخارج أو معدومة، ممكنة أو ممتنعة، ومن هنا قلنا: إنّ استعمالها في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد.

والذي دعاني إلى اختيار ذلك القول أسباب أربعة:

السبب الأوّل: بطلان سائر الأقوال والآراء.

السبب الثاني: أنّ المعنى الذي ذكرناه مشترك فيه بين جميع موارد استعمال الحروف، من الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد، وليس في المعاني الأُخر ما يكون كذلك كما عرفت.

السبب الثالث: أنّ ما سلكناه في باب الوضع من أنّ حقيقة الوضع هي: التعهّد والتباني، ينتج الالتزام بذلك القول لا محالة، ضرورة أنّ المتكلم إذا قصد تفهيم حصّة خاصّة فبأيّ شيء يبرزه، إذ ليس المبرز له إلّا الحرف أو ما يقوم مقامه.

السبب الرابع: موافقة ذلك للوجدان ومطابقته لما ارتكز في الأذهان، فانّ الناس يستعملونها لإفادة حصص المعاني وتضييقاتها في عالم المعنى، غافلين عن وجود تلك المعاني في الخارج أو عدم وجودها، وعن إمكان تحقق النسبة بينها أو عدم إمكانها، ودعوى إعمال العناية في جميع ذلك يكذّبها صريح الوجدان والبداهة كما لا يخفى، فهذا يكشف قطعياً عن أنّ الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غيره.

الأمر الثالث: أنّ معانيها جميعاً حكائية ومع ذلك لا تكون إخطارية، لأنّ ملاك إخطارية المعنى الاستقلالية الذاتية في عالم المفهوم والمعنى، وهي غير واجدة لذلك الملاك، وملاك حكائية المعنى نحو من الثبوت في عالم المعنى، هي واجدة له، فلا ملازمة بين عدم كونها إخطارية وكونها إيجادية كما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

الأمر الرابع: في نقاط الامتياز بين رأينا وسائر الآراء:

يمتاز رأينا عن القول بأنّ معاني الحروف إيجادية في نقطة واحدة، وهي أنّ المعنى الحرفي على ذلك الرأي ليس له واقع في أيّ وعاء ما عدا التراكيب

الكلامية، وأمّا على رأينا فله واقع في عالم المفهوم وثابت فيه كالمعنى الاسمي، غاية الأمر بثبوت تعلقي لا استقلالي.

ويمتاز عن القول بأنّ الحروف وضعت بازاء النسب والروابط في نقطة واحدة أيضاً، وهي أنّ المعنى الحرفي على ذلك الرأي سنخ وجود خارجي، وهو وجود لا في نفسه، ولذا يختصّ بالجواهر والأعراض ولا يعمّ الواجب والممتنع، وأمّا على رأينا فالمعنى الحرفي سنخ مفهوم ثابت في عالم المفهومية ويعمّ الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد.

ويمتاز عن القول بأنّ الموضوع لها الحروف هي الأعراض النسبية في نقطتين:

النقطة الأُولى: أنّ المعنى الحرفي على ذلك الرأي مستقل بالذات، وأمّا على رأينا فهو غير مستقل بالذات.

النقطة الثانية: أنّ المعنى الحرفي على ذلك الرأي سنخ معنى يخصّ الجواهر والأعراض ولا يعمّ غيرهما، وأمّا على رأينا فهو سنخ معنى يعمّ الجميع، هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من الحروف.

وأمّا **القسم الثاني** من الحروف: وهو ما يدخل على المركبات التامة أو ما في حكمها ـ كمدخول حرف النداء، فانّه وإن كان مفرداً إلّا أنّه يفيد فائدة تامة ـ فحاله حال الجمل الانشائية، بيان ذلك: أنّ الجمل على قسمين: أحدهما: إنشائية. والثاني: خبرية، والمشهور بينهم أنّ الأُولى موضوعة لايجاد المعنى في الخارج، ومن هنا فسّروا الانشاء بايجاد ما لم يوجد. والثانية موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه.

والصحيح ـ على ما سيأتي بيانه[1] ـ أنّ الجملة الانشائية وضعت للدلالة

---

(١) في ص ٩٧.

على قصد المتكلم إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية عند إرادة تفهيمه. والجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن الواقع ثبوتاً أو نفياً.

توضيح ذلك: أنّ هذا القسم من الحروف كالجملة الانشائية، بمعنى أنّه وضع للدلالة على قصد المتكلم إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية عند قصد تفهيمه، فحروف النداء كـ(يا) مثلاً، وضعت لابراز قصد النداء وتوجيه المخاطب إليه، وحروف الاستفهام موضوعة لابراز طلب الفهم، وحروف التمني موضوعة لابراز التمني، وحروف الترجي موضوعة لابراز الترجي وكذا حروف التشبيه ونحوها.

وبتعبير آخر: أنّ وضع هذا القسم من الحروف لذلك المعنى أيضاً من نتائج وثمرات مسلكنا في مسألة الوضع، فان لازم القول بالتعهد والالتزام هو تعهد كل متكلم بأنّه متى ما قصد تفهيم معنى خاص تكلم بلفظ مخصوص، فاللفظ مفهم له ودال على أنّه أراد تفهيمه به، فلو قصد تفهيم التمني يتكلم بلفظ خاص وهو كلمة (ليت)، ولو قصد تفهيم الترجي يتكلّم بكلمة (لعل) وهكذا. فالواضع تعهد ذكر هذا القسم من الحروف عند إرادة إبراز أمر من الأُمور النفسانية من التمني والترجي ونحوهما.

ومن هنا يظهر بطلان ما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] من أنّ معاني هذه الحروف أيضاً إيجادية، ووجهه ما تبين لك من أنّ معانيها ثابتة في عالم المفهومية كمعاني الجمل الانشائية، ولا فرق بينها من هذه الجهة. فالنتيجة هي: أنّ حال هذا القسم من الحروف حال الجمل الانشائية، كما أنّ القسم الأوّل منها حاله حال الهيئات الناقصة. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٥.

وأمّا الكلام في المقام الثاني:

وهو أنّ الموضوع له في الحروف عام أو خاص، فيتضح ممّا بيّنّاه في المقام الأوّل، فان نتيجة ذلك أنّ الموضوع له فيها خاص والوضع عام.

أمّا في الطائفة الأُولى، فلأنّها لم توضع بازاء مفاهيم التضييقات والتحصصات، لأنّها من المفاهيم الاسمية الاستقلالية في عالم مفهوميتها، بل لواقعها وحقيقتها ـ اي ما هو بالحمل الشائع تضييق وتحصص ـ ومفاهيمها ليست بهذا الحمل تضييقاً وإن كان كذلك بالحمل الأوّلي الذاتي. نعم، لابدّ من أخذ تلك المفاهيم بعنوان المعرّف والآلة للحاظ أفرادها ومصاديقها إجمالاً حتى يمكن الوضع بازائها.

وبتعبير آخر: أنّه كما لا يمكن أن يكون وضعها خاصاً كالموضوع له، لما تقدم[1] من أنّ حصص المعنى الواحد غير متناهية فضلاً عن المعاني الكثيرة، فلا يمكن تصور كل واحد منها على وجه التفصيل، كذلك لا يمكن أن يكون الموضوع لها عاماً كالوضع، فانّه لا يعقل ذلك إلّا أن توضع لمفاهيم الحصص والتضييقات، والمفروض أنّها من المفاهيم الاسمية وليست من المعاني الحرفية في شيء، ولا جامع مقولي بين أفراد التضييق وأنحائه لتوضع بازائه، فلابدّ حينئذ من أن نلتزم بكون الموضوع له فيها خاصاً والوضع عاماً، بأن نقول: إن كل واحد من هذه الحروف موضوع لسنخ خاص من التضييق في عالم المعنى، فكلمة (في) لسنخ من التضييق، وهو سنخ التضييق الأيني، وكلمة (على) لسنخ آخر منه، وهو سنخ التضييق الاستعلائي، وكلمة (من) لسنخ ثالث منه وهو سنخ التضييق الابتدائي، وهكذا سائر هذه الحروف.

ومن هنا يظهر أنّ الموضوع له في الهيئات الناقصة كهيئات المشتقات وهيئة

---

(١) في ص ٨٤.

الإضافة والتوصيف أيضاً من هذا القبيل ـ يعني أنّ الوضع فيها عام والموضوع له خاص ـ لما عرفت من عدم الفرق بينها وبين هذا القسم من الحروف أصلاً.

وأمّا القسم الثاني منها فأيضاً كذلك، ضرورة أنّ الحروف في هذا القسم لم توضع لمفهوم التمني والترجي والتشبيه ونحوه، لأنّها من المفاهيم الاسمية الاستقلالية.

على أنّ لازمه أن تكون كلمة لعل مرادفاً للفظ الترجي، وكلمة ليت مرادفاً للفظ التمني وهكذا، وهو باطل يقيناً، كما أنّها لم توضع بازاء مفهوم إبراز هذه المعاني، فانّه أيضاً من المفاهيم الاسمية، بل وضعت لما هو بالحمل الشائع إبراز للتمني والترجي والاستفهام ونحو ذلك، ولا جامع ذاتي بين مصاديق الابراز وأفراده ليكون موضوعاً بازاء ذلك الجامع، ولأجل ذلك في هذا القسم أيضاً يكون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً، بمعنى أنّ الواضع تصور مفهوماً عاماً كابراز التمني مثلاً فوضع كلمة ليت بازاء أفراده ومصاديقه، وتعهد بأنّه متى ما قصد تفهيم التمني يتكلم بكلمة ليت وهكذا. هذا تمام الكلام في تحقيق المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية وما يشبهها.

الإنشاء والإخبار

قال المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)(١) بعد ما اختار أنّ المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات والحقيقة ومختلفان باللحاظ الآلي والاستقلالي: لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الانشاء والخبر أيضاً من هذا القبيل، بمعنى أنّ طبيعي المعنى الموضوع له واحد فيهما والاختلاف بينهما إنّما هو في الداعي، فانّه في

---

(١) كفاية الأُصول: ١٢.

الانشاء قصد إيجاد المعنى، وفي الخبر قصد الحكاية عنه، وكلاهما خارجان عن حريم المعنى.

توضيح ذلك: أنّ الصيغ المشتركة كصيغة: بعت وملكت وقبلت ونحـوها، تستعمل في معنى واحد مادة وهيئة في مقام الإخبار والإنشاء.

أمّا بحسب المادة فظاهر، لأن معناها الطبيعي اللّابشرط وهي تستعمل في ذلك الطبيعي دائماً، سواء كانت الهيئة الطارئة عليها تستعمل في مقام الاخبار أو الانشاء.

وأمّا بحسب الهيئة، فلأنّها تستعمل في نسبة إيجاد المادة إلى المتكلم في كلا المقامين، غاية الأمر أنّ الداعي في مقام الانشاء إنّما هو إيجادها في الخارج وفي مقام الاخبار الحكاية عنها، فالاختلاف بينهما في الداعي لا في المستعمل فيه.

وإن شئت قلت: إنّ العلقة الوضـعية في أحدهما غير العـلقة الوضـعية في الثاني، فإنّها في الجمل الانشائية تختص بما إذا قصد المتكلم إيجـاد المـعنى في الخارج، وفي الجمل الخبرية تختص بما إذا قصد الحكاية عنه[1].

---

(١) وقد أورد عليه بعض الأعاظم (قدس سره) على ما نسب إليه بعض مقرري بحثه: من أنّ لازم تقوّم الانشاء بقصد الإيجاد وتقوّم الخبر بقصد الحكاية، أن يكون الكلام الصادر من المتكلم إذا لم يقصد به أحد الأمرين لا إنشاء ولا خـبراً. وهـذا فـاسد لانحصار الكلام الذي يصحّ السكوت عليه فيهما وإن لم يكن قاصداً لأحدهما، هذا أوّلاً.

وثانياً: لزوم تعلّق القصد بالقصد في مـقام الإنشـاء والإخـبار، لأنّهـما فـعلان اختياريان محتاجان إلى القصد، والمفروض أنّ هنا قصداً سابقاً عليه مقوّماً لهما فيلزم

←

أقول: ما ذكره (قدس سره) مبني على ما هو المشهور بينهم بل المتسالم عليه، من أنّ الجمل الخبرية موضوعة لثبوت النسبة في الخارج أو عدم ثبوتها فيه، فان طابقت النسبة الكلامية النسبة الخارجية فصادقة وإلّا فكاذبة، وأنّ الجمل الانشائية موضوعة لايجاد المعنى في الخارج الذي يعبّر عنه بالوجود الانشائي، كما صرّح (قدس سره) به في عدّة من الموارد[١] وقال: إنّ الوجود الانشائي نحو من الوجود، ولذا لا تتصف بالصدق أو بالكذب، فانّه على هذا لا مانع من أن يكون المعنى واحداً في كلتا الجملتين، وكان الاختلاف بينهما من ناحية الداعي إلى الاستعمال.

أقول: يقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأوّل: في الجملة الخبرية.

والمقام الثاني: في الجملة الانشائية.

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فالصحيح هو أنّ الجملة الخبرية موضوعة

← تعلّقه به، وهذا خلاف الوجدان والبرهان. [نهاية الأفكار ١: ٥٧].

ولكن لا يمكن المساعدة عليه، فلأن ما ذكره أوّلاً يرد عليه: أنّ الكلام المفيد الذي يصحّ السكوت عليه لا ينفك عن قصد الحكاية أو الإنشاء كما هو ظاهر.

ويرد على ما ذكره ثانياً: أنّه مبني على أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه، ولكن الأمر ليس كذلك، فانّ المعنى الموضوع له على ما هو عليه من الإطلاق والسعة من دون تقييده بقصد الحكاية والإيجاد، بل هي مأخوذة في العلقة الوضعية بمعنى أنّها تقيدت في الإنشاء بقصد الإيجاد في مقام الاستعمال، وبقصد الحكاية في الاخبار.

(١) منها ما في الكفاية: ٦٦.

للدلالة على قصد الحكاية والاخبار عن الثبوت أو النفي في الواقع، ولم توضع للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه، وذلك لسببين:

السبب الأوّل: أنّها لا تدل على ثبوت النسبة خارجاً أو على عدم ثبوتها ولو ظنّاً مع قطع النظر عن حال المخبر وعن القرائن الخارجية، مع أنّ دلالة اللفظ لا تنفك عن مدلوله الوضعي بقانون الوضع، وإلّا لم يبق للوضع فائدة، فإذا فرضنا أنّ الجملة بما هي لا تدل على تحقق النسبة في الواقع ولا كاشفية لها عنه أصلاً حتّى ظناً، فما معنى كون الهيئة موضوعة لها، بل يصبح ذلك لغواً فلا يصدر من الواضع الحكيم. نعم، إنّها وإن كانت عند الإطلاق توجب تصور الثبوت أو النفي في الواقع، إلّا أنّه ليس مدلولاً للهيئة، فانّ التصور لا يكون مدلولاً للجملة التصديقية بالضرورة. وعلى الجملة: أنّ قانون الوضع والتعهد يقتضي عدم تخلف اللفظ عن الدلالة على معناه الموضوع له في نفسه، فلو كانت الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على النسبة الخارجية لدلّت عليها لا محالة.

السبب الثاني: أنّ الوضع على ما سلكناه عبارة عن التعهّد والالتزام النفساني، ومقتضاه تعهد كل متكلم من أهل أيّ لغة أنّه متى ما قصد تفهيم معنى خاص أن يتكلم بلفظ مخصوص، فاللفظ مفهم له ودال على أنّ المتكلم أراد تفهيمه بقانون الوضع، ومن الواضح أنّ التعهد والالتزام لا يتعلقان إلّا بالفعل الاختياري، إذ لا معنى للتعهد بالاضافة إلى أمر غير اختياري، وبما أنّ ثبوت النسبة أو نفيها في الواقع خارج عن الاختيار فلا يعقل تعلّق الالتزام والتعهّد به، فالذي يمكن أن يتعلق الالتزام به هو إبراز قصد الحكاية في الاخبار وإبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية في الانشاء، لأنّهما أمران اختياريان داعيان إلى التكلم باللفظ في الجملة الخبرية والانشائية.

إذا عرفت ذلك فنقول: على ضوء هذا البيان قد أصبحت النتيجة أنّ الجملة

الخبرية لم توضع للدلالة على ثبوت النسبة في الخارج أو نفيها عنه، بل وضعت لابراز قصد الحكاية والاخبار عن الواقع ونفس الأمر.

وتوضيح ذلك على وجه أبسط: هو أنّ الانسان لمّا كان محتاجاً في تنظيم حياته المادية والمعنوية إلى آلات بها يبرز مقاصده وأغراضه، والإشارة ونحوها لا تفي بجميع موارد الحاجة في المحسوسات فضلاً عن المعقولات، فلا مناص من التعهد والمواضعة بجعل ألفاظ خاصة مبرزة لها في موارد الحاجة، ودالّة على أنّ الداعي إلى إيجاد تلك الألفاظ إرادة تفهيمها.

وعليه، فالجملة الخبرية بمقتضى تعهد الواضع بأنّه متى ما قصد الحكاية عن الثبوت أو النفي في الواقع أن يتكلم بها، تدل على أنّ الداعي إلى إيجادها ذلك، فتكون بنفسها مصداقاً للحكاية، وهذه الدلالة لا تنفك عنها حتّى فيما إذا لم يكن المتكلم في مقام التفهيم والافادة في مقام الثبوت والواقع إذا لم ينصب قرينة على الخلاف في مقام الاثبات، غاية ما في الباب أنّ تكلمه حينئذ يكون على خلاف مقتضى تعهده والتزامه، وأمّا الدلالة فهي موجودة لا محالة ويكون كلام المتكلم حجّة عليه ببناء العقلاء من جهة التزامه وتعهده.

نعم، تنتفي هذه الدلالة فيما إذا نصب قرينة على الخلاف، كما إذا نصب قرينة على أنّه في مقام الإرشاد أو السخرية أو الاستهزاء أو الهزل، أو في مقام تعداد الجمل وذكرها من باب المثال، فانّ الجملة حينئذ لا تدل على قصد الحكاية عن الواقع، بل تدل على أنّ الداعي إلى إيجادها أمر آخر غير قصد الحكاية.

ويترتب على ما ذكرناه: أنّ الجملة الخبرية من جهة الدلالة الوضعية لا تتصف بالصدق أو الكذب، فانّها ثابتة على كلا تقديري الصدق والكذب، فقولنا: زيد عادل، يدل على أنّ المتكلم في مقام قصد الحكاية عن ثبوت العدالة لزيد، أمّا أنّه مطابق للواقع أو غير مطابق فهو أجنبي عن دلالته على

ذلك بالكلية.

ومن هنا يظهر أنّه لا فرق بينها وبين الجمل الانشائية في الدلالة الوضعية، فكما أنّ الجملة الإنشائية لا تتصف بالصدق أو الكذب، بل إنّها مبرزة لأمر من الأُمور النفسانية، فكذلك الجملة الخبرية فانّها مبرزة لقصد الحكاية عن الواقع نفياً أو إثباتاً، حتى فيما إذا علم المخاطب كذب المتكلم في إخباره، فالجملة الانشائية والإخبارية تشتركان في أصل الإبراز والدلالة على أمر نفساني، وإنّما الفرق بينهما فيما يتعلق به الابراز، فانّه في الجملة الانشائية أمر نفساني لا تعلق له بالخارج، ولذا لا يتصف بالصدق أو الكذب، بل يتصف بالوجود أو العدم، وفي الجملة الخبرية أمر متعلق بالخارج فان طابقه فصادق وإلّا فكاذب.

ومن هنا يتّضح أنّ المتصف بالصدق والكذب إنّما هو مدلول الجملة لا نفسها، واتصاف الجملة بهما إنّما هو بتبع مدلولها وبالعرض والمجاز، ولذا لو أمكن فرضاً الحكاية عن شيء بلا دال عليها في الخارج لكانت الحكاية بنفسها متصفة بالصدق أو الكذب لا محالة.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا فرق في إبراز الحكاية بين اللفظ وغيره من الاشارة أو الكتابة أو نحوهما، فان كل ذلك بالإضافة إلى إبراز الحكاية في الخارج على نسق واحد، كما أنّه لا فرق في ذلك بين الجملة الاسمية والفعلية.

ثمّ ليعلم أنّ مرادنا من الخارج هو واقع نفس الأمر المقابل للفرض والتقدير أعم من الخارج والذهن، بل كل وعاء مناسب لثبوت النسبة وعدمها، فان موارد استعمالات الجملة الخبرية كما عرفت لا تنحصر بالجواهر والأعراض، بل تعم الواجب والممكن والممتنع والأُمور الاعتبارية على نحو واحد، هذا تمام الكلام في تحقيق معنى الجملة الخبرية.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فالصحيح هو أنّ الجملة الإنشائية موضوعة

لابراز أمر نفساني غير قصد الحكاية ولم توضع لايجاد المعنى في الخارج، والوجه في ذلك: هو أنّهم لو أرادوا بالإيجاد الإيجاد التكويني كايجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروريات التي لا تقبل النزاع، بداهة أنّ الموجودات الخارجية بشتى أشكالها وأنواعها، ليست ممّا توجد بالإنشاء، كيف والألفاظ ليست واقعة في سلسلة عللها وأسبابها كي توجد بها.

وإن أرادوا به الإيجاد الاعتباري كايجاد الوجوب والحرمة أو الملكية والزوجية وغير ذلك، فيردّه: أنّه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة إلى اللفظ والتكلّم به، ضرورة أنّ اللفظ في الجملة الإنشائية لا يكون علّة لإيجاد الأمر الاعتباري، ولا واقعاً في سلسلة علته، فانّه يتحقق بالاعتبار النفساني، سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن.

نعم، اللفظ مبرز له في الخارج لا أنّه موجد له، فوجوده بيد المعتبر وضعاً ورفعاً، فله أن يعتبر الوجوب على ذمة أحد وله أن لا يعتبر، وله أن يعتبر ملكية مال لشخص وله أن لا يعتبر ذلك، وهكذا.

وأمّا الاعتبارات الشرعية أو العقلائية فهي وإن كانت مترتبة على الجمل الانشائية، إلّا أنّ ذلك الترتب إنّما هو فيما إذا قصد المنشئ معاني هذه الجمل بها لا مطلقاً، والمفروض في المقام أنّ الكلام في تحقيق معانيها، وفيما يترتب عليه تلك الاعتبارات.

وبتعبير آخر: أنّ الجمل الإنشائية وإن كانت ممّا يتوقف عليها فعليّة تلك الاعتبارات وتحققها خارجاً، ولكن لا بما أنّها ألفاظ مخصوصة، بل من جهة أنّها استعملت في معانيها.

على أنّ في كل مورد من موارد الانشاء ليس فيه اعتبار من العقلاء أو من الشرع، فان في موارد انشاء التمني والترجي والاستفهام ونحوها ليس أيّ

اعتبار من الاعتبارات لا من الشارع ولا من العقلاء، حتّى يتوصل بها إلى ترتبه في الخارج.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد ظهر ممّا قدّمناه أنّ الجملة الإنشائية ـ بناءً على ما بيّناه من أنّ الوضع عبارة عن التعهد والالتزام النفساني ـ موضوعة لابراز أمر نفساني خاص، فكل متكلم متعهد بأنّه متى ما قصد إبراز ذلك يتكلم بالجملة الإنشائية، مثلاً إذا قصد إبراز اعتبار الملكية يتكلم بصيغة بعت أو ملكت، وإذا قصد إبراز اعتبار الزوجية يبرزه بقوله: زوّجت أو أنكحت، وإذا قصد إبراز اعتبار كون المادة على عهدة المخاطب يتكلم بصيغة إفعل ونحوها، وهكذا.

ومن هنا قلنا إنّه لا فرق بينها وبين الجملة الخبرية في الدلالة الوضعية والابراز الخارجي، فكما أنّها مبرزة لاعتبار من الاعتبارات كالملكية والزوجية ونحوهما، فكذلك تلك مبرزة لقصد الحكاية والاخبار عن الواقع ونفس الأمر.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لا وجه لما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ طبيعي المعنى في الإنشاء والاخبار واحد، وإنّما الاختلاف بينهما من ناحية الداعي إلى الاستعمال، فانّك عرفت اختلاف المعنى فيهما، فانّه في الجملة الخبرية شيء وفي الجملة الانشائية شيء آخر.

وممّا يؤكّد ما ذكرناه: أنّه لو كان معنى الانشاء والاخبار واحداً بالذات والحقيقة، وكان الاختلاف بينهما من ناحية الداعي، كان اللازم أن يصح استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب كما يصح استعمال الجملة الفعلية فيه، بأن يقال: المتكلم في الصلاة معيد صلاته، كما يقال إنّه يعيد صلاته أو إنّه إذا تكلم في صلاته أعاد صلاته، مع أنّه من أفحش الأغلاط، ضرورة وضوح غلطية استعمال زيد قائم في مقام طلب القيام منه، فانّه ممّا لم يعهد في أيّ لغة من اللغات.

نعم، يصح إنشاء المادة بالجملة الاسمية، كما في جملة أنت حر في وجه الله أو هند طالق، ونحو ذلك.

أسماء الإشارة والضمائر

قال صاحب الكفاية (قدس سره) يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في أسماء الاشارة والضمائر ونحوهما أيضاً عام، وأنّ تشخصه إنّما جاء من قبل طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب بها المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى، فدعوى أنّ المستعمل فيه في مثل: هذا وهو وإيّاك، إنّما هو المفرد المذكر، وتشخصه إنّما جاء من قبل الإشارة والتخاطب بهذه الألفاظ إليه، فانّ الاشارة والتخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص أو معه، غير مجازفة انتهى[١].

والتحقيق: أنّا لو سلّمنا اتحاد المعنى الحرفي والاسمي ذاتاً وحقيقة، واختلافهما باللحاظ الآلي والاستقلالي، لم نسلّم ما أفاده (قدس سره) في المقام، والوجه فيه: هو أنّ لحاظ المعنى في مرحلة الاستعمال ممّا لا بدّ منه ولا مناص عنه، ضرورة أنّ الاستعمال فعل اختياري للمستعمل فيتوقف صدوره على تصور اللفظ والمعنى، وعليه فللواضع أن يجعل العلقة الوضعية في الحروف بما إذا لوحظ المعنى في مقام الاستعمال آلياً، وفي الأسماء بما إذا لوحظ المعنى استقلالاً، ولا يلزم على الواضع أن يجعل لحاظ المعنى آلياً كان أو استقلالياً قيداً للموضوع له، بل هذا لغو وعبث بعد ضرورة وجوده، وأنّه في مقام الاستعمال ممّا لا بدّ منه.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٢.

وهذا بخلاف أسماء الاشارة والضمائر ونحوهما، فانّ الإشارة إلى المعنى ليست ممّا لابدّ منه في مرحلة الاستعمال، بيان ذلك: أنّه إن أُريد بالاشارة استعمال اللفظ في المعنى ودلالته عليه، كما قد تستعمل في ذلك في مثل قولنا: قد أشرنا إليه فيما تقدّم، أو فلان أشار إلى أمر فلاني في كلامه أو كتابه، فهذه الاشارة يشترك فيها جميع الألفاظ، فلا اختصاص لها بأسماء الاشارة وما يلحق بها. وإن أُريد بها أمر زائد على الاستعمال، فلابدّ من أخذه في الموضوع له، ضرورة أنّه ليس كلحاظ المعنى ممّا لابدّ منه في مقام الاستعمال، بمعنى أنّه ليس شيئاً يقتضيه طبع الاستعمال بحيث لا يمكن الاستعمال بدونه، فلابدّ من أخذه قيداً في المعنى الموضوع له، وإلّا فالاستعمال بدونه بمكان من الامكان.

فالصحيح في المقام أن يقال: إنّ أسماء الإشارة والضمائر ونحوهما وضعت للدلالة على قصد تفهيم معانيها خارجاً عند الاشارة والتخاطب لا مطلقاً، فلا يمكن إبراز تفهيم تلك المعاني بدون الاقتران بالاشارة والتخاطب، فكل متكلم تعهد في نفسه بأنّه متى ما قصد تفهيم معانيها أن يتكلم بها مقترنة بهذين الأمرين، فكملة (هذا) أو (ذاك) لا تدل على معناها وهو المفرد المذكر إلّا بمعونة الاشارة الخارجية، كالإشارة باليد كما هي الغالب أو بالرأس أو بالعين، وضمير الخطاب لا يبرز معناه إلّا مقترناً بالخطاب الخارجي.

ومن هنا لا يفهم شيء من كلمة (هذا) مثلاً عند إطلاقها مجردة عن أيّة إشارة خارجية، وعلى ذلك جرت سيرة أهل المحاورة في مقام التفهيم والتفهم، وصريح الوجدان ومراجعة سائر اللغات أقوى شاهد على ما ذكرناه.

ثمّ لا يخفى أنّ مثل كلمة (هذا) أو (هو) إنّما وضعت لواقع المفرد المذكر أعني به كل مفهوم كلّي أو جزئي لا يكون مؤنثاً، لا لمفهومه، وإلّا فلازمه أن يكون لفظ هذا مرادفاً مع مفهوم المفرد المذكر، مع أنّه خلاف الضرورة والوجدان،

وعلى ذلك فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، وقس عليهما غيرهما من أسماء الاشارة والضمائر.

الأمر الخامس

استعمال اللفظ في المعنى المجازي

اختلفوا في أنّ ملاك صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي وما يناسب الموضوع له، هل هو بالطبع أو بالوضع، أعني ترخيص الواضع في الاستعمال لوجود علقة من العلائق؟ وجهان بل قولان:

فذهب المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] إلى الأوّل، بدعوى أنّ ملاك صحّة ذلك الاستعمال قبول الطبع له وكونه حسناً عند العرف، فأيّ استعمال مجازي كان حسناً عندهم وقبله الطبع السليم فهو صحيح وإن فرض أنّ الواضع لم يأذن فيه، بل وإن منع عنه، وكل استعمال لم يقبله الطبع فهو غير صحيح وإن أذن الواضع فيه، فاطلاق لفظ القمر على حسن الوجه واستعماله فيه صحيح وإن فرض أنّ الواضع لم يأذن فيه بل منع عنه، هذا.

وذهب المشهور إلى الثاني، وأنّ ملاك صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي إذن الواضع وترخيصه، سواء كان ممّا يقبله الطبع أم لا.

وعلى الجملة: فعلى القول الأوّل تدور صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي وعدم صحّته مدار حسنه طبعاً وعرفاً وعدم حسنه كذلك، سواء أكان هناك إذن نوعي من الواضع أيضاً أم لم يكن. وعلى القول الثاني تدور مدار الوضع

(١) كفاية الأُصول: ١٣.

النوعي وجوداً وعدماً، كان حسناً عند الطبع والعرف أيضاً أم لم يكن.

التحقيق في المقام أن يقال: إنّ البحث عن ذلك يبتني على إثبات أمرين:

الأوّل: وجود الاستعمالات المجازية في الألفاظ المتداولة بين العرف.

الثاني: انحصار الواضع بشخص واحد أو جماعة وإلّا فلا مجال لهذا البحث، فانّا إذا التزمنا بأنّ كل مستعمل واضع حسب تعهّده، فهو لم يتعهد إلّا بارادة المعنى الموضوع له عند عدم القرينة على الخلاف، وأمّا مع وجود القرينة فلا مانع من الاستعمال، وحيث لم يثبت كلا الأمرين فلا موضوع لهذا البحث.

أمّا عدم ثبوت الأمر الأوّل، فلإمكان أن نلتزم بما نسب إلى السكاكي من أنّ اللفظ يستعمل دائماً في المعنى الموضوع له، غاية الأمر أنّ التطبيق قد يكون مبتنياً على التنزيل والادعاء، بمعنى أنّ المستعمل ينزّل شيئاً منزلة المعنى الحقيقي ويعتبره هو فيستعمل اللفظ فيه فيكون الاستعمال حقيقياً، ولا بعد فيما نسب إليه، فان فيه المبالغة في الكلام الجارية على طبق مقتضى الحال، وهذا بخلاف مسلك القوم، فانّه لا مبالغة فيه، إذ لا فرق حينئذ بين قولنا: زيد قمر، وقولنا: زيد حسن الوجه، أو بين قولنا: زيد أسد، وقولنا: زيد شجاع، مع أنّ مراجعة الوجدان تشهد على خلاف ذلك، ووجود الفارق بين الكلامين.

ونظير ذلك ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أن كلمة (لا) في مثل قوله (عليه السلام) «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» إنّما استعمل في نفي الحقيقة لكنّه على نحو الادعاء والمبالغة، لا في نفي الصفة أو الكمال، وإلّا فلا دلالة في الجملة على المبالغة[1].

وقد ذكرنا في بعض مباحث الفقه أنّ المبالغة ليست من أفراد الكذب ولا

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٩.

مانع منها فيما إذا اقتضتها الحال[١].

وقد **تلخص من ذلك**: أنّ ما نسب إلى السكاكي من إنكار المجاز في الكلمة، وأنّ جميع الاستعمالات بشتّى أنواعها وأشكالها استعمالات حقيقية، أقرب إلى الحق.

وعلى ذلك لا يبقى مجال لهذا البحث، فان موضوعه الاستعمال المجازي، والمفروض أنّه لا مجاز في الكلمة حتى يقع البحث في أن صحّته متوقفة على الاذن أو على الطبع، بل المجاز حينئذ إنّما هو في الاسناد والتطبيق، وبعد التصرف في الاسناد وتنزيل المعنى المجازي بمنزلة المعنى الحقيقي واعتباره فرداً منه ادعاءً، فالاستعمال استعمال في المعنى الحقيقي لا محالة.

وأمّا عدم ثبوت الأمر الثاني، فلما حققناه سابقاً في مبحث الوضع[٢] من أنّ الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعة ولا سيما على مسلكنا من أنّه عبارة عن التعهد والالتزام النفساني، فانّه على هذا كان كل مستعمل واضعاً حقيقة فلا يختص الواضع بشخص دون شخص، وعليه فنقول: إنّ الواضع كما تعهد بذكر لفظ خاص عند إرادة تفهيم معنى خاص دون أن يأتي بأيّة قرينة، كذلك قد تعهد بذكر ذلك اللفظ عند إرادة معنى آخر، ولكن مع نصب قرينة تدل عليها، غاية الأمر أنّ الوضع على الأوّل شخصي وعلى الثاني نوعي، وتسميته بذلك بملاحظة أنّ العلائق والقرائن غير منحصرة بواحدة.

وعلى الجملة: فالتعهد والالتزام كما هما موجودان بالقياس إلى تفهيم المعاني الحقيقية، كذلك موجودان بالقياس إلى تفهيم المعاني المجازية، فكل متكلم كما

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٣٩٤.

(٢) في ص ٣٩ وما بعدها.

تعهّد بأنّه متى ما قصد تفهيم معنى خاص يتكلم بلفظ مخصوص مجرداً عن القرينة، كذلك تعهد بأنّه متى ما قصد تفهيم معنى مناسب للمعنى الموضوع له يتكلم بذلك اللفظ مصحوباً بالقرينة ليكون المجموع مبرزاً له.

وقد **تلخص من ذلك**: أنّ عدم انحصار الواضع بشخص أو جماعة لا يدع مجالاً وموضوعاً للبحث المذكور، فانّه مبتن على أن يكون الواضع من أهل كل لغة شخصاً خاصاً أو جماعة معيّنين، ليقال إنّ جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي هل هو منوط بإذنه أم لا؟ وأمّا إذا لم يكن الواضع منحصراً بشخص أو جماعة وكان كل مستعمل واضعاً فلا مجال له أصلاً.

الأمر السادس

[إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو ...]

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أنّه لا شبهة في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به، كما إذا قيل: ضرب مثلاً فعل ماض، أو صنفه كما إذا قيل: زيد في ضرب زيد فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول، أو مثله كضرب في المثال فيما إذا قصد، وقد أشرنا إلى أنّ صحّة الإطلاق كذلك وحسنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع وإلّا كانت المهملات موضوعة لذلك، لصحّة الإطلاق كذلك فيها، والالتزام بوضعها كذلك كما ترى، وأمّا إطلاقه وإرادة شخصه كما إذا قيل: زيد لفظ وأُريد منه شخص نفسه، في صحّته بدون تأويل نظر [١].

توضيح ذلك: أنّ العلاقة الخارجية بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازي

---

(١) كفاية الأصول: ١٤.

إذا كانت مقتضية لارتباط اللفظ بالمعنى المجازي ولحسن الاستعمال بالطبع، كانت العلاقة الذاتية بين اللفظ وما استعمل فيه ـ فانّه من سنخ اللفظ وفرده ـ مقتضية له لا محالة، فانّ الذاتية أقوى بمراتب من العلاقة الخارجية الموجودة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، واستشهد على أنّ هذه الاستعمالات طبعية لا وضعية، بصحة ذلك الإطلاق في الألفاظ المهملة أيضاً مع أنّه لا وضع فيها أصلاً، فهذا يكشف قطعياً عن أنّه بالطبع لا بالوضع.

أقول: تحقيق الكلام في هذا المقام: هو أنّ ما أفاده (قدس سره) يبتني على أمرين:

الأوّل: إثبات أنّ الواضع شخص واحد أو جماعة معيّنون، إذ لو كان كل مستعمل واضعاً لم يستبعد وجود الوضع في المهملات أيضاً، فانّه كما تعهد باستعمال الألفاظ في معانيها، كذلك قد تعهد بأنّه متى ما أراد تفهيم نوع اللفظ أو صنفه أو مثله يبرزها به، ولا مانع من الالتزام بمثل ذلك الوضع والتعهد في الألفاظ المهملة أيضاً، فانّه لا يوجب خروجها عن الاهمال إلى البيان، وذلك لأنّ إهمالها باعتبار أنّها لم توضع لافادة المعاني، وهذا لا ينافي ثبوت الوضع فيها لافادة نفسها.

الثاني: إثبات أنّ هذه الإطلاقات من قبيل الاستعمال، فانّه إذا لم يكن كذلك لم يبق مجال للبحث عن أنّه بالوضع أو بالطبع.

والصحيح هو أنّها ليست من قبيل الاستعمال في شيء، بيان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدمة وهي: أنّ المعاني لمّا كانت بأنفسها ممّا لا يمكن إبرازها في الخارج وإحضارها في الأذهان من دون واسطة، ضرورة أنّه في جميع موارد الحاجة لا يمكن إراءة شخص معنى أو صورته أو ما يشبهه، فان كل ذلك لا يفي بالمحسوسات فضلاً عن المعقولات والممتنعات، فلا محالة نحتاج إلى واسطة بها

تبرز المعاني وتحضر في الأذهان، وتلك الواسطة منحصرة بالألفاظ، فانّ بها تبرز المعاني للتعهد بذكرها عند إرادة تفهيمها في موارد الحاجة، وهذا بخلاف نفس الألفاظ، فانّها بأنفسها قابلة لأن تحضر في الأذهان من دون أيّة واسطة خارجية، فلا حاجة إلى إبرازها وإحضارها فيها إلى آلة بها تبرز وتحضر، ضرورة أنّها لو لم تحضر بنفسها في الذهن واحتيج في إحضارها فيه إلى آلة أُخرى، فتلك الآلة إمّا أن تكون لفظاً أو غير لفظ.

أمّا غير اللفظ، فقد عرفت أنّه غير واف في إبراز المقصود في جميع موارد الحاجة، وأمّا اللفظ، فلأنا ننقل الكلام إلى ذلك اللفظ ونقول إنّه إمّا أن يحضر في الذهن بنفسه أو لا يحضر، وعلى الأوّل فلا فرق بين لفظ دون لفظ بالضرورة، وعلى الثاني فان احتاج إلى لفظ آخر ننقل الكلام إلى ذلك اللفظ وهكذا فيذهب إلى غير النهاية، وأمّا المعنى فهو يحضر فيه بتوسط اللفظ، فالحاضر أوّلاً في الذهن هو اللفظ وبتبعه يحضر المعنى، فكل سامع للفظ الصادر من المتكلم ينتقل إلى اللفظ أوّلاً وإلى المعنى ثانياً وبتبعه.

فعلى ضوء ذلك نقول: قد ظهر أنّ إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه أو صنفه أو مثله ليس من قبيل استعمال اللفظ في المعنى لا بالوضع النوعي ولا بالوضع الشخصي، والوجه فيه هو أنّ الوضع مقدمة للاستعمال وإبراز المقاصد ولولاه لاختلت أنظمة الحياة كلّها من المادية والمعنوية، فتنظيمها وتنسيقها بشتى ألوانها وأشكالها متوقف على الوضع، فانّ المعاني النفسانية التي تتعلق بها الأغراض المادية أو المعنوية لا يمكن إبرازها وإحضارها في الأذهان إلّا بالجعل والمواضعة والتعهد بذكر الألفاظ عند إرادة تفهيم تلك المعاني، ولذلك السبب فالوضع يصبح ضرورياً.

ومن هنا يتبيّن لك أنّ ما لا يحتاج إبرازه وإحضاره في الأذهان إلى واسطة

بل يمكن إحضاره فيها بنفسه عند تعلق الغرض به فلا حاجة إلى الوضع فيه أصلاً بل هو لغو وعبث.

وحيث إنّ اللفظ بنفسه قابل لأن يحضر في ذهن المخاطب بلا واسطة أيّ شيء فالوضع فيه لغو محض لا محالة، وهذا بيان إجمالي لجميع الأقسام المذكورة.

وإليك بيان تفصيلي بالقياس إلى كل واحد منها:

أقول: **أمّا القسم الأوّل منها**: وهو ما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به شخصه كما إذا قيل: زيد ثلاثي وأُريد به شخص ذلك اللفظ، فليس هو من قبيل استعمال اللفظ في المعنى في شيء، وذلك لأن لازمه اتحاد الدال والمدلول ذاتاً وحقيقةً، إذ شخص هذا اللفظ دال وهو بعينه مدلول، وهذا غير معقول.

وقد **أجاب** عن ذلك المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] بأنّ الدال والمدلول في المقام وإن كانا متحدين حقيقة إلّا أنّه يكفي تعددهما اعتباراً، ولا يلزم أن يكون الدال والمدلول متعددين ذاتاً، وبما أن هنا حيثيتين واقعيتين وهما حيثية صدور اللفظ عن لافظه وحيثية أنّ شخصه متعلق إرادته، فهو من الحيثية الأُولى دال ومن الحيثية الثانية مدلول فلا يتحد الدال والمدلول من جميع الجهات.

ويردّه: أنّ هذه الدلالة ـ أي دلالة اللفظ على أنّه مراد ومقصود ـ وإن كانت موجودة هنا إلّا أنّها أجنبية عن دلالة اللفظ على المعنى رأساً، بل هي دلالة عقلية سائرة في جميع الأفعال الاختيارية، فان كل فعل صادر بالاختيار يدل على أنّه مراد لا محالة، بداهة لزوم سبق الارادة على الفعل الاختياري في تمام الموارد، فهذه الدلالة من دلالة المعلول على علته وهي أجنبية عن دلالة الألفاظ على معانيها بالكلية.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٤.

ومن هنا قد أجاب شيخنا المحقق (قدس سره) عن الاشكال بجواب آخر وإليك نصّه: التحقيق أنّ المفهومين المتضائفين ليسا متقابلين مطلقاً بل التقابل في قسم خاص من التضائف، وهو ما إذا كان بين المتضائفين تعاند وتناف في الوجود، كالعلية والمعلولية والأُبوّة والبنوّة ممّا قضى البرهان بامتناع اجتماعهما في وجود واحد، لا في مثل العالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية، فانّهما يجتمعان في الواحد غير ذي الجهات كما لا يخفى، والحاكي والمحكي والدال والمدلول كاد أن يكون من قبيل القسم الثاني، حيث لا برهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه كما قال (عليه السلام): «يا من دلّ على ذاته بذاته» وقال (عليه السلام): «أنت دللتني عليك»[1].

ولكن لا يمكن المساعدة عليه أيضاً، وذلك لأنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ التقابل في قسم خاص من التضائف لا في مطلق المتضائفين وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه أجنبي عن محل كلامنا هنا بالكلية، فانّه في دلالة اللفظ على المعنى وهي قسم خاص من الدلالة التي لا يمكن أن تجتمع في شيء واحد، لما بيّناه من أنّ حقيقة تلك الدلالة عبارة عن وجود اللفظ وحضوره في ذهن المخاطب أوّلاً وحضور المعنى ووجوده فيه بتبعه ثانياً، فكل مخاطب بل كل سامع عند سماع اللفظ ينتقل إلى اللفظ أوّلاً وإلى المعنى ثانياً، فحضور اللفظ علّة لحضور المعنى، ومن البيّن الواضح أنّ ذلك لا يعقل في شيء واحد، بداهة أنّ العلية تقتضي الاثنينية والتعدد فلا يعقل علية حضور الشيء في الذهن لحضور نفسه، هذا بالقياس إلى المخاطب والسامع.

وأمّا بالقياس إلى المتكلم والمستعمل، فحقيقة الاستعمال إمّا هي عبارة عن إفناء اللفظ في المعنى فكأنّه لم يلق إلى المخاطب إلّا المعنى ولا ينظر إلّا إليه كما

---

(١) نهاية الدراية ١: ٦٥.

هو المشهور فيما بينهم، أو عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى ومبرزاً له كما هو الصحيح. فعلى التقديرين لا يعقل استعمال الشيء في نفسه، ضرورة استحالة فناء الشيء في نفسه وجعل الشيء علامة لنفسه، فانّهما لا يعقلان إلّا بين شيئين متغايرين في الوجود.

وقد تلخّص من ذلك: أنّ اتحاد الدال والمدلول في الدلالة اللفظية غير معقول.

ومن هنا يظهر أنّ قياس المقام بدلالة ذاته تعالى على ذاته قياس مع الفارق، فان سنخ تلك الدلالة غير سنخ هذه الدلالة، إذ أنّها بمعنى ظهور ذاته بذاته وتجلّي ذاته لذاته، بل ظهور جميع الكائنات بشتى ألوانها وأشكالها من الماديات والمجردات بذاته تعالى، وهذا بخلاف الدلالة هنا فانّها بمعنى الانتقال من شيء إلى شيء آخر.

فعلى ضوء ذلك يظهر أنّ إطلاق اللفظ وإرادة شخصه لا يكون من قبيل الاستعمال في شيء، فانّ المتكلم بقوله: زيد ثلاثي مثلاً لم يقصد إلّا إحضار شخص ذلك اللفظ في ذهن المخاطب وهو بنفسه قابل للحضور فيه ومعه لا حاجة إلى الواسطة كما مرّ آنفاً[١].

وقد يشكل على هذا بأنّ لازم ذلك تركب القضية الواقعية من جزأين، فانّ القضيّة اللفظية تحكي بموضوعها ومحمولها ونسبتها عن القضيّة الواقعية، وحيث قد فرض أنّه لا موضوع في المقام للقضيّة الواقعية في قبال القضيّة اللفظية، فليس هناك بحسب الفرض غير المحمول والنسبة، مع أنّ تحقق النسبة بدون الطرفين محال، هذا.

---

(١) في ص ١٠٧.

وقد أجاب عنه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] بما ملخصه مع أدنى توضيح: هو أنّ الاشكال المزبور مبتن على أن يكون الموضوع في القضيّة الحقيقية يحتاج في وجوده وحضوره في الأذهان إلى واسطة كاللفظ بالإضافة إلى المعنى، فانّه واسطة لوجوده وحضوره وليس نفسه بموضوع للقضيّة، بل هو لفظ الموضوع وحاك عنه، فموضوعية اللفظ لها إنّما هي باعتبار أنّه الواسطة لإحضار ما هو موضوع فيها حقيقة، نعم هو موضوع في القضيّة اللفظية.

وأمّا إذا فرض أنّ الموضوع في القضيّة الحقيقية لا يحتاج في وجوده وحضوره إلى الواسطة، بل كان حاله حال بقية الأفعال الخارجية والموجودات الفعلية، فلا يلزم محذور تركب القضيّة من جزأين، ومقامنا من هذا القبيل، فانّ الموضوع في مثل قولنا: زيد ثلاثي، إذا أُريد به شخصه، شخص ذلك اللفظ الذي هو من الكيف المسموع لا أنّه لفظه، ومن البيّن الواضح أنّ اللفظ لا يحتاج في وجوده في الذهن إلى أيّة واسطة لامكان إيجاده على ما هو عليه وإثبات المحمول له، وعليه فالقضيّة مركبة من أجزاء ثلاثة: الموضوع وهو ذات اللفظ وشخصه، والمحمول وهو ثلاثي، مع النسبة بينهما.

وبتعبير آخر: أنّ كون الشيء موضوعاً في القضيّة باعتبار أنّ المحمول ثابت له، فقد يكون المحمول ثابتاً لما يحتاج في وجوده وحضوره إلى الواسطة كالمعنى كما هو الحال في القضايا المتعارفة، وقد يكون ثابتاً لما لا يحتاج في وجوده إلى الواسطة كاللفظ، ولمّا كان الموضوع في المقام شخص اللفظ من جهة أنّ المحمول ثابت له، فانّه سنخ حكم محمول عليه دون المعنى فلا يلزم المحذور المزبور، فان لزومه هنا مبتن على أن لا يكون الموضوع هو نفس اللفظ، وأمّا إذا فرض أنّه

---

(١) كفاية الأُصول: ١٥.

الموضوع في القضيّة والحكم ثابت له فلا محذور أصلاً.

وأمّا القسم الثاني: وهو ما إذا أُطلق اللفظ وأُريد منه نوعه كما إذا قيل: زيد لفظ أو ثلاثي، وأُريد به طبيعي ذلك اللفظ فليس من قبيل الاستعمال أيضاً، بل هو من قبيل إحضار الطبيعي في ذهن المخاطب باراءة فرده، فالمتكلم بذلك اللفظ قد قصد ثبوت الحكم للطبيعي ليسري منه إلى أفراده، فأوجد المتكلم في ذهن المخاطب أمرين، أحدهما: شخص اللفظ الصادر منه. والثاني: طبيعي ذاك اللفظ الجامع بينه وبين غيره، ولما لم يمكن إيجاده على ما هو عليه في الخارج إلّا بايجاد فرده فلا يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى في شيء، فان وجوده عين وجود فرده في الخارج وإيجاده عين إيجاد فرده، وعليه فلا يعقل أن يجعل وجود الفرد فانياً في وجوده أو مبرزاً له وعلامة عليه، فان كل ذلك لا يعقل إلّا بين وجودين خارجاً والمفروض أنّه لا اثنينية في المقام، فلا يمكن أن يكون وجود الفرد واسطة لاحضار الطبيعي في الأذهان، فانّ الواسطة تقتضي التعدد في الوجود ولا تعدد هنا فيه أصلاً.

وقد تلخص من ذلك: أنّ ملاك الاستعمال لا يكون موجوداً في أمثال المقام، بل لا يعقل الاستعمال كما عرفت. فحال المقام حال ما إذا أشار أحد إلى حية فقال سامّة، فانّه قد أوجد في ذهن المخاطب باشارته هذه أمرين أحدهما: شخص هذه الحية، والثاني: الطبيعي الجامع بينها وبين غيرها، فحكم على الطبيعي بسنخ حكم يسري إلى أفراده، فمقامنا من هذا القبيل بعينه.

وعلى الجملة: حيث إنّ إيجاد الطبيعي على ما هو عليه في الخارج أو الذهن بلا وساطة شيء بمكان من الامكان فلا يحتاج تفهيمه إلى دال ومبرز له.

وأمّا القسم الثالث والرابع: وهما ما إذا أُطلق اللفظ وأُريد منه صنفه أو مثله، فقد يتوهم أنّهما من قبيل الاستعمال، بل لعل ذلك مشهور بينهم ولا سيما

في القسم الرابع.

وكيف كان، فالصحيح هو أنّ حال هذين القسمين حال القسمين الأوّلين من دون فرق بينهما أصلاً، وبيان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدمة: وهي أنّا قد ذكرنا فيما تقدّم[1] أنّ الحروف والأدوات موضوعة لتضييقات المفاهيم الاسمية وتقييدها بقيود خارجة عن حريم ذواتها، فانّ الغرض قد يتعلق بتفهيم طبيعي المعنى الاسمي على إطلاقه وسعته، وقد يتعلق بتفهيم حصّة خاصة منه، وقد ذكرنا أنّ الدال على الحصّة ليس إلّا الحروف أو ما يحذو حذوها.

وإن شئت فقل: إنّ الموجود الذهني ليس كالموجود الخارجي، فانّه مطلقاً من أيّ مقولة كان لا ينطبق على أمر آخر وراء نفسه، وهذا بخلاف المفهوم الذهني فانّه بالقياس إلى الخارج عن اُفق الذهن قابل لأن ينطبق على عدّة حصص، ولكن الغرض يتعلق بتفهيم حصّة خاصة والدال عليه كما مرّ هو الحرف أو ما يشبهه.

وعلى ضوء ذلك فنقول: إنّ المتكلم كما إذا قصد تفهيم حصّة خاصة من المعنى يجعل مبرزه الحرف أو ما يقوم مقامه، كذلك إذا قصد تفهيم حصّة خاصة من اللفظ يجعل مبرزه ذلك، فالحرف كما يدل على تضييق المعنى وتخصيصه بخصوصية ما، كذلك يدل على تضييق اللفظ وتقييده بقيود ما، فانّ الغرض كما قد يتعلق بايجاد طبيعي اللفظ على ما هو عليه من الاطلاق والسعة يتعلق بتفهيم حصّة خاصة من ذلك الطبيعي كالصنف أو المثل، فالمبرز لذلك ليس إلّا الحرف أو ما يشبهه، بداهة أنّه لا فرق في إفادة الحروف التضييق بين الألفاظ والمعاني، فكلمة (في) في قولنا: زيد في ضرب زيد فاعل، تدل على تخصص

---

(١) في ص ٨٣.

طبيعي لفظ زيد بخصوصية ما من الصنف أو المثل، كما أنّها في قولنا: الصلاة في المسجد حكمها كذا، تدل على أنّ المراد من الصلاة ليس هو الطَبيعة السارية إلى كل فرد، بل خصوص حصّة منها.

وعلى الجملة: فلا فرق بين قولنا: الصلاة في المسجد أفضل من الصلاة في الدار، وقولنا: زيد في ضرب زيد فاعل، فكلمة (في) كما تدل في المثال الأوّل على أنّ المراد من الصلاة ما يقع منه في المسجد، كذلك تدل في المثال الثاني على أنّ المراد من لفظ زيد ليس هو الطبيعة المطلقة، بل حصّة خاصة منه من المثل أو الصنف.

ومن هنا يظهر لك ملاك القول بأنّ هذين القسمين ليسا من قبيل الاستعمال أيضاً، لما مرّ من إمكان إيجاد اللفظ بنفسه وإحضاره في ذهن المخاطب بلا وساطة شيء، فإذا تعلّق الغرض بتقييده بخصوصية ما يجعل الدال عليه الحرف أو ما يحذو حذوه، مثلاً لو قال أحد: زيد في ضرب زيد فاعل، فقد أوجد طبيعي لفظ زيد وأحضره بنفسه في ذهن المخاطب، وقد دلّ على تقييده بخصوصية ما من المثل أو الصنف بكلمة (في) فأين هنا استعمال لفظ في مثله أو صنفه.

فالنتيجة أنّ شيئاً من الاطلاقات المتقدمة ليس من قبيل الاستعمال، بل هو من قبيل إيجاد ما يمكن إرادة شخصه مرّة، ونوعه أُخرى، وصنفه ثالثة، ومثله رابعة.

ثمّ إنّه لا يخفى: أنّ ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في آخر كلامه في هذا المقام بقوله: وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك، ممّا كان الحكم في القضيّة لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل: ضرب فعل ماض، غريب منه، وذلك لأنّ الفعل الماضي أو غيره إنّما لا يقع مبتدأ إذا استعمل في معناه الموضوع له وأُريد منه ذلك لا مطلقاً حتّى فيما إذا لم يستعمل فيه ولم يرد

معناه، وحيث إنّ فيما نحن فيه لم يرد معناه، بل أُريد به لفظه لا بما له من المعنى، فلا مانع من وقوعه مبتدأ ولا يخرج بذلك عن كونه فعلاً ماضياً، غاية ما في الباب أنّه لم يستعمل في معناه، وهذا لا يوجب خروجه عن ذلك، وهذا نظير قولنا: ضرب وضع في لغة العرب للدلالة على وقوع الضرب في الماضي، فهل يتوهم أحد أنّه لا يشمل نفسه لأنّه مبتدأ.

الأمر السابع

أقسـام الدلالة

لا شبهة في أنّ الله (تعالى شأنه) فضّل الانسان على سائر مخلوقاته بـنعمة عظيمة وهي نعمة البيان بمقتضى قوله عزّ من قـائل: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾[1] وذلك لحكمة تنظيم الحياة المادية والمعنوية، فان مـدنيّة الانسـان بالطبع تستدعي ضرورة الحاجة إلى البيان لابراز المقاصد خارجاً لئلّا تختل نظم الحياة، فالقدرة على البيان ممّا أودعه الله تعالى في الانسان.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الدلالة على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الدلالة التصورية، وهي الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ، وهي لا تتوقف على شيء ولا تكون معلولة لأمر ما عدا العلم بالوضع، فهي تابعة له وليس لعدم القرينة دخل فيها أصلاً، فالعالم بوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص ينتقل إليه من سماعه، ولو فرض أنّ المتكلم نصب قرينة على عدم إرادته، بل ولو فرض صدوره عن لافظ بلا شعور واختيار أو عن اصطكاك

---

(١) الرّحمٰن ٥٥: ٣ ـ ٤.

حجر بحجر آخر وهكذا، وعلى الجملة: فالدلالة التصورية بعد العلم بالوضع أمر قهري خارج عن الاختيار.

القسم الثاني: الدلالة التفهيمية المعبّر عنها بالدلالة التصديقية أيضاً، لأجل تصديق المخاطب المتكلم بأنّه أراد تفهيم المعنى للغير، وهي عبارة عن ظهور اللفظ في كون المتكلم به قاصداً لتفهيم معناه، وهذه الدلالة تتوقف زائداً على العلم بالوضع على إحراز أنّه في مقام التفهيم ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف، بل لم يأت في الكلام بما يصلح للقرينية، فانّه يهدم الظهور ويوجب الاجمال لا محالة، فلو لم يكن في ذلك المقام فلا ظهور ولا دلالة على الارادة التفهيمية أصلاً، كما أنّ وجود القرينة المتصلة مانع عن الظهور التصديقي. وعلى الجملة فهذه الدلالة تتقوّم بكون المتكلم في مقام التفهيم وبعدم وجود قرينة متصلة في الكلام.

القسم الثالث: الدلالة التصديقية، وهي دلالة اللفظ على أنّ الارادة الجدية على طبق الارادة الاستعمالية، وهذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء إلّا أنّها تتوقف زائداً على ما مرّ على إحراز عدم وجود قرينة منفصلة على الخلاف، وإلّا فلا يكون الظهور كاشفاً عن الارادة الجدية في مقام الثبوت، فان وجود القرينة المنفصلة مانع عن حجيته. والحاصل: أنّ بناء العقلاء قد استقرّ على أنّ الارادة التفهيمية مطابقة للارادة الجدية ما لم تقم قرينة على عدم التطابق.

وبعد ذلك نقول: قد وقع الكلام بين الأعلام في أنّ الدلالة الوضعية هل هي الدلالة التصوّرية أو أنّها الدلالة التصديقية؟ فالمعروف والمشهور بينهم هو الأوّل، بتقريب أنّ الانتقال إلى المعنى عند تصور اللفظ لابدّ أن يستند إلى سبب، وذلك السبب إمّا الوضع أو القرينة، وحيث إنّ الثاني منتف لفرض خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ فيتعين الأوّل. وذهب جماعة من

المحققين إلى الثاني، أي إلى انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية.

التحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق: هو القول الثاني، والوجه فيه أمّا بناءً على ما سلكناه في باب الوضع من أنّه عبارة عن التعهد والالتزام فواضح، ضرورة أنّه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالّاً على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار، بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بآخر وهكذا، فانّ هذا غير اختياري فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهد والالتزام، وعليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقة الوضعية بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته. سواء كانت الإرادة تفهيمية محضة أم جدية أيضاً، فانّه أمر اختياري فيكون متعلقاً للالتزام والتعهد.

وعلى الجملة: قد ذكرنا سابقاً[1] أنّ اختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية لازم حتمي للقول بكون الوضع بمعنى التعهد والالتزام. وأمّا الدلالة التصورية وهي الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ، فهي غير مستندة إلى الوضع، بل هي من جهة الأُنس الحاصل من كثرة الاستعمال أو من أمر آخر، ومن ثمة كانت هذه الدلالة موجودة حتّى مع تصريح الواضع باختصاص العلقة الوضعية بما ذكرناه.

بل إنّ الأمر كذلك حتّى على ما سلكه القوم في مسألة الوضع من أنّه أمر اعتباري، فانّ الأمر الاعتباري يتبع الغرض الداعي إليه في السعة والضيق، فالزائد على ذلك لغو محض، ولما كان الغرض الباعث للواضع على الوضع قصد تفهيم المعنى من اللفظ وجعله آلة لاحضار معناه في الذهن عند إرادة تفهيمه، فلا موجب لجعل العلقة الوضعية واعتبارها على الإطلاق، حتّى في اللفظ

---

(١) في ص ٤٨.

الصادر عن لافظ غير شاعر كالنائم والمجنون ونحوهما، فان اعتباره في أمثال هذه الموارد من اللغو الظاهر.

وإن شئت فقل: حيث إنّ الغرض الباعث على الوضع هو إبراز المقاصد والأغراض خارجاً، فلا محالة لا يزيد سعة الوضع عن سعة ذلك الغرض، فانّه أمر جعلي واختياره بيد الجاعل، فله تقييده بما شاء من القيود إذا دعت الحاجة إلى ذلك، وبما أنّ الغرض في المقام قصد التفهيم فلا محالة تختص العلقة الوضعية بصورة إرادة التفهيم.

ودعوى مصادمة حصر الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية للبداهة، من جهة أنّ الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ ضروري **مدفوعة** بما عرفت من أنّ ذلك الانتقال إنّما هو من ناحية الأُنس الحاصل من كثرة الاستعمال أو نحو ذلك لا من ناحية الوضع، فالانتقال عادي لا وضعي.

فالنتيجة هي انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية على جميع المسالك والآراء في تفسير حقيقة الوضع، من دون فرق في المسألة بين رأينا وسائر الآراء.

نعم، الفرق بينهما في نقطة واحدة وهي أنّ ذلك الانحصار حتمي على القول بالتعهد دون غيره من الأقوال.

ولا يخفى أنّ مراد العلمين المحقق الطوسي (قدس سره) والشيخ الرئيس ممّا حكي عنهما من أنّ الدلالة تتبع الارادة، هو ما ذكرناه من أنّ العلقة الوضعية مختصّة بصورة إرادة تفهيم المعنى، وليس مرادهما من ذلك أخذ الارادة التفهمية في المعنى الموضوع له، لكي يرد عليه ما أُورد، فالألفاظ من جهة وضعها تدل

على إرادة اللافظ بها تفهيم معانيها كما هو صريح كلامهما في بحث الدلالات[1] وعليه فلا وجه لما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من حمل الدلالة في كلامهما على الدلالة التصديقية غير الوضعية، فانّ تبعيتها للارادة في الواقع ونفس الأمر واضحة، فلا مجال للكلام فيها أصلاً.

ومن هنا يظهر فساد ما أورده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) على حصر الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية بوجوه ثلاثة وإليك نصّه:

لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مرادة للافظها:

---

(١) قال العلّامة الطوسي (قدس سره): دلالة اللفظ لمّا كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفظ به ويراد منه معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له إنّه دال على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى ممّا لا تتعلق بـه إرادة المتلفظ وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أُخرى أو بـارادة أُخرى يصلح لأن يدل عليه، فلا يقال له إنّه دال عليه، انتهى شرح منطق الاشارات، مبحث تعريف المفرد والمركب [ص ٣٢].

قال ابن سينا[1]: الدلالة الوضعية تتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتّى أنّه لو أُطلق وأُريد منه معنى وفهم منه لقيل إنّه دال عليه، وإن فهم غيره فلا يقال إنّه دال عليه، وإن كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بارادة أُخرى يصلح لأن يدل عليه ... ـ إلى أن قال ـ والمقصود هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد اللافظ، انتهى. شرح حكمة الاشراق، باب الدلالات الثلاث [ص ٣٦].

---

(١) [لا يخفى أنّ العبارة المنقولة عن شرح حكمة الاشراق إنّما هي لقطب الدين الشيرازي].

١ ـ لما عرفت من أنّ قصد المعنى على أنحائها من مقوّمات الإستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.

٢ ـ هذا مضافاً إلى ضرورة صحّة الحمل والاسناد في الجمل بلا تصرف في ألفاظ الأطراف، مع أنّه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صحّ بدونه، بداهة أنّ المحمول على زيد في (زيد قائم) والمسند إليه في (ضرب زيد) مثلاً هو نفس القيام والضرب، لا بما هما مرادان.

٣ ـ مع أنّه يلزم كون وضع عامّة الألفاظ عاماً، والموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ، فانّه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الارادة فيه كما لا يخفى، وهكذا الحال في طرف الموضوع[1]، انتهى.

والجواب عن جميع هذه الوجوه: بكلمة واحدة، وهي أنّ تلك الوجوه بأجمعها مبتنية على أخذ الارادة التفهيمية في المعاني الموضوع لها، وقد تقدّم أنّ الارادة لم تؤخذ فيها، وأنّ الانحصار المذكور غير مبتن على ذلك، بل هي مأخوذة في العلقة الوضعية، فالعلقة مختصّة بصورة خاصة وهي ما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ[2].

---

(١) كفاية الأُصول: ١٦.

(٢) وأورد بعض الأعاظم (قدس سره) على ما قرّره بعض مقرري بحثه على انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية ايراداً رابعاً وملخصه: هو أنّ الانحصار يستلزم أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى مركب من معنى اسمي ومعنى حرفي، كما إذا قيّد المعنى الاسمي بارادة المتكلم على كيفية دخول التقيد وخروج القيد، وهذا مخالف لطريقة الوضع المستفادة من الاستقراء، فانّه بحسبه لم يوجد في أيّة لغة لفظ واحد موضوع لمعنى

←

← مركب من معنى اسمي وحرفي هذا[١].

ويردّه أوّلاً: أنّ الاختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي كما عرفت اختلاف بالذات والحقيقة لا باللحاظ الآلي والاستقلالي، فالمعنى الحرفي حرفي وإن لوحظ استقلالاً، والمعنى الاسمي اسمي وإن لوحظ آلياً، وقد اعترف هو (قدس سره) أيضاً بذلك، وعليه فالارادة معنى اسمي وإن لوحظت آلة، ولا تنقلب بذلك عن المعنى الاسمي إلى المعنى الحرفي حتّى يلزم وضع اللفظ لمعنى مركب من معنى اسمي وحرفي. على أنّك قد عرفت أنّ المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي ملحوظ استقلالاً لا آلياً، فلا وجه حينئذ لتخصيص الايراد بصورة أخذ الارادة قيداً لا جزءاً، إلّا أن يكون مراده من المعنى الحرفي نفس التقيد بالارادة لا نفس الارادة، فانّه معنى حرفي. ولكنّه مدفوع أوّلاً: بالنقض بوضع الألفاظ للمعاني المركبة أو المقيدة، فانّ معانيها متضمنة للمعنى الحرفي لا محالة، إذ كل جزء مقيد بجزء آخر فالتقيد معنى حرفي. وثانياً: أنّه لا مانع من وضع لفظ لمعنى مركب من معنى اسمي وحرفي إذا دعت الحاجة إليه، فإذا فرض أنّ الغرض تعلّق بوضع الألفاظ للمعاني المقيّدة بارادة المتكلم فلا مانع من وضع الألفاظ لها كذلك، إذ الوضع فعل اختياري للواضع فله أن يقيد المعنى الموضوع له بقيود ما ولا محذور فيه، والاستقراء المدعى في كلامه (قدس سره) لو تمّ فلا يدل على استحالة ذلك الوضع. على أنّ ذلك لو تمّ فانّما يتم إذا كان الواضع من أهل كل لغة واحداً أو جماعة معينين ليثبت له الطريقة الخاصة في الوضع التي فرض عدم جواز التخلف عنها، إلّا أنّه فرض في فرض.

وثانياً: أنّه لا أساس لذلك الايراد أصلاً، فانّه مبتن على أخذ الارادة في المعنى

(١) بدائع الأفكار: ١: ٩٢.

←

فالنتيجة: هي أنّ جعل الارادة من قيود العلقة الوضعية لا يدع مجالاً للايرادات، لابتنائها جميعاً على أخذ الارادة التفهيمية في المعاني الموضوع لها، وقد ظهر أنّ الأمر خلاف ذلك وأنّ الارادة لم تؤخذ في المعاني لا قيداً ولا جزءاً، بل هي مأخوذة في العلقة الوضعية فهي تختص بصورة إرادة تفهيم تلك المعاني(١) بنحو

← الموضوع له، وأمّا إذا لم تؤخذ فيه أبداً، بل كانت مأخوذة في العلقة الوضعية فلا مجال لذلك الايراد.

(١) وأورد بعض الأعاظم (قدس سره) على ما في تقريرات بعض تلاميذه على ذلك بما ملخّصه هو: أنّ اللفظ لا يدل بالدلالة الوضعية على أنّ المتكلم أراد المعنى في الواقع، لأنّ تحصيله بالوضع لا يمكن فالذي يمكن تحصيله بالوضع هو الدلالة التصورية، ضرورة أنّ السامع شاك في أنّ المتكلم يريد هذا المعنى واقعاً فيفتقر السامع في إحراز أنّ المتكلم أراد هذا المعنى في الواقع إلى دلالة أُخرى كأصالة الظهور والحقيقة، فلا يكون الوضع وحده كافياً لاثبات ذلك، ومعه فالوضع لذلك يصبح لغواً وعبثاً، فلا يكون هذا غرضاً للواضع من الوضع، بل الغرض منه تهية مقدمة من مقدمات الافادة(١).

أقول: لا شبهة في أنّ الغرض الداعي إلى الوضع الباعث للواضع الحكيم عليه إنّما هو إبراز المقاصد والمرادات النفسانية، فلولا الجعل والمواضعة والتعهد بذكر الألفاظ عند إرادة تفهيم المعاني لم يمكن إبرازها، بل اختلت أنظمة الحياة كلّها، فلذلك يصبح الوضع ضرورياً، ولولا ذلك لما احتجنا إلى الوضع أبداً، فالتشكيك فيه تشكيك في البداهة. وعلى ذلك فلا يشك أيضاً أحد في أنّ اللفظ الصادر من المتكلم يدل على أنّه أراد تفهيم معناه بمقتضى قانون الوضع، فهذه الدلالة لا تتوقف على ما عدا إحراز كون

---

(١) بدائع الأفكار ١: ٩٣.

←

القضيّة الحقيقية وبنحو القوّة والتقدير، وفي مرحلة الاستعمال تخرج من القـوّة والتقدير إلى الفعلية والتحـقق، ولعـل لأجل ذلك الاختصـاص قد عـبّر عن الموضوع له بالمعنى باعتبار كونه مقصوداً بالتفهيم.

قد أصبحت النتيجة بوضوح: أنّ الدلالة الوضعية تنحصر بالدلالة التصديقية ولا مناص من الالتزام بتلك النتيجة، ولا يرد عليها شيء من الايرادات التي تقدّمت، هذا تمام الكلام في الدلالات الثلاث.

وضع المركّبات

وقبل البدء فيه ينبغي التنبيه على مقدمة وهي: أنّ محل الكلام هنا في وضع المركب بما هو مركب أعني وضعه بمجموع أجزائه من الهيئة والمادة، مـثلاً في قولنا: زيد شاعر قد وضعت كلمة زيد لمعنى خاص، وكلمة شاعر لمعنى آخر، والهيئة القائمة بهما لمعنى ثالث، فكل ذلك لا إشكال ولا كلام فيه، وإنّما الكلام والإشكال في وضع مجموع المركب من هذه المواد على حده، وأمّا وضع هيئة الجملة فلا كلام في وضعها لقصد الحكاية والإخبار عن الواقع أو مـع إفـادة

← المتكلم في مقام التفهيم، وهي موجودة حتّى فيما إذا علم المخاطب كـذب المـتكلم في كلامه إذا لم ينصب قرينة متصلة على أنّه ليس في مقام التفهيم.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره (قدس سره) من الايراد مبني على الخلط بين الارادة التفهيمية والارادة الجدية، فانّ الثانية يحتاج إثباتها في الواقع ومقام الثبوت إلى مقدمة اُخرى وهي التمسك بأصالة الظهور أو الحقيقة دون الاُولى.

وعلى الجملة: فاللفظ بمقتضى قانون الوضع والتعهد يدل على إرادة المتكلم تفهيم معناه سواء كانت هذه الارادة متصادقة مع الارادة الجدية في مقام الثبوت والواقع أم كانت على خلافها.

خصوصية أُخرى أيضاً، أو لابراز أمر نفساني غير قصد الحكاية.

فعلى ضوء هذه المقدّمة قد ظهر أنّ الصحيح هو أنّه لا وضع للمركب بما هو مركب بيان ذلك: هو أنّ كل جملة ناقصة كانت أو تامّة لها أوضاع متعددة باعتبار وضع كل جزء جزء منه أقلّها ثلاثة حسب ما يدعو إليه الحاجة، مثلاً جملة زيد انسان لها أوضاع ثلاثة: ١ ـ وضع زيد. ٢ ـ وضع انسان. ٣ ـ وضع الهيئة القائمة بهما. ولجملة الانسان متعجب أوضاع أربعة: ١ ـ وضع الانسان. ٢ ـ وضع متعجب مادة. ٣ ـ وضعه هيئة. ٤ ـ وضع الهيئة القائمة بالجملة.

ولجملة زيد ضارب عمر أوضاع ستّة: ١ ـ وضع زيد. ٢ ـ وضع ضارب مادة. ٣ ـ وضعه هيئة. ٤ ـ وضع الهيئة القائمة بجملة زيد ضارب. ٥ ـ وضع عمرو. ٦ ـ وضع الهيئة القائمة بالمجموع. وهكذا إلى أن ربّما يبلغ الوضع إلى عشرة أو أزيد على اختلاف الأغراض الموجبة لاختلاف المركبات زيادة ونقيصة، فانّ الغرض قد يتعلق بالمركب من شيئين، وقد يتعلق بالمركب من أشياء ثلاثه، وقد يتعلق بالمركب من أشياء أربعة، وهكذا.

ومن الواضح أنّ هذه الأوضاع وافية لافادة الأغراض والمقاصد المتعلقة بالمركبات، سواء كان الغرض قصد الحكاية عن الواقع، أو إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية، ولا يبقى أيّ غرض لا تكون تلك الأوضاع وافية لافادته، لنحتاج إلى وضع المركب بما هو على حدة لافادة ذلك الغرض، مثلاً هيئة ضرب زيد تدل على قصد الحكاية عن حدوث تلبس زيد بالمبدأ في الخارج، كما أنّ جملة ما أكرم القوم إلّا زيداً تدل على حصر الاكرام بزيد زائداً على دلالتها على قصد الاخبار عن تلبس القوم بذلك. وهيئة إنّ زيداً عادل تدل على التأكيد وهيئة ضرب موسى عيسى تدل على أنّ موسى فاعل، لعدم دال آخر هنا غير تلك الهيئة، وهكذا.

وعلى الجملة: فالمتكلم متى ما أراد تفهيم خصوصية من الخصوصيات وإبرازها

في الخارج يتمكن من ذلك بهيئة من الهيئات، وعليه فلسنا بحاجة إلى وضع المركب بما هو، بل هو لغو وعبث.

وممّا يدلنا على ذلك ـ أي على عدم وجود وضع مستقل للمركبات بما هي ـ مضافاً إلى لغويته، أنّه يستلزم إفادة المعنى الواحد مرّتين والانتقال إليه بانتقالين، وذلك لفرض تعدد الوضع الذي يقتضي تعدد الإفادة والانتقال، وهذا كما إذا تكلم الانسان بلفظ الدار مرّة، وبكلمات الحائط والغرفة والساحة أُخرى، فانّه لا ريب حينئذ في أنّ الانتقال إلى المعنى يكون مرّتين غايته أنّهما طوليان.

وأمّا في مقامنا فلو التزمنا بتعدد الوضع للزمنا الالتزام بعرضية الانتقالين، وذلك لأنّ المركبات بما هي لو كان لها وضع فلا محالة كان وضعها لافادة ما يستفاد من مجموع الهيئة والمادة في الجملة، لعدم معنى آخر على الفرض، وعليه فلزمنا الالتزام بعرضية الانتقالين لتحقق كل من الدالين في عرض تحقق الآخر، وهذا مخالف للوجدان كما هو واضح. ومن هنا لم نجد قائلاً به وإن كان ابن مالك(١) قد نسب القول به إلى بعض، ولكن من المحتمل قوياً أن يكون النزاع لفظياً بأن يكون مراد القائل بالوضع وضع هيئة المركب لا هو بنفسه.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره أهل الأدب من تقسيم المجاز إلى المجاز في المفرد وإلى المجاز في المركب(٢) غير صحيح، وذلك لأنّ الاستعمال المجازي فرع وجود الموضوع له، فاذا فرض عدم الموضوع له للشي فلا يعقل المجاز فيه، وقد عرفت أنّ المركب بما هو لم يوضع لشيء ومعه كيف يتصور المجاز فيه.

نعم، يجوز تشبيه المركب بالمركب كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ

---

(١) لم نعثر عليه في مظانه.

(٢) مفتاح العلوم: ٣٦٢.

﴿ٱلَّذِي ٱسْتَوْقَدَ نَاراً﴾[1] وكذا يجوز الكناية في المركب كما في قولهم: أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أُخرى، فهو كناية عن التردد الحاصل في النفس الموجب لذلك.

الوضع الشخصي والنوعي

قسّموا الوضع إلى نوعي كوضع الهيئات وإلى شخصي كوضع المواد.

ولا يخفى أنّ المراد بالوضع الشخصي ليس وضع شخص اللفظ الصادر من المتكلم، فان شخصه قد انقضى وانعدم فلا يمكن إعادته، وما يصدر منه ثانياً هو مثله لا عينه، بل المراد منه وضع اللفظ بوحدته الطبيعية وشخصيته الذاتية في قبال وضع اللفظ بجامعه العنواني ووحدته الاعتبارية، هذا.

وقد يشكل على ذلك: بأنّ ملاك شخصية الوضع في المواد إن كان وحدة كل واحدة منها طبيعة وذاتاً وامتيازها عن مادة أُخرى بذاتها، فهو بعينه موجودة في الهيئات، فان كل هيئة بنفسها وبشخصها ممتازة عن هيئة أُخرى، مثلاً هيئة فاعل ممتازة بذاتها عن سائر الهيئات فلها وحدة طبيعية وشخصية ذاتية، وإن كان ملاك نوعية الوضع في الهيئات عدم اختصاص الهيئة بمادة دون مادة فهو موجود بعينه في المواد، بداهة عدم اختصاص المادة بهيئة دون هيئة أُخرى، مثلاً مادة (ض ر ب) كما هي موجودة في (ضرب) كذلك موجودة في زنة (ضارب) و(مضروب) ونحو ذلك من الأوزان، فلا فرق بين الهيئة والمادة ليكون وضع الأُولى نوعياً والثانية شخصياً.

وقد أجاب عنه شيخنا المحقق (قدس سره) بوجهين، وإليك قوله:

١ ـ والتحقيق أنّ جوهر الكلمة ومادتها، أعني الحروف الأصلية المترتبة

---

(١) البقرة ٢: ١٧.

الممتازة عن غيرها ذاتاً أو ترتيباً، أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه فيلاحظ بوحدته الطبيعية وتوضع لمعنى، بخلاف هيئة الكلمة، فانّ الزنة لمكان اندماجها في المادة لا يعقل أن تلاحظ بنفسها لاندماجها غاية الاندماج في المادة، فلا استقلال لها في الوجود اللحاظي كما في الوجود الخارجي كالمعنى الحرفي، فلا يمكن تجريدها ولو في الذهن عن المواد، فلذا لا جامع ذاتي لها كحقائق النسب، فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولهم: كل ما كان على زنة فاعل، وهو معنى نوعية الوضع، أي الوضع لها بجامع عنواني لا بشخصيتها الذاتية.

٢ ـ أو المراد أنّ المادة حيث يمكن لحاظها فقط فالوضع شخصي، والهيئة حيث لا يمكن لحاظها فقط إلّا في ضمن مادة فالوضع لها يوجب اقتصاره عليها فيجب أن يقال: هيئة فاعل وما يشبهها، وهذا معنى نوعية الوضع، أي لا لهيئة شخصية واحدة بوحدة طبيعية بل لها ولما يشبهها فتدبر[١]، انتهى.

وما أفاده (قدس سره) من الجواب في غاية المتانة وحاصله: أنّ كل مادة يمكن للواضع أن يلاحظها بشخصها وبوحدتها الطبيعية، مثلاً لفظ الانسان أو مادة (ض ر ب) يمكن أن يلاحظه بشخصه وبوحدته ويوضع لمعنى، فالوضع لا محالة يوجب الاقتصار على تلك المادة أو ذلك اللفظ فلا ينحل إلى أوضاع عديدة، فيكون نظير الوضع الخاص والموضوع له الخاص، وهذا بخلاف الهيئة، فانّها حيث لا يمكن أن تلاحظ بشخصها ووحدتها الذاتية بدون مادة ما، يجب أن توضع بجامع عنواني، ومن هنا ينحل إلى أوضاع متعددة فيثبت لكل هيئة وضع خاص مستقل نظير وضع العام والموضوع له الخاص، وهذا معنى كون الوضع فيها نوعياً، أي أنّ الملحوظ حال الوضع جامع عنواني، ولكن الموضوع

---

(١) نهاية الدراية ١: ٧٧.

معنون هذا العنوان لا نفسه.

والنتيجة: أنّ الوضع ينحل إلى أوضاع عديدة بتعدد أفراد تلك الهيئة الانتزاعية، وهذا معنى أنّ الوضع نوعي. وهذا بخلاف المواد، فان شخص كل مادة موضوع بازاء معنى ما، فلأجل ذلك كان الوضع فيها شخصياً.

الأمر الثامن

علامات الحقيقة والمجاز

إنّهم ذكروا للحقيقة علائم:

منها: التبادر وهو خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ وإطلاقه من دون لحاظ أيّة قرينة وعناية في البين من حالية أو مقالية، ومن الواضح أنّ مثل هذا التبادر معلول للوضع لا محالة وكاشف عنه كشفاً إنياً، والوجه في ذلك: هو أنّ دلالة اللفظ لا تخلو إمّا أن تكون ذاتية، أو تكون جعلية، وعلى الثاني إمّا أن تكون الدلالة مع القرينة أو بدونها.

أمّا الأُولى فقد عرفت بطلانها على ما حققناه في مسألة الوضع.

وأمّا الثانية فهي خارجة عن مفروض كلامنا في المقام، فيتعين الثالثة فيدل التبادر على الوضع.

وبتعبير آخر: أنّ مطلق تبادر المعنى من إطلاق اللفظ وفهمه منه ليس علامة لاثبات الحقيقة، بل العلامة حصّة خاصة منه وهي فهم المعنى من اللفظ نفسه بلا معونة خارجية، وهي كاشفة عن الوضع لا محالة، كما يكشف المعلول عن علّته.

وقد يورد على ذلك: باستلزامه الدور، بيانه: أنّ من المعلوم بالضرورة أنّ الوضع وحده لا يكفي للتبادر ولا يكون علّة تامّة له، فانّ الموجب للتبادر هو العلم بالوضع لا نفسه، فلو انتفى العلم به انتفى التبادر، فينتج أنّ التبادر في الحقيقة معلول للعلم بالوضع، فلو كان العلم بالوضع متوقفاً عليه لدار.

وأجاب عنه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] بوجهين:

الأوّل: أنّ التبادر عند العالم بالوضع علامة الحقيقة للجاهل به، فالمستعلم يرجع في ذلك إلى العالم بالوضع، كما هو طريقة دارجة بين أهل المحاورة في مقام استعلام اللغات الأجنبية وتعاليمها، وبذلك يندفع الدور من أصله.

الثاني: أنّ التبادر وإن كان متوقفاً على العلم بالوضع لا محالة إلّا أنّ ذلك العلم ارتكازي مكنون في خزانة النفس، وثابت في حافظة أهل كل لغة بالقياس إلى لغاتهم، وهم يستعملون تلك اللغات في معانيها حسب ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي منهم إلى خصوصيات تلك المعاني من حيث السعة والضيق، فإذا حصل الالتفات منهم إلى خصوصيات تلك المعاني حصل لهم العلم تفصيلاً بها، وبذلك تحصل المغايرة بين العلمين فارتفع الدور من البين.

ثمّ لا يخفى أنّ تبادر المعنى من نفس اللفظ من دون قرينة لا يثبت به إلّا وضع اللفظ لذلك المعنى، وكون استعماله فيه حقيقياً في زمان تبادره منه، وأمّا وضعه لذلك المعنى في زمان سابق عليه فلا يثبت بالتبادر المتأخر، فلابدّ في إثبات ذلك من التشبث بالاستصحاب القهقرى الثابت حجيته في خصوص باب الظهورات بقيام السيرة العقلائية وبناء أهل المحاورة عليه، فانّهم يتمسّكون بذلك الاستصحاب في موارد الحاجة ما لم تقم حجة أقوى على خلافه، بل

---

(١) كفاية الأُصول: ١٨.

على ذلك الأصل تدور استنباط الأحكام الشرعية من الألفاظ الواردة في الكتاب والسنّة، ضرورة أنّه لولا اعتباره لا يثبت لنا أنّ هذه الألفاظ كانت ظاهرة في تلك الأزمنة في المعاني التي هي ظاهرة فيها في زماننا، ولكن ببركة ذلك الاستصحاب نثبت ظهورها فيها في تلك الأزمنة أيضاً ما لم تثبت قرينة على خلافها، وسمّي ذلك الاستصحاب بالاستصحاب القهقرى، فانّه على عكس الاستصحاب المصطلح السائر في الألسنة، فانّ المتيقن فيه أمر سابق، والمشكوك فيه لاحق، على عكس الاستصحاب القهقرى فانّ المشكوك فيه، أمر سابق، والمتيقن لاحق.

هذا كلّه فيما إذا أُحرز التبادر وعلم أنّ المعنى ينسبق إليه الذهن من نفس اللفظ، وأمّا إذا لم يحرز ذلك، واحتمل أنّ ظهور اللفظ مستند إلى وجود قرينة داخلية أو خارجية فلا يمكن إثبات الحقيقة بأصالة عدم القرينة، إذ لا دليل على حجيته، فانّه إن تمسك في إثبات حجيته بأخبار الاستصحاب، فيردّه أنّ الاستصحاب لا يثبت اللوازم غير الشرعية، ومن الظاهر أنّ استناد الظهور إلى نفس اللفظ من لوازم عدم القرينة عقلاً، فلا يثبت باستصحاب عدمه.

وإن تمسّك فيه ببناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال القرينة، فيردّه أنّ بناء العرف وأهل المحاورة إنّما يختص بما إذا شكّ في مراد المتكلم ولم يعلم أنّه المعنى الحقيقي أو معنى آخر غيره، وقد نصب على إرادته قرينة قد خفيت علينا، وأمّا إذا علم المراد وشكّ في أنّ ظهور اللفظ فيه من جهة الوضع أو من جهة القرينة، فلا بناء من أبناء المحاورة على عدم الاعتناء باحتمال القرينة. فتلخّص: أنّ إثبات الحقيقة يتوقّف على إحراز أنّ الظهور مستند إلى نفس اللفظ لا إلى القرينة.

ومنها: أي علائم الحقيقة عدم صحّة السلب، وذكروا أنّ صحّة السلب علامة المجاز، وقد يعبّر عن الأُولى بصحّة الحمل، وعن الثانية بعدم صحّة

الحمل، فيقال إنّ حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازي على معنى علامة أنّه حقيقة فيه وكاشف عن كونه موضوعاً بازائه، كما أنّ عدم صحّة حمل اللفظ كذلك على معنى علامة للمجاز، وكاشف عن عدم وضعه بازائه.

والصحيح أن يقال: إنّ شيئاً منهما لا يصلح لأن يكون علامة للحقيقة أو المجاز، بيان ذلك: أنّ ملاك صحّة الحمل مطلقاً، سواء كان حملاً أوّلياً ذاتياً، أم كان حملاً شائعاً صناعياً، هو الاتحاد من جهة لئلّا يلزم حمل المباين على مباين آخر، والمغايرة من جهة أُخرى حتّى لا يلزم حمل الشيء على نفسه، والمغايرة قد تكون بالاعتبار، والمراد منه الاعتبار الموافق للواقع لا مجرد الفرض كما في حمل الحد على المحدود، فانّهما متحدان بالذات والحقيقة، ومختلفان باللحاظ والاعتبار، أعني به الاختلاف من جهة الاجمال والتفصيل والجمع والتفريق، مثلاً المفهوم من لفظ (الانسان)، ومن جملة (الحيوان الناطق) حقيقة واحدة، وهذه الحقيقة الواحدة المركبة ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، ملحوظة في الانسان بنحو الوحدة والجمع، وفي الحيوان الناطق بنحو الكثرة والتفريق، فجهة الوحدة في الانسان كجهة الكثرة في الحيوان الناطق اعتبار موافق للواقع، ضرورة أنّ هذه الحقيقة الواحدة بتلك الجهة غير تلك الحقيقة بالجهة الأُخرى.

وقد ذكرنا سابقاً أنّه يمكن تصوير شيء واحد مرّة بنحو الوحدة، ومرّة أُخرى بنحو الكثرة، وقد مثّلنا لذلك بمفهوم الدار فانّه مركب من حيطان وساحة وغرفة أو غرف، وهذا المفهوم ملحوظ بنحو الجمع في لفظ الدار، وبنحو التفريق في كلمات الحيطان والساحة والغرف. وقد تكون المغايرة ذاتية والاتحاد في أمر خارج عن مقام الذات كما في الحمل الشائع الصناعي مثل قولنا: زيد إنسان أو كاتب، فان مفهوم زيد غير مفهوم الانسان أو الكاتب، فهما مفهومان متغايران،

ولكنهما موجودان في الخارج بوجود واحد، ويسمّى هذا الحمل بالشائع لأجل شيوعه بين عامّة الناس على عكس الأُولى، وبالصناعي لأجل استعماله في صناعات العلوم وأقيستها، وإذا اتّضح ذلك فنقول: إنّ صحّة شيء من ذينك الحملين لا تكون علامة للحقيقة، ولا يثبت بهما المعنى الحقيقي.

وتفصيل ذلك: أنّ الحمل الذاتي لا يكشف إلّا عن اتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً، ومغايرتهما اعتباراً، ولا نظر في ذلك إلى حال الاستعمال وأنّه حقيقي أو مجازي، مثلاً حمل (الحيوان الناطق) على الانسان، لا يدل إلّا على اتحاد معنييهما حقيقة، ولا نظر فيه إلى أنّ استعمال لفظ الانسان فيما أُريد به حقيقي أو مجازي، ومن الظاهر أنّ مجرد الاستعمال لا يكون دليلاً على الحقيقة.

وعلى الجملة: فصحّة الحمل الذاتي بما هو لا يكشف إلّا عن اتحاد المعنيين ذاتاً، وأمّا أنّ استعمال اللفظ في القضيّة استعمال حقيقي فهو أمر آخر أجنبي عن صحّة الحمل وعدمها. نعم، بناءً على أنّ الأصل في كل استعمال أن يكون حقيقياً كما نسب إلى السيِّد المرتضى[1] (قدس سره) يمكن إثبات الحقيقة إلّا أنّه لم يثبت في نفسه، كما ذكرناه غير مرّة. على أنّه لو ثبت فهو أجنبي عن صحّة الحمل وعدمها.

وبكلمة أُخرى: أنّ صحّة الحمل وعدم صحّته يرجعان إلى عالم المعنى والمدلول، فمع اتحاد المفهومين ذاتاً يصحّ الحمل وإلّا فلا، وأمّا الحقيقة والمجاز فهما يرجعان إلى عالم اللفظ والدال، وبين الأمرين مسافة بعيدة.

نعم، لو فرض في القضيّة الحملية أنّ المعنى قد استفيد من نفس اللفظ من دون قرينة، كان ذلك علامة الحقيقة، إلّا أنّه مستند إلى التبادر لا إلى صحّة

---

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة: ١٣.

الحمل.

وقد أصبحت النتيجة بوضوح أنّ صحّة ذلك الحمل بما هو حمل لا تكون علامة لاثبات الحقيقة، وكذا عدمها لا يكون علامة لاثبات المجاز، بل هما علامة الاتحاد والمغايرة لا غير، فنحتاج في إثبات الحقيقة إلى التمسك بالتبادر من الاطلاق أو نحوه، هذا.

وأمّا الحمل الشائع فتفصيل الكلام فيه: أنّ ملاك صحّته بجميع أنواعه اتحاد المعنيين، أي الموضوع والمحمول وجوداً، ومغايرتهما مفهوماً، فذلك الوجود الواحد إمّا أن يكون وجوداً لهما بالذات، أو يكون لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض، أو لكليهما بالعرض، فهذه أقسام ثلاثة:

أمّا القسم الأوّل: فهو في حمل الطبيعي على أفراده ومصاديقه، وحمل الجنس على النوع، وحمل الفصل عليه، وبالعكس، فانّ الموضوع والمحمول في تمام هذه الموارد متحدان في الوجود الخارجي، بمعنى أنّ وجوداً واحداً وجود لهما بالذات والحقيقة، مثلاً وجود زيد هو وجود الانسان بعينه، لأنّ وجود الطبيعي بعين وجود فرده، وليس له وجود آخر غيره، فالوجود الواحد وجود لهما بالذات، وإنّما الاختلاف في جهتي النسبة، وكذلك الحال في قولنا: الانسان حيوان، أو قولنا: الانسان ناطق إلى غير ذلك، فانّ المحمول والموضوع في جميع ذلك متحدان فيما يكون وجوداً لهما بالذات.

وأمّا القسم الثاني: فهو في حمل العناوين العرضية على معروضاتها، كحمل الضاحك أو الكاتب أو العالم أو الأبيض أو الأسود على زيد مثلاً، فان هذه العناوين جميعها عرضية انتزاعية منتزعة من قيام الأعراض بموضوعاتها، وليس لها وجود في الخارج، والموجود فيه نفس الأعراض والمقولات التي هي من مبادئ تلك العناوين ومنشأ انتزاعها، وعليه فنسبة ما به الاتحاد وهو وجود

زيد المتصف بتلك المبادئ إلى تلك العناوين بالعرض والمجاز، وبمقتضى القاعدة السائرة في الكائنات بأجمعها وهي أنّ كل ما بالعرض لابدّ وأنّ ينتهي إلى ما بالذات، ينتهي هذا الحمل ـ أي العناوين على معروضاتها ـ إلى حمل ثان، ويدل الكلام عليه بالدلالة الإلتزامية لا محالة. فذلك الحمل يكون من قبيل حمل الطبيعي على أفراده، فان في قولنا: زيد ضاحك مثلاً، بما أنّ الضاحك عنوان عرضي انتزاعي، فلا محالة ينتهي الأمر إلى حمل الضحك على الصفة القائمة بزيد، وهو من حمل الكلّي على فرده، فبالنتيجة يرجع هذا القسم إلى القسم الأوّل، وإن كان مغايراً له بحسب الصورة.

وأمّا **القسم الثالث**: فهو في حمل بعض العناوين العرضية على بعضها الآخر كقولهم: الكاتب متحرك الأصابع، أو المتعجب ضاحك ونحو ذلك. وقد اتّضح لك أنّه ليس للعناوين العرضية وجود في عالم الخارج بالذات، بل يضاف إليها وجود ما يتصف بها إضافة بالعرض، وبقانون أنّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فلا محالة ينتهي الأمر إلى حملين آخرين: أحدهما: حمل صفة الكتابة أو التعجّب على شيء. وثانيهما: حمل الحركة أو الضحك على شيء آخر، فيدخل هذا القسم أيضاً في القسم الأوّل، والاختلاف بينهما في الصورة لا في الحقيقة.

فتلخص من ذلك: أنّ مرجع جميع هذه الأقسام إلى قسم واحد وهو القسم الأوّل، وعلى ضوء أنّ الملاك في صحّة الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود الخارجي، ظهر أنّ صحّته لا تكشف عن الحقيقة، ضرورة أنّها لا تكون أمارة إلّا على اتحاد المحمول مع الموضوع خارجاً، وأمّا أنّ استعمال اللفظ في المحمول على نحو الحقيقة فهي لا تدل عليه، إذ ليس هنا إلّا مجرد التعبير عنه بذلك اللفظ، وهو لا يزيد على الاستعمال، وهو أعم من الحقيقة.

نعم، إذا فرض تجرد اللفظ عن القرينة وتبادر منه المعنى، كان ذلك آية

الحقيقة إلّا أنّه خارج عن محل الكلام بالكلية.

وعلى الجملة: فملاك صحّة الحمل نحو من أنحاء الاتحاد خارجاً، وملاك الحقيقة استعمال اللفظ في الموضوع له، فأحد الملاكين أجنبي عن الملاك الآخر، لامكان أن يتّحد الموضوع والمحمول في الخارج مع كون استعمال اللفظ في المحمول مجازاً، وقد عرفت أنّ الحقيقة والمجاز أمران يرجعان إلى عالم الألفاظ، وصحّة الحمل ترجع إلى عالم المدلول، فاثبات أحدهما لا يكون دليلاً على إثبات الآخر.

فقد أصبحت النتيجة لحدّ الآن: كما أنّ صحّة الحمل الأوّلي الذاتي لا تكشف عن الحقيقة، كذلك صحّة الحمل الشائع الصناعي، ومن ذلك يظهر حال عدم صحّة الحمل أيضاً حرفاً بحرف.

ولكن في تقريرات بعض الأعاظم (قدس سره) أنّ صحّة الحمل مطلقاً، سواء كان ذاتياً أم كان شائعاً صناعياً، كاشفة عن الحقيقة، وأفاد في وجه ذلك ما ملخصه: أنّ صحّة الحمل الذاتي تكشف عن أنّ المعنى المعلوم لدى المستعلم تفصيلاً، والمعنى المعلوم لديه ارتكازاً متحدان بالذات والحقيقة، وبذلك الاتحاد يستكشف له تفصيلاً أنّ اللفظ موضوع لذاك المعنى المعلوم لديه تفصيلاً، ولكنّه (قدس سره) استثنى من ذلك حمل الحد على المحدود، كما في مثل الانسان حيوان ناطق فقال: إنّ صحّة الحمل في مثل ذلك لا تكشف عن الحقيقة اللغوية، بدعوى أنّ مفهوم الحيوان الناطق مفهوم مركب مفصّل، ومفهوم الانسان مفهوم مفرد بسيط. هذا في الحمل الأوّلي.

وأمّا صحّة الحمل الشائع الصناعي فهي تكشف عن اتحاد الموضوع والمحمول اتحاد الطبيعي مع فرده، وبذلك الاتحاد يستكشف أنّ اللفظ موضوع للطبيعي[1].

---

(١) بدائع الأفكار ١: ٩٨.

والجواب عن ذلك: قد ظهر ممّا تقدّم، فانّك قد عرفت أنّ صحّة الحمل مطلقاً ذاتياً كان أم صناعياً لا تتوقف على كون الاستعمال حقيقياً لتكون كاشفة عنه، فان ملاك أحدهما غير ملاك الآخر، فملاك صحّة الحمل اتحاد المفهومين، إمّا بحسب الحقيقة والذات أو بحسب الوجود، فإذا كانا كذلك صحّ الحمل سواء كان التعبير عن المعنى المعلوم تفصيلاً حقيقياً أم كان مجازياً، وهذا أجنبي عن صحّة الحمل وعدمها رأساً، ضرورة أنّ حمل الانسان على زيد صحيح سواء كان إطلاق لفظ الإنسان على الطبيعي المنطبق على زيد في الخارج حقيقياً أم مجازياً.

وعلى الجملة: بمجرد صحّة حمل شيء على شيء عند العرف وأبناء المحاورة لا يستكشف منها الوضع والحقيقة إلّا بمعونة التبادر أو نحوه، وإلّا فالحمل لو خلّي وطبعه لا يدل على أزيد من الاتحاد بين الموضوع والمحمول بنحو من أنحاء الاتحاد.

ومن الغريب أنّه (قدس سره) فرّق في الحمل الذاتي بين حمل الحد على المحدود كقولك: الانسان حيوان ناطق، وبين غيره كقولك: الغيث مطر، فقال: إن الأوّل لا يدل على الوضع دون الثاني، وذلك لأنّ الاتحاد لو كان طريقاً إلى الحقيقة فمن اتحاد الحيوان الناطق مع الانسان بالذات والحقيقة، يستكشف بالضرورة أنّ لفظ الانسان موضوع لمعنى يحلله العقل إلى جزأين جزء مشترك فيه وهو الحيوان وجزء آخر يميزه عن غيره وهو الناطق فهما بعينهما معنى الانسان بالتحليل العقلي، كما هو شأن كل مفهوم بالاضافة إلى حكم العقل. وهذا لعلّه من الواضحات.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكره من أنّ صحّة الحمل عند المستعلم علامة لاثبات الحقيقة لا محصّل له، وذلك لأنّ الصحّة في مرتبة متأخرة عن إحراز ملاك الحمل بين المفهومين، فلابدّ أوّلاً من تصورهما تفصيلاً وإحراز الملاك المصحح لحمل

أحدهما على الآخر، ثمّ يحمل هذا على ذاك، والعلم الارتكازي بالمعنى لا يكفي في صحّة الحمل، بل لا بدّ من الالتفات التفصيلي.

ومنها: أي علائم الحقيقة الاطراد، وذكروا عدم الاطراد من علائم المجاز.

لا يخفى أنّ المراد من الاطراد ليس تكرار الاستعمال في معنى، ضرورة أنّه إذا صحّ الاستعمال فيه مرّة واحدة يصح فيه مرّات عديدة، من دون فرق في ذلك بين الاستعمال الحقيقي والمجازي.

ومن هنا فسّر الإطراد شيخنا المحقق (قدس سره) بمعنى آخر وإليك قوله: مورد هاتين العلامتين ـ الاطراد وعدمه ـ ما إذا أُطلق لفظ باعتبار معنى كلي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعاني الحقيقية، لكنّه يشك في أنّ ذلك الكلي كذلك أم لا، فاذا وُجد صحّة الإطلاق مطرداً باعتبار ذلك الكلي كشف عن كونه من المعاني الحقيقية، لأنّ صحّة الاستعمال فيه ـ وإطلاقه على أفراده مطرداً ـ لابدّ من أن تكون معلولة لأحد الأمرين: إمّا الوضع أو العلاقة، وحيث لا اطراد لأنواع العلائق المصححة للتجوز ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الاطراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة، كما أنّ عدم الاطراد في غير مورد، يكشف عن عدم الوضع له، وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلة، لأنّ الوضع علّة صحّة الاستعمال مطرداً، وهذه العلامة علامة قطعية لو ثبت عدم اطراد علائق المجاز، كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد[١] انتهى.

وحاصله: أنّ إطلاق لفظ باعتبار معنى كلّي على فرد مع القطع بعدم كون ذلك الفرد من حيث الفردية معنى حقيقياً، إن كان مطرداً كشف عن كونه من

---

(١) نهاية الدراية ١: ٨٤.

المعاني الحقيقية، وإن لم يكن مطرداً كشف عن كونه من المعاني المجازية، مثلاً إطلاق لفظ الأسد على كل فرد من أفراد الحيوان المفترس مع العلم بعدم كون الفرد بخصوصه من المعاني الحقيقية، لمّا كان مطرداً كشف ذلك عن كون الحيوان المفترس معنى حقيقياً له، وإطلاقه على كل فرد من أفراد الشجاع لما لم يكن مطرداً، فانّه يصح إطلاقه باعتبار هذا المفهوم الكلي على الانسان وعلى جملة من الحيوانات، إلّا أنّه لا يصح إطلاقه على النملة الشجاع مثلاً، كشف ذلك عن كونه من المعاني المجازية.

نعم، إن إطلاق لفظ الشجاع باعتبار هذا المفهوم الكلي على جميع أفراده حيث كان مطرداً كشف هذا عن كون ذلك الاطلاق حقيقياً.

ولكن **الصحيح** أنّه لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنّ المراد من الاطراد كما لا يمكن أن يكون تكرار الاستعمال لما مرّ، كذلك لا يمكن أن يراد به التكرار في التطبيق أي تطبيق المعنى على مصاديقه وأفراده.

بيان ذلك: أنّ انطباق الطبيعي على أفراده والكلي على مصاديقه أمر عقلي، وأجنبي عن الاستعمال بالكلية، فلايعقل أن يكون المعنى كلياً ومع ذلك لا ينطبق على تمام أفراده ومصاديقه، ولا يصح إطلاقه عليها، فهذا من الواضحات الأوّلية وغير قابل للنزاع فيه أصلاً.

وأمّا عدم انطباق بعض المفاهيم في بعض الموارد فهو إنّما كان من جهة ضيق دائرة ذلك المفهوم من ناحية تخصصه بخصوصية ما عرفاً، ومن الواضح أنّ مثل هذا المفهوم لا ينطبق إلّا على أفراد تلك الحصّة خاصة دون غيرها، فانّ سعة الانطباق وضيقه تابعان لسعة المفهوم وضيقه، فإذا كان المفهوم وسيعاً كان الانطباق كذلك، وإذا كان مفهوماً ضيّقاً كان الانطباق مثله، وعلى كلٍّ فلا يعقل انطباقه على غير أفراده وعدم انطباقه إلّا على بعض أفراده، مثلاً مفهوم الانسان

إذا لاحظناه بما له من السعة والإطلاق فلا محالة ينطبق على جميع أفراده فلا يعقل انطباقه على بعضها دون بعضها الآخر، وإن لاحظناه بما له من الخصوصية كالعالمية أو الهاشمية أو العربية أو غير ذلك، فلا يعقل انطباقه إلّا على أفراد هذه الحصّة، فعدم الاطراد بهذا المعنى أو الاطراد، مشترك فيه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وتابع لسعة المعنى وضيقه، مثلاً لفظ الماء في لغة العرب موضوع للجسم السيال البارد بالطبع، مع أنّه لا ينطبق على كل جسم سيال بارد بالطبع، وليس ذلك إلّا من جهة أنّ معناه حصّة خاصة منه، لا هو على إطلاقه وسريانه، وعليه فلا محالة لا ينطبق إلّا على أفراد تلك الحصّة دون غيرها وهكذا، وعلى ذلك لا يكون عدم الاطراد كاشفاً عن عدم الحقيقة.

ومنه يظهر أنّ عدم اطراد إطلاق لفظ الأسد باعتبار مفهوم الشجاع على كل فرد من أفراده، لا يكون إلّا من جهة أنّ صحّة ذلك الإطلاق إنّما كانت باعتبار حصّة خاصة من ذلك الكلّي، لا هو باطلاقه، ومن المعلوم أنّ ذلك الاطلاق باعتبار تلك الحصّة مطرد.

فالنتيجة لحدّ الآن أُمور:

الأوّل: أنّ انطباق طبيعي المعنى على أفراده ومصاديقه قهري وأجنبي عن الاستعمال رأساً.

الثاني: أنّ سعة الانطباق وضيقه تابعان لسعة المعنى وضيقه عرفاً، فان تعيين المفاهيم وخصوصياتها من حيث السعة والضيق أمر راجع إلى أهل العرف، فان كان معنى اللفظ عندهم وسيعاً كان الانطباق أيضاً كذلك، وإن كان ضيقاً وحصّة خاصة فالانطباق تابع له.

الثالث: أنّه لا فرق في ذلك بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فهما على حد سواء في ذلك.

الرابع: أنّ الاطراد بهذا المعنى وعدمه أجنبيان عن الحقيقة والمجاز.

والذي ينبغي أن يقال في المقام: هو أنّ الاطراد الكاشف عن الحقيقة في الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاص في معنى مخصوص في موارد مختلفة بمحمولات عديدة، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز، فهذا طريقة عملية لتعليم اللغات الأجنبية، واستكشاف حقائقها العرفية.

توضيح ذلك: هو أنّ من جاء من بلد إلى بلد آخر لا يعرف لغاتهم إذا تصدى لتعلم اللغة السائرة في هذا البلد رأى أنّ أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر وهكذا، ولكنّه لا يعلم أنّ هذه الاطلاقات من الاطلاقات الحقيقية أو المجازية، فإذا رأى أنّهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعاني في جميع الموارد حصل له العلم بأنّها معانٍ حقيقية، لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع، أو القرينة، وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطراد فلا محالة يكون مستنداً إلى الوضع، مثلاً إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ الماء في معناه المعهود، ولكنّه شكّ في أنّه من المعاني الحقيقية، أو من المعاني المجازية، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينة من جهة الاطراد علم بأنّه من المعاني الحقيقية، ولا يكون فهمه منه مستنداً إلى قرينة حالية أو مقالية.

وبهذه الطريقة غالباً يتعلمون الأطفال والصبيان اللغات والألفاظ.

فقد تحصّل من ذلك: أنّ الاطراد بهذا التفسير الذي ذكرناه علامة لاثبات الحقيقة، بل إنّ هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً، فان تصريح الواضع وإن كان يعلم به الحقيقة إلّا أنّه نادر جداً، وأمّا التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع كما عرفت، إلّا أنّه لا بدّ من أن يستند إلى العلم بالوضع، إمّا من جهة تصريح الواضع، أو من جهة الاطراد، والأوّل نادر فيستند إلى الثاني لا محالة.

تعارض الأحوال

التخصيص والتقييد والمجاز والاشتراك والاضمار.

ذكروا لتقديم كل واحد منها على الآخر فيما إذا وقعت المعارضة بينها وجوهاً.

ولكن الصحيح ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] من أنّ تلك الوجوه بأجمعها من الأُمور الاستحسانية التي لا اعتداد بها أصلاً في باب الألفاظ، فانّ المتبع في ذلك الباب الظهورات العرفية التي قد جرت على متابعتها السيرة العقلائية في مسألة الاحتجاج واللجاج، دون الاستحسانات العقلية، والأُمور الظنية، إذ لم يترتب عليها أيّ أثر شرعي، إلّا إذا كانت موجبة للظهور العرفي، فحينئذ العمل بالظهور، لا بها كما لا يخفى، فلا وجه لاطالة الكلام في ذلك أصلاً.

الأمر التاسع

في الحقيقة الشرعية

الكلام في هذه المسألة يقع في جهات:

الجهة الأُولى: قال جماعة منهم المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[٢] تظهر الثمرة في المسألة بحمل الألفاظ الواردة في الكتاب والسنّة كألفاظ العبادات والمعاملات على المعاني الشرعية، بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية، وعلى

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٠.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٢.

المعاني اللغوية بناءً على عدم ثبوتها.

وقيل بالتوقف في المقام بناءً على الثاني، بدعوى أنّ الحقيقة الشرعية وإن لم تثبت إلّا أنّه لا شبهة في صيرورة المعاني الشرعية من المجازات المشهورة من جهة كثرة استعمال هذه الألفاظ في تلك المعاني، والمختار في تعارض الحقيقة مع المجاز المشهور التوقف، بل المشهور على ذلك، إلّا بناءً على حجية أصالة الحقيقة تعبداً كما نسب إلى السيِّد المرتضى[1] (قدس سره) وأمّا بناءً على اعتبار الظهور فلا ظهور لها في معانيها الحقيقية، هذا.

والتحقيق: أنّه لا ثمرة لهذه المسألة أصلاً، وفاقاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] والوجه في ذلك: هو أنّ الكبرى المذكورة وهي: حمل الألفاظ المستعملة في لسان الشارع على المعاني اللغوية أو التوقف بناءً على عدم الثبوت، وعلى المعاني الشرعية بناءً على الثبوت وإن كانت مسلّمة، إلّا أنّ الصغرى غير ثابتة، لعدم الشك في المراد الاستعمالي من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية أم لم نقل، فهي على التقديرين استعملت في عرف المتشرعة في المعاني الشرعية، إذن لا يبقى مورد نشك فيه في المراد الاستعمالي.

وعلى الجملة: أنّ ألفاظ الكتاب والسنّة قد وصلت إلينا من النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) بواسطة الأئمة الأطهار (عليهم السلام) ومن الواضح جداً أنّ الحقيقة الشرعية وإن فرض أنّها لم تثبت، إلّا أنّه لا شبهة في ثبوت الحقيقة المتشرعية في زمن ما، وعليه فليس لنا مورد نشك فيه في مراد الشارع المقدّس من هذه الألفاظ، حتّى تظهر الثمرة المزبورة.

---

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة: ١٣.

(٢) أجود التقريرات ١: ٤٨.

نعم، لو فرض كلام وصل إليـنا من النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) بلا وساطة الأئمة الأطهار (عليهم السلام) فيمكن أن تظهر الثمرة فيه إذا فرض الشك في مراده (صلّى الله عليه وآله) منه، إلّا أنّه فرض في فرض، فبالنتيجة أنّه لا ثمرة للبحث عن هذه المسألة اصلاً، بل هو بحث علمي فقط.

الجهة الثانية: قد تقدّم أنّ الوضع على قسمين: أحدهما: تعييني. والثاني: تعيّني.

أمّا الوضع التعييني في المقام ـ بأن كان الشارع المقدس قد تصدى للوضع صريحاً ـ فهو مقطوع العدم، ضرورة أنّه لو كان كذلك لنقل إلينا بالتواتر، كيف ولم ينقل حتّى بخبر الواحد، وذلك لعدم المانع منه مع توفر الداعي على نقله، وليس الوضع كمسألة الخلافة ونحوها لتوفّر الدواعي هناك على إخفائها وكتمانها، دونه.

وأمّا الوضع التعييني بمعنى آخر، بأن يكون الوضع متحققاً بنفس الاستعمال كما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] فيقع الكلام في إمكانه أوّلاً، وفي وقوعه ثانياً، فهنا مقامان:

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فقد اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] عدم إمكانه، بدعوى أنّ حقيقة الاستعمال إفناء اللفظ في المـعنى وإلقـاء المـعنى في الخارج، بحيث تكون الألفاظ مغفولاً عنها، فالاستعمال يقتضي أن يكون النظر إلى الألفاظ آلياً، والوضع يستدعي أن يكون النظر إلى الألفاظ استقلالياً، فالجمع بين الوضع والاستعمال في شيء يلازم الجمع بين اللحاظ الآلي والاسـتقلالي، وهو غير معقول.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢١.

(٢) أجود التقريرات ١: ٤٩.

والتحقيق: أنّ الوضع ـ سواء كان بمعنى التعهد والالتزام النفساني، أو بمعنى اعتبار نفساني ـ على تمام أنحائه في مرتبة متقدمة على الاستعمال. أمّا على الأوّل: فواضح، ضرورة أنّ التعهد والتباني بذكر لفظ خاص عند إرادة تفهيم معنى ما، يكون مقدّماً على الاستعمال لا محالة، من دون فرق بين أن يكون إبراز هذا التعهد بمثل كلمة وضعت، أو نحوها الدالة على التعهد بالمطابقة، أو يكون المبرز نفس الاستعمال الدال على ذلك بالالتزام بمعونة القرينة. وأمّا على الثاني: فلأنّ اعتبار الملازمة أو نحوها بين لفظ خاص ومعنى ما، مقدّم على الاستعمال بالضرورة، وإن كان المبرز لذلك الاعتبار نفس الاستعمال مع نصب القرينة على ذلك، وكيف كان فالاستعمال متأخر عن الوضع لا محالة.

ونظير ذلك الهبة، فانّه تارة يبرزها بجملة (وهبتك) الدالة عليها بالمطابقة وأُخرى يبرزها بجملة (خذ هذا الثوب) مثلاً الدالة عليها بالالتزام.

فقد أصبحت النتيجة أنّ محذور لزوم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي مندفع على جميع المسالك في تفسير حقيقة الوضع، فانّ الوضع أمر نفساني ثابت في أُفق النفس، والاستعمال أمر خارج عن أُفق النفس، فالوضع سابق على الاستعمال دائماً.

بل لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا الجمع بين الوضع والاستعمال في آن واحد، لم نسلّم استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي، فانّ هذا اللازم مبتن على مذهب المشهور في مسألة الاستعمال، حيث إنّهم يرون الألفاظ في مرحلة الاستعمال آليات، وأمّا على المذهب الصحيح من أنّ حال الألفاظ حال المعاني في مقام الاستعمال، فكما أنّ المعاني ملحوظة استقلالاً، فكذلك الألفاظ، ومن هنا يلتفت المتكلم إلى خصوصيات الألفاظ الصادرة منه من كونها لغة عربية أو فارسية أو غير ذلك، فلا يلزم من الجمع بين الوضع والاستعمال، الجمع بين

اللحاظين الآلي والاستقلالي.

فقد ظهر ممّا ذكرناه إمكان الوضع التعييني على أن يكون الدال عليه نفس الاستعمال، مع نصب القرينة على ذلك.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فالظاهر أنّه لا شبهة في وقوع الوضع التعييني على هذا النحو خارجاً، بل لعلّه كثير بين العرف والعقلاء في وضع الأعلام الشخصية والمعاني المستحدثة، وعليه فدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني على النحو المزبور في الجملة غير بعيدة.

إنّما الإشكال في أنّ ذلك الاستعمال، هل هو استعمال حقيقي أو مجازي، أو لا هذا ولا ذاك؟ وجهان، بل قولان.

فقد اختار المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)(١) الاحتمال الأخير، بدعوى أنّه لا يكون من الاستعمال الحقيقي، من جهة أنّ الاستعمال الحقيقي استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، والمفروض أنّه لا وضع قبل هذا الاستعمال، ليكون الاستعمال استعمالاً فيه، وأمّا أنّه لا يكون من الاستعمال المجازي، فلأجل أنّ الاستعمال المجازي استعمال اللفظ في المعنى المناسب للمعنى الموضوع له، والمفروض أنّه لا وضع قبل هذا الاستعمال، ومعه لا يعقل المجاز، فانحصر أن لا يكون ذلك الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً، وقد ذكرنا أنّ صحّة الاستعمال لا تدور مدار كونه حقيقياً أو مجازياً، بل صحّ الاستعمال بدون أن يكون متصفاً بأحدهما إذا كان حسناً عند الطبع، وقد عرفت أنّ إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله من هذا القبيل هذا محصل ما أفاده (قدس سره).

---

(١) كفاية الأصول: ٢١.

وقد ظهر ممّا حققناه سابقاً[١] أنّ الإطلاقات المذكورة ليست من قبيل الاستعمال في شيء على تفصيل تقدّم.

كما أنّه قد تبين ممّا ذكرناه الآن أنّ هذا الاستعمال استعمال حقيقي وفي المعنى الموضوع له، بيانه: هو أنّك عرفت أنّ الوضع في مرتبة متقدمة على الاستعمال على جميع المسالك في تفسير الوضع، وعليه فالوضع يحصل قبل الاستعمال، فاذا كان كذلك فالاستعمال استعمال في الموضوع له، وهذا واضح.

ثمّ لو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ الوضع ليس عبارة عن مجرد أمر نفساني من تعهد واعتبار ملازمة ونحو ذلك، بل للابراز دخل في حقيقة الوضع جزءاً أو قيداً، وبدونه لا يتحقق الوضع، كما هو الحال في مثل عنوان البيع والتجارة والهبة والصلح وما شاكل ذلك، فانّ هذه العناوين لا تتحقق عرفاً ولا تصدق خارجاً على مجرد الاعتبار النفساني ما لم يبرزه في الخارج بمبرز من قول أو فعل، فللابراز دخل فيها جزءاً أو قيداً، مثلاً عنوان البيع لا يصدق عرفاً على مجرد اعتبار البائع ملكية المبيع لزيد مثلاً، واعتبار زيد تملكه لنفسه بعوض معلوم ما لم يبرزه البائع بقوله: بعت أو ملكت، والمشتري بقوله: اشتريت أو قبلت، فالبيع عبارة عن الأمر الاعتباري الخاص المبرز في الخارج بمبرز، وهكذا غيره، فلو سلّمنا أنّ الوضع أيضاً كذلك فلايكون هذا الاستعمال استعمالاً في غير ما وضع له، والوجه في ذلك: هو أنّه لا يعتبر في كون الاستعمال حقيقياً واستعمالاً في الموضوع له تقدّم الوضع على الاستعمال، بل غاية ما يقتضيه ذلك هو أن لا يكون الوضع متأخراً عن الاستعمال، فيكفي في كون الاستعمال حقيقياً مقارنة الوضع معه زماناً، والمفروض أنّ الوضع والاستعمال في مقامنا هذا

---

(١) في ص١٠٦.

كذلك، وإن كان الاستعمال مقدّماً عليه طبعاً ورتبة باعتبار أنّه جزؤه أو قيده، إلّا أنّه لا يوجب تقدمه عليه زماناً.

وقد تحصّل من ذلك بوضوح: أنّ هذا الاستعمال استعمال في الموضوع له، ولو قلنا بأنّ الوضع يتحقق بنفس ذلك الاستعمال، وأنّه الجزء الأخير والمتمم لتحققه.

وكيف كان، فقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) ما نصّه:

فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً، ومدعي القطع به غير مجازف قطعاً، ويدل عليه تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته، ثمّ يؤيد ذلك بعدم وجود علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية في بعض الموارد... إلخ. وهذا الذي ذكره هو الصحيح.

ثمّ قال (قدس سره) هذا كلّه بناءً على كون معانيها مستحدثة في شرعنا، وأمّا بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة، كما هو قضيّة غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ ...﴾ إلخ، وقوله تعالى: ﴿وأذّن في الناس بالحج﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَٱلزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً﴾ إلى غير ذلك، فألفاظها حقائق لغوية لا شرعية، واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية، إذ لعلّه كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى[1] انتهى.

وهذا الذي أفاده (قدس سره) يمكن الجواب عنه بوجهين:

---

(١) كفاية الأُصول: ٢١.

الوجه الأوّل: أنّ ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة لا يضر بثبوت الحقيقة الشرعية في شرعنا، ضرورة أنّ مجرّد الثبوت هناك لا يلازم التسمية بهذه الألفاظ الخاصة، وليس في المقام إلّا التعبير عنها بهذه الألفاظ في الكتاب العزيز، ومن الواضح أنّه لا يدل على وجود تلك الألفاظ في الشرائع السابقة، بل هو لأجل اقتضاء مقام الافادة ذلك، كما هو الحال بالقياس إلى جميع الحكايات والقصص القرآنية التي كانت بالسريانية كما في لغة عيسى (عليه السلام)، أو العبرانية كما في لغة موسى (عليه السلام) بل من المعلوم أنّ تلك المعاني كانت يعبّر عنها بألفاظ سريانية أو عبرانية، وقد نقلت عنها بهذه الألفاظ الخاصة في شريعتنا لاقتضاء مقام الافادة ذلك.

وإن شئت فقل: إنّ معنى الحقيقة الشرعية ليس جعل المعنى واختراعه، بل جعل اللفظ بازاء معنى من المعاني، ولا يفرق فيه بين كون المعنى قديماً أو حادثاً في هذه الشريعة.

وما يتوهم من أنّ الصلاة بهذه اللفظة موجودة في إنجيل برنابا لا بلفظة أُخرى، عبرانية أو سريانية، فكما أنّ المعاني لم تكن مستحدثة، فكذلك الألفاظ التي يعبّر بها عنها، **مدفوع** بأنّ وجود لفظ الصلاة في الإنجيل الرائج لا يدل على وجوده في أصله المعلوم أنّه لم يكن باللغة العربيّة. هذا مضافاً إلى أنّ لفظ الصلاة الموجود في الانجيل والتوراة لم يكن بالمعنى المركب من الأجزاء والشرائط والكيفية الخاصّة، بل كان بمعنى الدعاء، فالصلاة بهذه الكيفية والأجزاء والشرائط والموانع مستحدثة لا محالة.

وربّما قيل بأنّ الألفاظ المذكورة موضوعة بازاء تلك المعاني قبل الشريعة الاسلامية، فالعرب قبلها كانوا قد تعهدوا لهذه المعاني في استعمالاتهم، والتزموا بذكر هذه الألفاظ عند إرادة تفهيمها، ومن هنا كانوا ينتقلون إلى معاني هذه

الألفاظ من لدن نزول هذه الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَٱلزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً﴾[٢] إلى غير ذلك، وهم لا يتوقفون في فهم هذه المعاني من تلك الألفاظ، ومن المعلوم أنّ هذا يكشف كشفاً قطعياً عن كونها حقيقة فيها قبل زمن النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) فهي حقيقة لغوية وليست بحقيقة شرعية، والقرآن الكريم قد تابعهم في استعمالها، ليكون أوقع في النفوس، حيث إنّهم كانوا مستأنسين بالتعبير عنها بهذه الألفاظ الخاصة.

والجواب عنه: أنّ هذا وإن كان ممكناً في نفسه إلّا أنّه لا شاهد عليه، لا من الآيات، ولا من الروايات، ولا من القرائن الخارجية.

أمّا الأخيرتان فظاهر. وأمّا الأُولى فكذلك، لأنّ شيئاً من هذه الآيات لا يشهد على ذلك، فقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ...﴾ إلخ مثلاً، لا يدل على أنّ الصوم بهذا اللفظ الخاص كان موجوداً قبل الشريعة، غاية ما في الباب أنّ الآية تدل على أنّ الصوم كان موجوداً قبلها، أمّا أنّه كان يعبّر عنه بهذا اللفظ الخاص، فهي ساكتة عن ذلك، والتعبير عنه في الآية المباركة من جهة اقتضاء مقام الافادة ذلك.

وأمّا انسباق هذه المعاني في أذهان القوم بمجرد نزول هذه الآيات، فهو من جهة أنّ هذه الألفاظ قد صدرت عن النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) قبل نزولها، ثمّ بعد ذلك جاءت الآيات الكريمة فحكت عمّا جاء به النبي الأعظم (صلّى الله عليه وآله) وقد استند فهم العرب إلى ذلك لا محالة.

---

(١) البقرة ٢: ١٨٣.

(٢) مريم ١٩: ٣١.

الوجه الثاني: أنّا لو سلّمنا أنّ تسمية هذه المعاني بهذه الألفاظ بـالحقيقة الشرعية تدور مدار كونها مستحدثة في شرعنا، إلّا أنّ ثمرة ثـبوت الحـقيقة الشرعية تترتب على القول بثبوت الحقيقة في لسان الشارع لا محالة، ولا أثر لكون هذه المعاني قديمة وثابتة في الشرائع السابقة بالقياس إلى الثمرة المزبورة أصلاً، ولا يترتب على كونها معاني حديثة أثر ما عدا التسمية بالحقائق الشرعية، فانّ الثمرة التي ذكرت في المسألة وهي ـ حمل الألفاظ في استعمالات الشـارع المقدّس على المعاني الشرعية بناءً على الثبوت ـ لا تترتب على كون هذه المعاني مستحدثة في هذه الشريعة، إذ المراد من هذه الألفاظ في استعمالات النبي (صلّى الله عليه وآله) هو هذه المعاني، سواء قلنا بكونها معاني حديثة في شريعتنا أم كانت معاني ثابتة في الشرائع السابقة. فعلى كلا التقديرين تعهد الشارع المقدّس لهذه المعاني في استعمالاته قبال معانيها اللغوية، كانت مسـمّاة بالحقائق الشرعية أو بالحقائق اللغوية، فلا فرق بين التسميتين في ثمرة النزاع أصلاً.

فتلخّص أنّ ما أفاده (قدس سره) من توقف ثبوت الحقيقة الشرعية على كون هذه المعاني مستحدثة في هذه الشريعة على تقدير تسليمه لا يترتب على ذلك أيّ أثر.

وأمّا القسم الثاني وهو الوضع التعيّني الذي ينشأ من كثرة الاسـتعمال، لا من الجعل والمواضعة، فثبوته في زمن الصـادقين (عليهما السلام) معلوم، بـل وحتّى في زمن أمير المؤمنين (عليه السلام)، بل ولا يبعد ثبوته في عصر النبي (صلّى الله عليه وآله) بلسانه (صلّى الله عليه وآله) ولسان تابعيه، لكثرة استعمالات هذه الألفاظ في هذه المعاني وكثرة الأسئلة التي ترد من السائلين لا سيما في مثل لفظ الصلاة الذي هو أكثر استعمالاً من غيره من ألفاظ العبادات.

نعم، ثبوته في خصوص لسـانه (صلّى الله عليه وآله) مشكل جداً، لعـدم

العلم بكثرة استعمالاته (صلّى الله عليه وآله) على حد توجب التعين، وقد أشار إلى ذلك الاشكال المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) بقوله، فتأمّل[١].

وعليه فالروايات التي صدرت عنهم (عليهم السلام) واشتملت على هذه الألفاظ قد أصبحت معلومة المراد، فانّها تحمل على هذه المعاني بلا قرينة، لثبوت الحقيقة المتشرعية في زمنهم (عليهم السلام) على الفرض، ومعه تنتفي الثمرة التي كنّا نتوقعها من هذا البحث، باعتبار أنّ الروايات التي وصلت عن المعصومين (عليهم السلام) إلينا المشتملة على هذه الألفاظ كان المراد منها معلوماً فلا ثمرة، بل لا داعي لهذا البحث بعد ذلك.

فقد أصبحت النتيجة لحدّ الآن في اُمور:

الأوّل: أنّ الصحيح ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني المتحقق بنفس الاستعمال.

الثاني: إن قلنا بعدم الوضع التعييني فلا شبهة في ثبوت الوضع التعيّني في زمن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) من جهة كثرة استعمالات المتشرعة تلك الألفاظ في المعاني الجديدة.

الثالث: أنّه لا ثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلاً، فان ألفاظ الكتاب والسنّة الواصلتين إلينا يداً بيد معلومتان من حيث المراد، فلا نشك في المراد الاستعمالي منهما، ولا يتوقف في حملها على المعاني الشرعية.

ومن هنا لا يهمنا إطالة البحث عن أنّ الحقيقة الشرعية ثابتة أو غير ثابتة، فانّ الثمرة المذكورة غير مبتنية على ثبوت الحقيقة الشرعية.

---

(١) كفاية الاُصول: ٢٢.

الأمر العاشر

الصحيح والأعم

وقع الكلام بين الأعلام في أنّ ألفاظ العبادات والمعاملات هل تكون أسامي للصحيحة أو للأعم؟ قبل بيان ذلك ينبغي التنبيه على جهات:

الجهة الأُولى: لا إشكال في جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، فانّه القدر المتيقن في المسألة.

وإنّما الاشكال في جريانه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، ولكن الظاهر بل المقطوع به جريان النزاع على هذا القول أيضاً، والوجه في ذلك: هو أنّ مرجع هذا القول إلى أنّ الشارع المقدس من لدن نزول القرآن الحكيم هل استعمل هذه الألفاظ في المعاني الصحيحة من جهة لحاظ علاقة بينها وبين المعاني اللغوية، أو استعملها في الأعم من جهة لحاظ علاقة بينه وبين المعاني اللغوية؟ فعلى الأوّل يكون الأصل في استعمالات الشارع الاستعمال في الصحيح إلّا إذا قامت قرينة على الخلاف، وعلى الثاني ينعكس الأمر.

بل يجري النزاع حتى على القول بأنّ هذه الألفاظ استعملت في لسان الشارع في معانيها اللغوية، ولكنّه أراد المعاني الشرعية من جهة نصب قرينة تدل على ذلك بنحو تعدّد الدال والمدلول، كما نسب هذا القول إلى الباقلاني[1] والوجه في ذلك: هو أن يقع النزاع في أنّ الشارع حين إرادته المعاني الشرعية بالقرينة، هل نصب القرينة العامة على إرادة المعاني الصحيحة حتى يحتاج إرادة الأعم

(١) قوانين الأُصول: ٣٩.

إلى قرينة خاصة؟ أو أنّه نصبها على إرادة الأعم فارادة الصحيحة تحتاج إلى قرينة خاصة؟

الجهة الثانية: الظاهر أنّ الصحّة بمعنى التمامية من حيث الأجزاء والشرائط التي يعبّر عنها في لغة الفرس بكلمة (درستي) وهي معناها لغة وعرفاً.

وأمّا تفسير الفقهاء الصحّة بمعنى إسقاط القضاء والإعادة، والمتكلمين بمعنى موافقة الشريعة، فكلاهما من باب التفسير باللازم، فالصلاة مثلاً إذا كانت تامّة من حيث أجزائها وشرائطها كانت موافقة للشريعة، ومسقطة للاعادة والقضاء، وليس شيء من ذلك معنى الصحة، ولا من الحيثيات التي يتمّ بها حقيقتها. وهذا هو الحال في سائر المركبات الشرعية والعرفية.

ومن ذلك ظهر فساد ما أفاده شيخنا المحقق (قدس سره) حيث قال ما لفظه:

إنّ حيثية إسقاط القضاء وموافقة الشريعة وغيرهما، ليست من لوازم التمامية بالدقة، بل من الحيثيات التي يتمّ بها حقيقة التمامية، حيث لا واقع للتمامية إلّا التمامية من حيث إسقاط القضاء، أو من حيث موافقة الأمر، أو من حيث ترتب الأثر إلى غير ذلك، واللازم ليس من متممات معنى ملزومه فتدبر.

ثمّ قال في هامش كتابه: إنّه إشارة إلى أنّ اللازم إن كان من لوازم الوجود صحّ ما ذكر، وإن كان من لوازم الماهية فلا، إذ لا منافاة في لازم الماهية وعارضها بين اللّزوم وكونه محققاً لها كالفصل بالإضافة إلى الجنس، فانّه عرض خاص له، مع أنّ تحصّل الجنس بتحصله، انتهى[1].

وجه الظهور: هو أنّ إسقاط القضاء والاعادة وموافقة الشريعة وغيرهما

---

(١) نهاية الدراية ١: ٩٥.

جميعاً من آثار التمامية ولوازمها وهي التمامية من حيث الأجزاء والشرائط، وليست من متممات حقيقتها، ضرورة أنّ لها واقعية مع قطع النظر عن هذه الآثار واللوازم، والظاهر أنّه وقع الخلط في كلامه (قدس سره) بين تمامية الشيء في نفسه، أعني بها تماميته من حيث الأجزاء والشرائط، وتماميته بلحاظ مرحلة الامتثال والإجزاء، فانّه لا واقع لهذه التمامية مع قطع النظر عن هذه الآثار واللوازم. أو وقع الخلط بين واقع التمامية وعنوانها، فان عنوان التمامية عنوان انتزاعي منتزع عن الشيء باعتبار أثره، فحيثية ترتب الآثار من متممات حقيقة ذلك العنوان. ولا واقع له إلّا الواقعية من حيث ترتب الآثار، ولكنّه خارج عن محل الكلام، فان كلمة الصلاة مثلاً، لم توضع بازاء ذلك العنوان ضرورة، بل وضعت بازاء واقعه ومعنونه وهو الأجزاء والشرائط، ومن الظاهر أنّ حيثية ترتب الآثار ليست من متممات حقيقة تمامية هذه الأجزاء والشرائط، وعلى أيّ حال فلا وقع لما ذكره (قدس سره) أصلاً.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّه لا منافاة بين كون شيء لازماً لماهية وكونه محققاً لها، فانّ الفصل لازم لماهية الجنس، مع كونه محققاً لها في الخارج، فهو وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ اللازم لا يعقل أن يكون من متممات معنى ملزومه، من دون فرق فيه بين لازم الوجود ولازم الماهية، فماهية الفصل بما هي من لوازم ماهية الجنس لا يعقل أن تكون من متمماتها بالضرورة، نعم الفصل بحسب وجوده محصّل لوجود الجنس ومحقق له، ولكنّه بهذا الاعتبار ليس لازماً له، فاطلاق قوله (قدس سره) إنّ ذلك ـ أي اللازم ليس من متممات معنى ملزومه ـ إنّما يتم في لازم الوجود دون لازم الماهية غير تام، وكيف كان فالأمر ظاهر لا سترة فيه.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ الصحّة بمعنى تمامية المركب في نفسه وذاته، أعني بها

تماميته من حيث أجزائه وقيوده. ومن هنا يتبين أنّ البسيط لايتصف بالصحّة والفساد بل يتصف بالوجود أو العدم.

كما ظهر أنّ الصحّة والفساد أمران إضافيان يختلفان باختلاف حالات المكلّفين، مثلاً الصلاة قصراً صحيحة للمسافر، وفاسدة للحاضر، كما أنّها إذا وقعت إلى ما بين المشرق والمغرب صحيحة لمن لم يتمكن من تشخيص القبلة، وفاسدة للمتمكن من ذلك، وهكذا.

فتحصّل: أنّ الصحّة التي هي داخلة في المسمّى على أحد القولين في المسألة من حيث أجزائه وقيوده، مع قطع النظر عن أيّ أثر يترتب عليها، فانّها في مرتبة سابقة على ترتب الآثار.

ومن هنا يظهر أنّ الصحّة الفعلية التي هي منتزعة من انطباق المأمور به على المأتي به خارجاً، خارجة عن محل الكلام، ضرورة أنّها في مرتبة متأخرة عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمّى وفي متعلق الأمر، ومن الواضح أنّ المراد من الوضع للصحيح أو للأعم الوضع لما هو واقع في حيّز الأمر.

وعلى ذلك فلا وجه للترديد والقول بأنّ الصحة والفساد المبحوث عنهما في هذه المسألة هل هي بمعنى التمامية وعدمها من حيث موافقة الأمر، أو من حيث إسقاط القضاء والاعادة، أو من حيث استجماع الأجزاء والشرائط، أو من حيث ترتب الأثر وعدمه، أو غير ذلك، فانّك قد عرفت[1] أنّ المبحوث عنه لايمكن أن يكون إلّا التمامية وعدمها بالاضافة إلى الأجزاء والشرائط، وأمّا بقية الحيثيات فهي أجنبية عن معنى التمامية بالكلية، بل هي من الآثار واللوازم المترتبة عليها في مرتبة متأخرة. وهذا واضح، فلا وجه لاطالة الكلام

(١) في ص ١٥٣.

في ذلك كما عن شيخنا المحقق (قدس سره).

الجهة الثالثة: لا شبهة في دخول الأجزاء جميعاً في محل النزاع، بلا فرق بين الأركان كالركوع والسجود والتكبيرة، وبين غيرها، وكذلك لا شبهة في دخول شرائط المأمور به في محل النزاع.

وتوهّم أنّها خارجة عن محل النزاع، بدعوى أنّ مرتبة الأجزاء مرتبة المقتضي، ومرتبة الشرائط متأخرة عن المقتضي، فانّ الشرائط دخيلة في فعلية التأثير كما في تقريرات شيخنا العلّامة الأنصاري[1] (قدس سره) ولا يجوز إدخالها في المسمى، لتكون مساوية مع الأجزاء في الرتبة، مدفوع بأنّ تأخر الشرائط رتبة عن الأجزاء لا يستلزم عدم إمكان وضع اللفظ بازاء المجموع، ضرورة أنّ الوضع بازاء المتقدم والمتأخر رتبة بل زماناً، من الواضحات الأوّلية كما لا يخفى، فالتأخر في مقام العلية لا يوجب التأخر في مقام التسمية، فان أحد المقامين أجنبي عن المقام الآخر بالكلية.

ولا إشكال أيضاً في أنّ كل ما لم يؤخذ في المأمور به جزءاً أو شرطاً فهو خارج عن المسمّى وإن كان له دخل في الصحّة، وذلك كقصد القربة، وعدم كون العبادة مزاحمة بواجب آخر الموجب لسقوط أمرها، وعدم كونها منهياً عنها.

وهذا لا لأجل ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من استحالة أخذ جميع ذلك في المسمّى، لما ذكره في وجهها وحاصله: أنّ الصحّة من جهة عدم المزاحم وعدم النهي ومن جهة قصد القربة في مرتبة متأخرة عن المسمّى وفرع تحققه، لينهى عنه أو يوجد له مزاحم، أو يقصد به التقرّب، وعليه فكيف يعقل اعتبارها في المسمّى وأخذها فيه، فيكون من قبيل أخذ ما هو متأخر رتبة في

---

(١) مطارح الأنظار: ١٧.

المتقدم كذلك، وهو غير معقول(١).

فانّه يرد عليه: أنّ وضع لفظ بازاء شيئين طوليّين رتبة بل زماناً بمكان من الامكان وليس فيه أيّ محذور أبداً، ومقامنا من هذا القبيل، إذ مجرد كون قصد القربة وعدم المزاحم وعدم النهي في طول الأجزاء المأمور بها وشرائطها لا يوجب استحالة أخذها في مسمّى لفظ الصلاة مثلاً، ولا يوجب تقدّم الشيء على نفسه، وغير ذلك من المحاذير.

ومن الغريب استدلاله (قدس سره) على استحالة أخذ هذه الأُمور في المسمّى بكونها متفرعة على تحقق المسمّى في مرتبة سابقة عليها حتّى يوجد له مزاحم، أو ينهى عنه، أو يقصد به القربة، وذلك لأنّ قضيّة التفرع مبتنية على أن يكون المسمّى متحققاً بدون هذه الأمور ولم يكن لها دخل في تحققه، وأمّا إذا فرض أنّها أيضاً مأخوذة فيه كالأجزاء والشرائط، فلا تحقق له قبل هذه الأُمور حتّى يوجد له مزاحم أو غيره، وعليه فلو فرض مزاحم للمأمور به، أو فرض النهي عنه، أو أنّه لم يقصد القربة به، لم يتحقق المسمّى، ضرورة انتفاء المركب بانتفاء أحد أجزائه.

نعم، غاية ما يلزم على هذا هو كون المسمّى غير ما تعلق به الأمر، وهذا ليس بمحذور امتناع عقلي، بل لأنّ دخل هذه الأُمور في المسمّى واضح البطلان، ومن ثمّ لم يحتمل أحد دخل هذه الأُمور في المسمّى حتّى على القول بأنّ الألفاظ موضوعة للصحيحة.

فالمتحصل ممّا ذكرناه: هو أنّ الأجزاء وشرائط المأمور به جميعاً داخلتان في محل النزاع من دون شبهة وإشكال، كما أنّه لا إشكال في خروج هذه الأُمور

---

(١) أجود التقريرات ١: ٥١.

عن محل النزاع.

الجهة الرابعة: أنّه لا بدّ على كلا القولين من تصوير جامع وحداني يشترك فيه جميع الأفراد.

أمّا بناءً على أن يكون الموضوع له لأسماء العبادات والمعاملات عاماً كوضعها كما هو الصحيح، فالأمر واضح، فان لفظ الصلاة ونحوه من أسماء الأجناس، وقد تقدّم أنّ الموضوع له فيها عام، غاية الأمر أنّ ذلك الجامع على أحد القولين حصّة خاصّة، وعلى القول الآخر طبيعة مطلقة، وهذا لا يوجب التفاوت في المقام.

وأمّا بناءً على أن يكون الموضوع له فيها خاصاً فالأمر أيضاً كذلك، ضرورة أنّ تصوّر جميع الأفراد تفصيلاً غير معقول لعدم تناهيها، فلا بدّ حينئذ من تصوّرها بجامع يكون ذلك الجامع معرّفاً لها إجمالاً وبوجه، حتّى يمكن وضع اللفظ بازائها.

فبالنتيجة أنّ تصوّر الجامع على كلا القولين لا بدّ منه، سواء قلنا بأنّ الموضوع له عام أو خاص. وأمّا الاشتراك اللفظي أو كون الألفاظ حقيقة في بعض الأصناف ومجازاً في الباقي فهو مقطوع البطلان، كما يظهر ذلك من إطلاق لفظ الصلاة مثلاً على أصنافها على نسق واحد من دون لحاظ عناية في شيء منها.

وبعد ذلك نقول: الكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في العبادات.

المقام الثاني: في المعاملات.

أمّا الكلام في المقام الأوّل:

[في العبادات]

فيقع في تصوير الجامع بين أفراد العبادات، وقد عرفت أنّ تصويره بينها لا بدّ منه، سواء قلنا بكونها موضوعة للصحيحة أم للأعم.

ولكن شيخنا الأُستاذ (قدس سره) قد خالف في المقام، وذهب إلى أنّه لاضرورة تدعو إلى تصوير جامع وحداني يشترك فيه جميع الأفراد، وأفاد في وجه ذلك أنّه يمكن الالتزام بأنّ الموضوع له في مثل لفظ الصلاة مثلاً أوّلاً هو المرتبة العليا الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، فانّ للصلاة باعتبار مراتبها عرضاً عريضاً، ولها مرتبة عليا وهي صلاة المختار، ولها مرتبة دنيا وهي صلاة الغرقى، وبين الحدّين متوسطات، فلفظة الصلاة ابتداءً موضوعة للمرتبة العليا على كلا القولين، واستعمالها في غيرها من المراتب النازلة من باب الادعاء والتنزيل، أو من باب الاشتراك في الأثر.

فالصحيحي يدعي أنّ استعمال لفظ الصلاة في بقية المراتب الصحيحة إمّا من باب الادعاء وتنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة فيما يصح فيه التنزيل، أو من باب الاشتراك في الأثر واكتفاء الشارع به في مقام الامتثال كما في صلاة الغرقى، فانّه لا يمكن فيها الالتزام بالتنزيل المزبور.

والأعمي يدعي أنّ استعمالها في بقية مراتبها الأعم من الصحيحة والفاسدة من باب العناية والتنزيل، أو من باب الاشتراك في الأثر، فكل واحد من الأمرين موجب لجواز الاستعمال حتّى في فاسد صلاة الغرقى من باب تنزيله منزلة الواجد منها، المنزّل منزلة التام الأجزاء والشرائط من جهة الاشتراك في الأثر.

نعم، استثنى (قدس سره) من ذلك القصر والاتمام، فقال إنّهما في عرض واحد، فلابدّ من تصوير جامع بينهما، ثمّ رتّب على ذلك بطلان ثمرة النزاع بين قول الأعمي وقول الصحيحي، وهي جواز التمسك بالإطلاق على الأعمي، وعدم جوازه على الصحيحي، فانّه بناء على كون الصلاة مثلاً موضوعة لخصوص المرتبة العليا لم يجز التمسك بالاطلاق ولو فرض وجود مطلق في العبادات، لعدم العلم بالتنزيل والمسامحة في مقام الاستعمال، ومعه يصبح اللفظ مجملاً لا محالة. ثمّ قال: إنّ الحال في سائر المركبات الاختراعية أيضاً كذلك، يعني أنّ اللفظ فيها موضوع ابتداءً للمرتبة العليا، واستعماله في بقية مراتبها من باب الادعاء وتنزيل الفاقد منزلة الواجد أو من جهة الاشتراك في الأثر[١].

ونتيجة ما أفاده (قدس سره) ترجع إلى اُمور:

الأوّل: أنّ الموضوع له هو المرتبة العليا على كلا القولين، غاية الأمر الصحيحي يدعي صحّة الاستعمال في خصوص المراتب الصحيحة بين بقية المراتب، والأعمي يدعي صحّته على الاطلاق.

الثاني: أنّه لا فرق في ذلك بين العبادات وغيرها من المركبات الاختراعية.

الثالث: أنّ الصحيحي والأعمي محتاج كل منهما إلى تصوير جامع بين صلاتي القصر والإتمام، ليكون اللفظ موضوعاً بازاء ذلك الجامع.

الرابع: بطلان ثمرة النزاع بين القولين.

أمّا الأوّل: فيردّه أنّ إطلاق ألفاظ العبادات على جميع مراتبها الدانية والعالية بعرضها العريض على نسق واحد من دون لحاظ عناية في شيء منها، مثلاً إطلاق لفظ الصلاة على المرتبة العليا وهي صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء

---

(١) أجود التقريرات ١: ٥٢ وما بعدها.

والشرائط، وعلى بقية المراتب كصلاة المضطر ونحوه، على نسق واحد بلا لحاظ عناية تنزيلها منزلة الواجد، أو اشتراكها مع المرتبة العليا في الأثر، فلو كانت لفظة الصلاة موضوعة لخصوص المرتبة العليا لكان استعمالها في غيرها من المراتب النازلة كصلاة بدون قيام، أو إلى غير القبلة مثلاً محتاجاً إلى لحاظ التنزيل، أو الاشتراك في الأثر، مع أنّ الأمر ليس كذلك، ضرورة أنّ المتشرعة يطلقون لفظ الصلاة على كل مرتبة من مراتبها، غافلين عن لحاظ التنزيل، أو اشتراك هذه المرتبة مع المرتبة العليا في الأثر، ولا يرون التفاوت في مرحلة الاستعمال والإطلاق بينها وبين بقية المراتب أصلاً، فهذا يكشف كشفاً قطعياً عن أنّ الموضوع له هو الجهة الجامعة بين جميع المراتب، لا خصوص المرتبة العليا، من دون فرق في ذلك بين العبادات وغيرها من المركبات فما أفاده (قدس سره) كما لا يتم في العبادات كذلك لا يتم في سائر المركبات.

وأمّا الثاني: فمع الاغماض عمّا أجبنا به عن الأمر الأوّل، يرد عليه: أنّه فرق بين المركبات الشرعية وغيرها، وهو أنّ للمراتب العليا من المركبات غير الشرعية حدوداً خاصّة وأجزاء معيّنة التي لا يطرأ عليها الاختلاف بالزيادة والنقيصة، وتنعدم بفقدان واحد منها، كما إذا فرض أنّها ذات أجزاء ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو عشرة أو أقل أو أزيد، على اختلافها باختلاف المركبات، فحينئذ يمكن دعوى أنّ اللفظ موضوع لخصوص المراتب العليا منها، وإطلاقه على بقية المراتب من باب الادعاء والتنزيل، أو من جهة الاشتراك في الأثر.

وهذا بخلاف العبادات، فانّ المراتب العليا منها ليست لها أجزاء خاصّة بحيث لاتختلف زيادة ونقيصة، فانّها بأنفسها مختلفة ومتشتتة من ناحية الكمّية أو الكيفية، مثلاً المرتبة العليا من صلاة الصبح غير المرتبة العليا من صلاة الظهرين، وكلتاهما غير المرتبة العليا من صلاة المغرب، وكل ذلك غير المرتبة

العليا من صلاة العشاء بحسب الكمّية أو الكيفية، وهي بأجمعها غير المرتبة العليا من صلاة الآيات وصلاة العيدين وغيرهما.

وعلى الجملة: فلاشبهة في أنّ للصلاة عرضاً عريضاً باعتبار أصنافها العديدة، ولكل واحد من أصنافها أيضاً عرض عريض باعتبار مراتبها الطولية، ومن المعلوم أنّ المرتبة العليا من كل صنف من أصنافها مباينة للمرتبة العليا من صنف آخر، وهكذا.

فالنتيجة: أنّ المراتب العالية أيضاً متعددة فلابدّ من تصوير جامع بينها، ليكون اللفظ موضوعاً بازاء ذلك الجامع، للقطع بانتفاء الاشتراك اللفظي.

فقد ظهر أنّ الالتزام بالوضع لخصوص المرتبة العليا لا يغني عن تصوير الجامع، فهو ممّا لا بدّ منه سواء قلنا بأنّ الموضوع له المرتبة العليا، أم قلنا بأنّه الجهة الجامعة بين جميع المراتب.

ومن هنا يظهر الجواب عن **الأمر الثالث** أيضاً، وهو أنّ الحاجة إلى تصوير الجامع لاتختص بالقصر والإتمام، بل لا بدّ من تصويره بين جميع المراتب العالية، وقد عرفت أنّها كثيرة ولا تنحصر بالقصر والاتمام.

وأمّا الأمر الرابع: فقد تبيّن من ضوء بياننا المتقدم أنّ ثمرة النزاع بين الأعمى والصحيحي تظهر على هذا أيضاً، والوجه في ذلك: هو أنّ الأعمي لا محالة يدعي وضع اللفظ للجامع بين جميع المراتب العليا صحيحة كانت أو فاسدة، والصحيحي يدعي وضعه لخصوص الصحيحة منها، فعلى ذلك إذا فرض وجود مطلق في البين وشكّ في اعتبار شيء ما جزءاً أو شرطاً في المأمور به، فبناءً على الصحيحي لا يجوز التمسّك باطلاقه، لأنّ الشك في اعتباره مساوق للشك في صدق المسمّى، ومعه لا يمكن التمسّك بالإطلاق، وبناءً على الأعمي لا مانع منه، لأنّ صدق المسمّى محرز بالوجدان والشك إنّما هو في اعتبار أمر زائد

فيدفع بالإطلاق.

نعم، لا يمكن التمسّك بالإطلاق بالإضافة إلى بقية المراتب، لعدم إحراز الإطلاق من جهة عدم العلم بالتنزيل والادعاء، كما ذكره (قدس سره) فلا يمكن التمسك باطلاق ما دلّ على وجوب الصلاة لاثبات وجوبها على المضطر أو نحوه، وذلك من جهة عدم إحراز التنزيل والإدعاء بعد فرض أنّ الموضوع له لا يعم المشكوك فيه، لأنّه خصوص المرتبة العليا.

وقد أصبحت النتيجة بوضوح أنّ تصوير الجامع على كلا القولين قد أصبح ضرورياً، وعليه فإن أمكن تصويره في مقام الثبوت على كلا القولين فللنزاع في مقام الاثبات مجال، وإن لم يمكن تصويره إلّا على أحد القولين دون الآخر فلا مناص من الالتزام بذلك القول. فعلى ذلك يقع الكلام في مقامين:

الأوّل: في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة فقط.

الثاني: في تصويره بين الأعم من الصحيحة والفاسدة.

[تصوير الجامع على الصحيح]

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فقد ذهب المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] إلى أنّ وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة ممّا لا بدّ منه، وقد استدلّ على ذلك بقاعدة فلسفية وهي: أنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، إذ لا بدّ من السنخية بين العلّة ومعلولها، والواحد بما هو واحد لا يعقل مسانخته للكثير بما هو كثير، إذن لا بدّ من الالتزام بأنّ العلّة هو الجامع بين الكثير وهو أمر واحد، ثمّ طبّق

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٤.

(قدس سره) هذه القاعدة على المقام بتقريب أنّ الأفراد الصحيحة من الصلاة مثلاً تشترك جميعها في أثر وحداني وهو النهي عن الفحشاء والمنكر بمقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَاءِ وَٱلْمُنْكَرِ﴾[١] كما هي تشترك في أنّها عماد الدين ومعراج المؤمن، كما في عدّة من الروايات، ولا يعقل أن يكون المؤثر في ذلك الأثر الوحداني جميع الأفراد الصحيحة على كثرتها، لما عرفت من أنّ الواحد لا يسانخ الكثير، فلا محالة يستكشف كشفاً قطعياً عن وجود جامع وحداني بين تلك الأفراد الصحيحة يكون هو المؤثر في ذلك الأثر الوحداني، ومن هنا قال (قدس سره) إنّ تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة بمكان من الامكان بل هو ضروري، دون الأعم لعدم تحقق صغرى هذه القاعدة على قول الأعمي وبدونها لا طريق لنا إلى كشف الجامع من ناحية أُخرى.

ولكن لا يخفى ما فيما أفاده (قدس سره) بل لم يكن يترقب صدوره منه، وذلك من وجوه.

الأوّل: أنّ هذه القاعدة وإن كانت تامّة في العلل الطبيعية لا محالة، دون الفواعل الارادية، ولكن ذلك فيما إذا كان المعلول واحداً بوحدة شخصية، وأمّا إذا كان واحداً بوحدة نوعية فلا تجري فيه هذه القاعدة، وقد مرّ الكلام في ذلك في البحث عن حاجة العلوم إلى وجود الموضوع فليراجع[٢]. وحيث إنّ وحدة الأثر في المقام وحدة نوعية لا شخصية، فانّ النهي عن الفحشاء كلّي له أفراد وحصص بعدد أفراد الصلاة وحصصها في الخارج، فلا شيء هناك يكشف عن وجود جامع بين أفرادها، مثلاً صلاة الصبح يترتب عليها نهي عن

---

(١) العنكبوت ٢٩: ٤٥.

(٢) ص١٦.

منكر، وصلاة المغرب يترتب عليها نهـي آخر، وهكذا، فلا كاشف عن جهة جامعة بين الأفراد والحصص بقانون أنّ الأُمور المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً.

الثاني: لو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا تمامية القاعدة حتى في الواحد النوعي، فانّها لا تتم في المقام، لأنّها لو تمّت فيما إذا كانت الوحدة وحدة ذاتية مقولية فلا تتم فيما إذا كانت الوحـدة وحدة بالعنوان، دون الحقـيقة والذات، ولمّا كـانت وحدة النهي عن الفحشاء وحدة عنوانية لا وحدة مقولية، ضرورة أنّ النهي عن الفحشاء عنوان ينتزع عن ترك الأعمال القبيحة بالذات، أو من جهة النهي الشرعي، فكل واحد من هذه الأعمال حصّة من الفحشاء والمنكر، ويعبّر عن النهي عنه بالنهي عن الفحشاء، ولا مانع من أن ينتزع الواحد بالعنوان عـن الحقائق المختلفة، والأُمور المتباينة خارجاً.

وعليه فلا كاشف عن جهة جامعة ذاتية مقولية، وغاية ما هـناك وجـود جامع عنواني بين الأفراد الصحيحة كعنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر، مع الاختلاف في الحقيقة والذات، ومن الضروري عدم وضع لفظ الصلاة لنفس العنوان.

الثالث: أنّا نعلم بالضرورة أنّ الأثر في المقام غير مترتب على الجامع بين الأفراد، وإنّما هو مترتب على أفراد الصلاة بخصوصياتها من الأجزاء والشرائط المعتبرة فيها، فان ترتب النهي عن الفحشاء والمنكر على الصلاة ليس كترتب الإحراق على النار، أو كترتب سائر الآثار الخارجية على أسبابها، فانّ الأثر في جميع هذه الموارد مترتب على الجامع من دون دخل لأيّة خصـوصية من الخصوصيات الفردية.

وهذا بخلاف المقام، فانّ النهي عن الفحشاء والمنكر ممّـا يترتب على أفراد الصلاة وحصصها بخصوصياتها الخاصّة المعتبرة في صحّتها خارجاً، ولا ريب

في أنّ صحّة صلاة الصبح منوطة بخصوصية وقوع التسليمة في الركعة الثانية، وصحّة صلاة المغرب منوطة بخصوصية وقوع التسليمة في الركعة الثالثة، وعدم وقوعها في الركعة الثانية، وصحّة صلاة الظهرين أو صلاة العشاء متوقفة على خصوصية وقوع التسليمة في الركعة الرابعة، ومشروطة بعدم وقوعها في الركعة الثالثة، وهكذا بقية الخصوصيات، فالمؤثر في جهة النهي عن الفحشاء حقيقة تلك الخصوصيات، ومع هذا كيف يمكن القول بأنّ المؤثر فيه الجامع بين الأفراد، فانّ الالتزام بذلك إنّما هو فيما إذا لم يكن دخل للخصوصيات في ترتب الأثر، وهذا لا يعقل في المقام، إذ كيف يمكن وجود جامع بين المشروط بشيء والمشروط بعدمه.

فتلخّص: أنّ الجامع الذاتي المقولي ولو سلّمنا إمكان تعقّله بين الأفراد الصحيحة، لم يكن لنا طريق إليه في مقام الاثبات.

الرابع: أنّ هذا الجامع الذي فرضه (قدس سره) لا يخلو من أن يكون مركباً أو يكون بسيطاً، ولا ثالث لهما.

والأوّل: لا يعقل، لأنّ الصحّة والفساد كما عرفت مفهومان إضافيان، ومن المعلوم أنّ كل مركب فرض جامعاً فذلك المركب يتداخل فيه الصحّة والفساد، سواء كان المركب من المراتب العالية كصلاة المختار أو من المراتب الدانية، أو من المراتب الوسطى، فعلى جميع التقادير كان ذلك المركب صحيحاً بالقياس إلى شخص أو زمان أو حالة، وفاسداً بالقياس إلى غير ذلك، مثلاً الصلاة قصراً صحيحة من المسافر وفاسدة من غيره، والصلاة قاعداً صحيحة للعاجز عن القيام، وفاسدة للقادر عليه، والصلاة مع الطهارة المائية صحيحة من واجد الماء وفاسدة من فاقده، ومع الطهارة الترابية بعكس ذلك، وهكذا، وعليه فكيف يعقل أن يكون المركب بما هو جامعاً.

وعلى الجملة: قد ذكرنا سابقاً أنّ للصلاة مراتب عريضة، ومن المعلوم أنّ تلك المراتب بأجمعها متداخلة صحّة وفساداً، فما من مرتبة من مراتب الصحيحة إلّا وهي فاسدة من طائفة، حتّى المرتبة العليا فانّها فاسدة ممّن لم يكلف بها فلا يعقل أن يؤخذ منها جامع تركيبي.

فقد أصبحت النتيجة أنّ استحالة تصوير الجامع التركيبي بين الأفراد الصحيحة أمر بديهي.

والثاني: وهو فرض الجامع بسيطاً أيضاً غير معقول، والوجه في ذلك هو أنّ الجامع المقولي الذاتي لا يعقل أن ينطبق على مركب من حقيقتين متباينتين بالذات والهوية، بداهة استحالة تحقق جامع ماهوي بين الحقيقتين المتباينتين ذاتاً، وإلّا فلا تكونان متباينتين، بل كانتا مشتركتين في حقيقة واحدة، وهذا خلف، ومقامنا من هذا القبيل بعينه، لأنّ الصلاة مركبة وجداناً من مقولات متباينة بحد ذاتها، كمقولة الوضع والكيف ونحوهما.

وقد برهن في محلّه أنّ المقولات متباينات بتمام ذاتها وذاتياتها فلا اشتراك لها في حقيقة واحدة، ومن هنا كانت المقولات أجناساً عالية، فلو كانت مندرجة تحت مقولة واحدة لم تكن أجناساً عالية، ومع ذلك كيف يعقل جامع مقولي بين الأفراد الصحيحة، بل لا يعقل فرض جامع لمرتبة واحدة منها فضلاً عن جميع مراتبها المختلفة، والمركب بما هو مركب لا يعقل أن يكون مقولة على حدة، ضرورة اعتبار الوحدة الحقيقية في المقولة وإلّا لم تنحصر المقولات، بل لا يعقل تركب حقيقي بين أفراد مقولة واحدة فضلاً عن مقولات متعددة.

وقد **تحصّل** من ذلك: أنّه لا يعقل تصور الجامع الحقيقي البسيط لمرتبة واحدة من الصلاة فضلاً عن جميع مراتبها، كما كان الأمر كذلك في الجامع التركيبي.

الخامس: قد ذكرنا سابقاً أنّ الصحّة في المقام بمعنى تمامية الشيء في نفسه،

أعني بها تماميته من حيث الأجزاء والشرائط، وقد تقدّم[1] أنّ الصحّة من جهة قصد القربة، أو من جهة عدم النهي أو المزاحم، خارجة عن محل النزاع وغير داخلة في المسمّى، فانّه في مرتبة سابقة قد يوجد له مزاحم وقد يقصد به التقرب وقد ينهى عنه، ولكن مع ذلك لهذه الأُمور دخل في الصحّة وفي فعلية الأثر، فلو كان للصلاة مثلاً مزاحم واجب، أو أنّها نهي عنها، أو لم يقصد بها التقرّب، لم يترتب عليها الأثر، وعليه فما يترتب عليه الأثر بالفعل لم يوضع له اللفظ يقيناً، وما وضع له اللفظ ليس إلّا ما يكون مقتضياً وقابلاً لترتب الأثر عليه، وهذا كما يمكن صدقه على الأفراد الصحيحة يمكن صدقه على الأفراد الفاسدة، لأنّها أيضاً قد تقع صحيحة بالإضافة إلى شخص أو زمان أو حالة لا محالة.

وعلى الجملة: أنّ ما يترتب عليه الأثر بالفعل لم يوضع له اللفظ قطعاً، وما يترتب عليه الأثر بالاقتضاء جامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة جميعاً.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ ترتب النهي عن الفحشاء والمنكر على الصلوات الصحيحة بالفعل لا يفي باثبات القول بوضع الألفاظ للجامع بين الأفراد الصحيحة بخصوصها، فانّه سواء قلنا بذلك القول أم لم نقل، فترتبه متوقف على اعتبار شيء زائد على المسمّى لا محالة.

السادس: أنّ الجامع لا بدّ من أن يكون أمراً عرفياً، وما ذكره من الجامع على تقدير تسليم وجوده والاغماض عن جميع ما ذكرناه، لا يكون معنى عرفياً حتّى يكون مسمّى بلفظ الصلاة ومورداً للخطاب، ضرورة أنّ اللفظ لا يوضع لمعنى خارج عن المتفاهم العرفي، ولا يكون مثله متعلقاً للخطاب الشرعي،

---

(١) في ص ١٥٦.

فانّ الخطابات الشرعية كلّها منزّلة على طبق المفاهيم العرفية، فلو فرض معنى يكون خارجاً عن الفهم العرفي لم يقع مورداً للخطاب الشرعي أو العرفي، ولا يوضع اللفظ بازائه، وحيث إنّ الجـامع في المقام ليس أمراً عرفياً فلا يكـون مسمّى بلفظ الصلاة مثلاً، ضرورة أنّ محل كلامنا ليس في تصوير جامع كيف ما كان، بل في تصوير جامع عرفي يقع تحت الخطاب، لا في جامع عقلي بسيط يكون خارجاً عن متفاهم العرف.

وبتعبير آخر: أنّ المصلحة الداعية إلى وضع الألفاظ إنّما هي الدلالة عـلى قصد المتكلم تفهيم معنى ما، فتلك المصلحة إنّما دعت إلى وضعها للمعاني التي يفهمها أهل العرف والمحاورة، وأمّا ما كان خارجاً عن دائرة فهمهم فلا مصلحة تدعو إلى وضع اللفـظ بازائه، بل كان الوضع بازائه لغواً محضاً لا يصـدر من الواضع الحكيم.

ولما لم يكن الجامع الذي فرضه بين الأفراد الصحيحة جامعاً عرفياً، فـانّ كثيراً من الناس لا يعلم بتأثير الصلاة في النهي عن الفحشاء والمنكر فضلاً عن العلم بكشفه عن جامع ذاتي مقولي، لم يكن ذلك الجامع موضوعاً له لمثل كلمة الصلاة ونحوها، بل المتفاهم منها عرفاً في مثل قولنا: فلان صلّى أو يصلّي أو نحو ذلك، غير ذلك الجامع.

فالنتيجة من جميع ما ذكرناه: أنّ تصوير جامع ذاتي مقـولي بين الأفـراد الصحيحة غير معقول.

وأمّا تصوير جامع عـنواني بينها فهو وإن كان ممكناً، كعنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر أو نحوه، إلّا أنّ لفظ الصلاة لم يوضع بازاء هذا العنوان يقيناً، ضرورة أنّ لفظ الصلاة لو كان موضوعاً لذلك العـنوان لكان مرادفاً لكـلمة الناهي عن الفحشاء والمنكر، ولازم ذلك أن يكون حمل ذلك العنوان على الصلاة

من الحمل الأوّلي الذاتي، لا الشائع الصناعي وهو باطل قطعاً.

لا يقال: إنّ لزوم الترادف يبتني على أن يكون لفظ الصلاة موضوعاً لنفس العنوان المذكور، وأمّا إذا فرضنا أنّه موضوع لواقع ذلك العنوان ومعنونه فلا يلزم ذلك.

فانّه يقال: إن أُريد بالمعنون ما يكون جامعاً بين الأفراد الخارجية، ليكون صدقه عليها صدق الطبيعة على أفرادها، فقد عرفت أنّه لا دليل عليه، بل البرهان قائم على خلافه. وإن أُريد بالمعنون نفس الأفراد الخارجية ليكون الوضع من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، فهو باطل جزماً، وذلك لأنّ إطلاق كلمة الصلاة على جميع أقسامها بشتّى أنواعها وأشكالها على نسق واحد، وليس استعمالها في نوع أو صنف أو فرد مغايراً لاستعمالها في نوع أو صنف أو فرد آخر.

ومن هنا يكون حمل كلمة الصلاة بما لها من المعنى المرتكز في أذهان المتشرعة على جميع أقسامها وأفرادها، من قبيل حمل الكلي على أفراده، والطبيعي على مصاديقه، فوحدة النسق في إطلاق الكلمة، وكون الحمل شائعاً صناعياً، يكشفان كشفاً قطعياً عن أنّ المعنى الموضوع له عام لا خاص.

وعلى الجملة: أنّ القول بكون الموضوع له خاصاً يشترك مع القول بالاشتراك اللفظي في البطلان، بل لا فرق بحسب النتيجة، حيث إنّ الموضوع له متعدد على كلا القولين، وإنّما الفرق بينهما في وحدة الوضع وتعدده.

فقد أصبحت النتيجة من جميع ما ذكرناه: أنّ تصوير جامع ذاتي مقولي على القول بالصحيح غير معقول، وتصوير جامع عنواني وإن كان شيئاً معقولاً إلّا أنّ اللفظ لم يوضع بازائه ولا بازاء معنونه كما عرفت، هذا.

وفي تقريرات بعض الأعاظم (قدس سره) بيان آخر لتصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، وملخّصه: هو أنّ الجامع لاينحصر بالجامع المقولي ولا بالجامع العنواني، بل هنا جامع ثالث وهو المرتبة الخاصة من الوجود الساري، فانّ الصلاة مثلاً مركبة من مقولات متباينات، وتلك المقولات وإن لم تندرج تحت جامع مقولي حقيقي، إلّا أنّها مندرجة تحت مرتبة خاصّة من الوجود الساري إليها، وتلك المرتبة الخاصّة البسيطة وجود سار إلى جملة من المقولات، ومحدود من ناحية القلّة بالأركان على سعتها، وأمّا من ناحية الزيادة فهو لا بشرط، وهذه جهة جامعة بين جميع الأفراد الصحيحة، فالصلاة عبارة عن تلك المرتبة الخاصّة من الوجود، وعلى هذا كانت الصلاة أمراً بسيطاً خاصاً يصدق على القليل والكثير والقوي والضعيف، وهكذا[1].

ويردّه أوّلاً: أنّه لاريب في أنّ لكل مقولة من المقولات وجود في نفسه في عالم العين، فكما أنّه لايعقل أن يكون بين مقولتين أو ما زاد جامع مقولي واحد، بأن تندرجا تحت ذلك الجامع، فكذلك لايعقل أن يكون لهما وجود واحد في الخارج، ضرورة استحالة اتحاد مقولة مع مقولة أُخرى في الوجود.

وعلى الجملة: فكل مركب اعتباري عبارة عن نفس الأجزاء بالأسر، فالوحدة بين أجزائه وحدة اعتبارية، ومن الضروري أنّه ليس لمجموع تلك الأجزاء المتباينة بالذات والحقيقة حصّة خاصة من الوجود حقيقة سارية إليها، فالصلاة مثلاً مركبة من مقولات متباينة كمقولة الوضع والكيف ونحوهما، وليست تلك المقولات مشتركة في مرتبة خاصة بسيطة من الوجود لتكون وجوداً للجميع.

---

(١) نهاية الأفكار ١: ٨٢.

وعلى ذلك فانّه (قدس سره) إن أراد به اشتراك تلك المقولات في مفهوم الوجود فهو لا يختص بها، بل يعم جميع الأشياء، وإن أراد به اشتراكها في حقيقة الوجود فالأمر أيضاً كذلك، وإن أراد أنّ لتلك المقولات وحدها مرتبة خاصة من الوجود، ففيه: أنّه غير معقول كما عرفت، وقد برهن في محلّه أنّ الاتحاد الحقيقي في الوجود بين أمرين أو أُمور متحصلة مستحيل، ولو اعتبر الوحدة بينهما أو بينها ألف مرة، وكيف ما كان، فلا نعقل لذلك معنى متحصّلاً أصلاً.

وثانياً: أنّه لو سلّم ذلك فانّ الصلاة ليست عبارة عن تلك المرتبة الخاصة الوجودية، ضرورة أنّ المتفاهم منها عند المتشرعة ليس هذه، بل نفس المقولات والأجزاء والشرائط، وهذا واضح.

وثالثاً: أنّا قد ذكرنا سابقاً أنّ الألفاظ لم توضع للموجودات الخارجية، بل وضعت للماهيات القابلة لأن تحضر في الأذهان، وعليه فلا يعقل أن يوضع لفظ الصلاة لتلك المرتبة الخاصة من الوجود، فانّها غير قابلة لأن تحضر في الذهن.

ولشيخنا المحقق (قدس سره) بيان ثالث في تصويرالجامع بين الأفراد الصحيحة، وإليك نصّه:

والتحقيق أنّ سنخ المعاني والماهيات، وسنخ الوجود العيني الذي حيثية ذاته حيثية طرد العدم، في مسألة السعة والإطلاق متعاكسان، فان سعة سنخ الماهيات من جهة الضعف والابهام، وسعة سنخ الوجود الحقيقي من فرط الفعلية، فلذا كلّما كان الضعف والإبهام في المعنى أكثر كان الإطلاق والشمول أوفر، وكلّما كان الوجود أشد وأقوى كان الإطلاق والسعة أعظم وأتم.

فان كانت الماهية من الماهيات الحقيقية كان ضعفها وإبهامها بلحاظ الطوارئ

وعوارض ذاتها مع حفظ نفسها، كالانسان مثلاً فانّه لا إبهام فيه من حيث الجنس والفصل المقوّمين لحقيقته، وإنّما الإبهام فيه من حيث الشكل، وشدّة القوى وضعفها وعوارض النفس والبدن، حتّى عوارضها اللازمة لها ماهية ووجوداً.

وإن كانت الماهية من الأُمور المؤتلفة من عدّة أُمور بحيث تزيد وتنقص كمّاً وكيفاً، فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها مع تفرقها وشتاتها أن تلاحظ على نحو مبهم في غاية الإبهام بمعرفية بعض العناوين غير المنفكة عنها، فكما أنّ الخمر مثلاً مائع مبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرهما، ومن حيث اللون والطعم والريح، ومن حيث مرتبة الإسكار، ولذا لا يمكن وصفه إلّا لمائع خاص، بمعرفية المسكرية من دون لحاظ الخصوصية تفصيلاً، بحيث إذا أراد المتصور تصوّره لم يوجد في ذهنه إلّا مصداق مائع مبهم من جميع الجهات إلّا حيثية المائعية بمعرفية المسكرية، كذلك لفظ الصلاة مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كمّاً وكيفاً، لا بدّ من أن يوضع لسنخ عمل معرّفه النهي عن الفحشاء، أو غيره من المعرّفات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الصلاة إلّا إلى سنخ عمل خاص مبهم، إلّا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصة، ولا دخل لما ذكرناه بالنكرة، فانّه لم يؤخذ فيه الخصوصية البدلية، كما أُخذت فيها.

وبالجملة: الإبهام غير الترديد، وهذا الذي تصورناه فيما وضع له الصلاة بتمام مراتبها من دون الالتزام بجامع ذاتي مقولي، وجامع عنواني، ومن دون الالتزام بالاشتراك اللفظي، ممّا لا مناص عنه بعد القطع بحصول الوضع ولو تعيناً.

ثمّ قال (قدس سره) بقوله: وقد التزم بنظيره بعض أكابر فن المعقول في تصحيح التشكيك في الماهية، جواباً عن تصور شمول طبيعة واحدة لتمام مراتب الزائدة والمتوسطة والناقصة، حيث قال: نعم، الجميع مشترك في سنخ واحد

مبهم غاية الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة، ونقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن اختلاف في الأفراد بحسب هوياتها انتهى. مع أنّ ما ذكرناه أولى به ممّا ذكره في الحقائق المتأصلة، والماهيات الواقعية، كما لا يخفى.

ثمّ قال (قدس سره) وأمّا على ما تصوّرنا الجامع، فالصحيحي والأعمي في إمكان تصوير الجامع على حد سواء، فانّ المعرّف إن كان فعلية النهي عن الفحشاء فهي كاشفة عن الجامع بين الأفراد الصحيحة، وإن كان اقتضاء النهي عن الفحشاء فهو كاشف عن الجامع بين الأعم[1] هذا.

يتلخص نتيجة ما أفاده (قدس سره) في ضمن أُمور:

الأوّل: أنّ الماهية والوجود متعاكسان من جهة السعة والإطلاق، فالوجود كلّما كان أشد وأقوى كان الإطلاق والشمول فيه أوفر، والماهية كلّما كان الضعف والإبهام فيها أكثر كان الإطلاق والشمول فيها أعظم وأوفر.

الثاني: أنّ الجامع بين الماهيات الاعتبارية كالصلاة ونحوها سنخ أمر مبهم في غاية الإبهام، فانّه جامع لجميع شتاتها ومتفرقاتها، وصادق على القليل والكثير والزائد والناقص، مثلاً الجامع بين أفراد الصلاة سنخ عمل مبهم من جميع الجهات، إلّا من حيث النهي عن الفحشاء والمنكر، أو من حيث فريضة الوقت.

الثالث: أنّ الماهيات الاعتبارية نظير الماهيات المتأصلة التشكيكية من جهة إبهامها ذاتاً، بل إنّ ثبوت الابهام في الاعتباريات أولى من ثبوته في المتاصلات.

الرابع: أنّ القول بالصحيح والأعم في تصوير الجامع المزبور على حد سواء.

---

(١) نهاية الدراية ١: ١٠١ ـ ١٠٣، ١١٣.

أمّا الأمر الأوّل: فهو وإن كان متيناً إلّا أنّه خارج عن محل كلامنا في المقام.

وأمّا الأمر الثاني: فيردّه أنّ الماهيات الاعتبارية لا تكون مبهمة أصلاً، ضرورة أنّ للصلاة مثلاً حقيقة متعيّنة من قبل مخترعها، وهي أجزاؤها الرئيسية التي هي عبارة عن مقولة الكيف والوضع ونحوهما، ومن المعلوم أنّه ليس فيها أيّ إبهام وغموض، كيف فانّ الابهام لا يعقل أن يدخل في تجوهر ذات الشيء، فالشيء بتجوهر ذاته متعيّن ومتحصّل لا محالة، وإنّما يتصور الابهام بلحاظ الطوارئ وعوارضه الخارجية كما صرّح هو (قدس سره) بذلك في الماهيات المتأصلة.

فحقيقة الصلاة حقيقة متعيّنة بتجوهر ذاتها، وإنّما الابهام فيها بلحاظ الطوارئ وعوارضها الخارجية، وعليه فالعمل المبهم إلّا من حيث النهي عن الفحشاء، أو فريضة الوقت، لا يعقل أن يكون جامعاً ذاتياً، ومنطبقاً على جميع مراتبها المختلفة زيادة ونقيصة انطباق الكلّي على أفراده، ومتحداً معها اتحاد الطبيعي مع مصاديقه ضرورة، إذ قد عرفت أنّ الصلاة مركبة من عدّة مقولات متباينة فلا تندرج تحت جامع ذاتي، فلا محالة يكون ما فرض جامعاً عنواناً عرضياً لها ومنتزعاً عنها، إذ لا ثالث بين الذاتي والعرضي، ومن الواضح جدّاً أنّ لفظ الصلاة لم يوضع بازاء هذا العنوان، وإلّا لترادف اللفظان وهو باطل يقيناً، ومن هنا يظهر بطلان قياس المقام بمثل كلمة الخمر ونحوها ممّا هو موضوع للعنوان العرضي، دون الذاتي.

على أنّ الكلام في هذه المسألة كما مرّ[1] إنّما هو في تعيين مسمّى لفظ الصلاة الذي هو متعلق للأمر الشرعي، لا في تعيين المسمّى كيف ما كان، ومن الظاهر

---

(١) في ص ١٦٨.

أنّ الجامع المزبور لايكون متعلق الأمر، بل المتعلق له هو نفس الأجزاء المتقيدة بقيود خاصة، فانّها هي التي واجدة للملاك الداعي إلى الأمر بها، كما لا يخفى.

ومن هنا كان المتبادر عرفاً من لفظ الصلاة هذه الأجزاء المتقيدة بتلك الشرائط لا ذلك الجامع. ومن الغريب أنّه (قدس سره) قال: إنّ العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الصلاة إلّا إلى سنخ عمل مبهم، إلّا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات المخصوصة، كيف فانّ العرف لا يفهم من إطلاق لفظ الصلاة إلّا كمّية خاصة من الأجزاء والشرائط التي تعلق الأمر بها وجوباً أو ندباً، وفي الأوقات الخاصة، أو في غيرها، ومن هنا كان إطلاق لفظ الصلاة على صلاة العيدين وصلاة الآيات إطلاقاً حقيقياً من دون إعمال عناية أو رعاية علاقة.

وبما ذكرناه يظهر حال ما أفاده (قدس سره) في **الأمر الثالث** فلا حاجة إلى الإعادة.

وأمّا **الرابع**: فيرد عليه ما تقدّم من أنّ النهي عن الفحشاء إنّما يترتب فعلاً على ما يتصف بالصحّة بالفعل، وهو غير المسمّى قطعاً، فلا يمكن أن يكون ذلك جامعاً بين الأفراد الصحيحة.

وقد **تلخص** من جميع ما ذكرناه: أنّ الجامع بين الأفراد الصحيحة إمّا أنّه غير معقول، أو هو معقول ولكن اللفظ لم يوضع بازائه.

تبصرة

إذا لم يعقل جامع بين الأفراد الصحيحة فما هو المؤثر في النهي عن الفحشاء والمنكر؟

والجواب عنه: هو أنّ حديث كيفية تأثير الصلاة في الانتهاء عن الفحشاء

والمنكر يمكن أن يكون بأحد وجهين:

الأوّل: أنّ الصلاة باعتبار أجزائها المختلفة كمّاً وكيفاً، مشتملة على أرقى معاني العبودية والرقية، ولأجل ذلك تصرف النفس عن جملة من المنكرات وتؤثر في استعدادها، للانتهاء عنها من جهة مضادة كل جزء من أجزائها لمنكر خاص، فانّ المصلي الملتفت إلى وجود مبدأ ومعاد إذا قرأ قوله تعالى ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ التفت إلى أنّ لهذه العوالم خالقاً هو ربّهم، وهو رحمٰن ورحيم، وإذا قرأ قوله تعالى ﴿مَالِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ التفت إلى أنّ الله يسأل عمّا ارتكبه من القبائح ويجازي عليه في ذلك اليوم، وإذا قرأ قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ التفت إلى أنّ العبادة والاستعانة منحصرتان به تعالى وتقدس، ولا يصلح غيره للعبادة والاستعانة.

وإذا قرأ ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّالِّينَ﴾ التفت إلى أنّ طائفة قد خالفوا الله وعصوه عناداً، ولأجله وقع عليهم غضبه تعالى وسخطه، أو أنّهم خالفوه بغير عناد فصاروا من الضالّين.

وهناك طائفة أُخرى قد أطاعو الله ورسوله فوقعوا في مورد نعمائه تعالى ورضاه، ففاتحة الكتاب بمجموع آياتها تكون عبرة وعظة للمصلين الملتفتين إلى معاني هذه الآيات، ثمّ إذا وصل المصلي إلى حدّ الركوع والسجود فركع ثمّ سجد، التفت إلى عظمة مقام ربّه الجليل، وأنّ العبد لا بدّ أن يكون في غاية تذلل وخضوع وخشوع إلى مقامه الأقدس، فانّها حقيقة العبودية وأرقى معناها، ومن هنا كانت عباديتها ذاتية.

ومن هنا كان في الركوع والسجود مشقة على العرب في صدر الاسلام، فالتمسوا النبي (صلّى الله عليه وآله) أن يرفع عنهم هذا التكليف ويأمرهم بما شاء، وذلك لتضادهما الكبر والنخوة، وبما أنّ الصلاة تتكرر في كل يوم وليلة

عدّة مرّات، فالالتفات إلى معانيها في كل وقت أُتي بها لا محالة تؤثر في النفس وتصرفها عن الفحشاء والمنكر.

الثاني: أنّ الصلاة باعتبار أنّها مشروطة بعدّة شرائط فهي لا محالة تنهى عن الفحشاء والمنكر، فانّ الالتزام باباحة المكان واللباس وبالطهارة من الحدث والخبث مثلاً، يصرف المكلف عن كثير من المحرمات الإلٰهية.

وقد نقل عن بعض السلاطين أنّه كان يمتنع عن شرب الخمر لأجل الصلاة، وكيف ما كان فالصلاة باعتبار هاتين الجهتين ناهية عن عدّة من المنكرات لا محالة.

فتلخّص: أنّ تأثير الصلاة في النهي عن الفحشاء باعتبار هاتين الجهتين واضح، هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

[تصوير الجامع على الأعم]

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فيقع في تصوير الجامع على القول بالأعم، وقد ذكر فيه عدّة وجوه:

الأوّل: ما عن المحقق القمي (قدس سره) من أنّ ألفاظ العبادات موضوعة بازاء خصوص الأركان، وأمّا بقية الأجزاء والشرائط فهي دخيلة في المأمور به دون المسمّى، فلفظ الصلاة مثلاً موضوع لذات التكبيرة والركوع والسجود والطهارة من الحدث، فانّها أركان الصلاة وأُصولها الرئيسية، وأمّا البقية فجميعاً معتبرة في مطلوبيتها شرعاً، لا في تسميتها عرفاً[1] فيرجع حاصل ما أفاده (قدس سره) إلى أمرين:

---

(١) قوانين الأُصول: ٤٣.

الأوّل: أنّ البقية بأجمعها خارجة عن المسمّى ودخيلة في المأمور به.

الثاني: أنّ الأركان هو الموضوع له.

وقد أورد شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] على كل واحد من الأمرين إيراداً.

أمّا الأوّل: فقد أورد عليه بأنّه إن أراد بعدم دخول بقية الأجزاء والشرائط في المسمى، عدم دخولها فيه دائماً، فيردّه: أنّه ينافي الوضع للأعم، فان لازمه عدم صدق لفظ الصلاة على الفرد الصحيح إلّا بنحو من العناية والمجاز، ومن باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل. وإن أراد به دخولها فيه عند وجودها، وخروجها عنه عند عدمها فهو غير معقول، ضرورة أنّ دخول شيء واحد في ماهية عند وجوده، وخروجه عنها عند عدمه أمر مستحيل، لاستحالة كون شيء جزءاً لماهية مرّة، وخارجاً عنها مرّة أُخرى، فان كل ماهية متقوّمة بجنس وفصل أو ما يشبههما، فلا يعقل أن يكون شيء واحد مقوّماً لماهية عند وجوده، ولا يكون كذلك عند عدمه. فإذن لا يعقل أن تكون البقية داخلة في المسمّى عند تحققها وخارجة عنه عند عدمها، فأمرها لا محالة يدور بين الخروج مطلقاً أو الدخول كذلك، وكلا الأمرين ينافي الوضع للأعم. أمّا الأوّل فلما عرفت، وأمّا الثاني فلأنّه يناسب الوضع للصحيح لا للأعم كما لا يخفى.

ثمّ أورد (قدس سره) على نفسه بأنّ الالتزام بالتشكيك في الوجود، وفي بعض الماهيات كالسواد والبياض ونحوهما يلزمه الالتزام بدخول شيء في الوجود أو الماهية عند وجوده، وبعدم دخوله فيه عند عدمه، فانّ المعنى الواحد على القول بالتشكيك يصدق على الواجد والفاقد والناقص والتام، فالوجود يصدق على وجود الواجب ووجود الممكن على عرضه العريض، وكذا السواد يصدق

---

(١) أجود التقريرات ١: ٦١ وما بعدها.

على الضعيف والشديد، فليكن الصلاة أيضاً صادقة على التام والناقص والواجد والفاقد على نحو التشكيك.

وأجاب عنه بأنّ التشكيك في حقيقة الوجود لاندرك حقيقته، بل هو أمر فوق إدراك البشر ولا يعلم إلّا بالكشف والمجاهدة كما صرّح به أهله، وأمّا التشكيك في الماهيات فهو وإن كان أمراً معقولاً إلّا أنّه لا يجري في كل ماهية، بل يختص بالماهيات البسيطة التي يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز كالسواد والبياض ونحوهما، وأمّا الماهيات التي تكون مركبة من جنس وفصل ومادة وصورة كالانسان ونحوه، فلا يعقل فيها التشكيك، وعليه فلا يعقل التشكيك في حقيقة الصلاة لأنّها على الفرض مركبة من أركان ومقولات عديدة، فلا يعقل أن تكون بقية الأجزاء والشرائط داخلة فيها مرّة وخارجة عنها مرّة أُخرى، لتصدق الصلاة على الزائد والناقص.

وأمّا الثاني: فأورد عليه بأنّ الأركان أيضاً تختلف باختلاف الأشخاص من القادر والعاجز والغريق ونحو ذلك، فلابدّ حينئذ من تصوير جامع بين مراتب الأركان فيعود الاشكال، وبيان ذلك: هو أنّ الشارع جعل الركوع والسجود بعرضهما العريض ركناً فهما يختلفان باختلاف الحالات من الاختيار والاضطرار، وأدنى مراتبهما الاشارة والإيماء، فحينئذ لا بدّ من تصوير جامع بين تلك المراتب ليوضع اللفظ بازاء ذلك الجامع، فإذن يعود الإشكال.

ومن جميع ما ذكرناه يستبين أنّ ما ذكره (قدس سره) لا يرجع عند التأمل إلى معنى محصّل، هذا.

وأورد المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] على هذا الوجه من تصوير الجامع إيراداً ثالثاً، وملخّصه: هو أنّا نقطع بأنّ لفظ الصلاة لم يوضع بازاء

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٥.

الأركان الخاصة، ضرورة أنّه يصدق على الفرد الفاقد لبعض الأركان إذا كان ذلك الفرد واجداً للبقية من الأجزاء والشرائط، ولا يصدق على الفرد الواجد لجميع الأركان إذا كان ذلك الفرد فاقداً لتمام البقية، فلا يصح إذن دعوى وضعها لخصوص الأركان، فانّه لا يدور صدق الصلاة مدارها وجوداً وعدماً، كما لا يخفى.

والصحيح هو ما أفاده المحقق القمي (قدس سره) ولا يرد عليه شيء من هذه الايرادات.

أمّا الايراد الأوّل: فلأنّ فيه خلطاً بين المركبات الحقيقية والمركبات الاعتبارية، فانّ المركبات الحقيقية التي تتركب من جنس وفصل ومادة وصورة، ولكل واحد من الجزأين جهة افتقار بالاضافة إلى الآخر، لا يعقل فيها تبديل الأجزاء بغيرها، ولا الاختلاف فيها كمّاً وكيفاً، فإذا كان شيء واحد جنساً أو فصلاً لماهية، فلا يعقل أن يكون جنساً أو فصلاً لها مرّة، ولا يكون كذلك مرّة أُخرى، ضرورة أنّ بانتفائه تنعدم تلك الماهية لا محالة، مثلاً الحيوان جنس للانسان فلا يعقل أن يكون جنساً له في حال أو زمان، ولا يكون جنساً له في حال أو زمان آخر وهكذا، فما ذكره (قدس سره) تام في المركبات الحقيقية ولا مناص عنه، وأمّا المركبات الاعتبارية التي تتركب من أمرين مختلفين أو أزيد وليس بين الجزأين جهة اتحاد حقيقة، ولا افتقار ولا ارتباط، بل إنّ كل واحد منها موجود مستقل على حياله، ومباين للآخر في التحصّل والفعلية، والوحدة العارضة عليها اعتبارية، لاستحالة التركب الحقيقي بين أمرين أو أُمور متحصّلة بالفعل، فلا يتم فيها ما أفاده (قدس سره) ولا مانع من كون شيء واحد داخلاً فيها عند وجوده، وخارجاً عنها عند عدمه.

وقد مثّلنا لذلك في الدورة السابقة بلفظ الدار فانّه موضوع لمعنى مركب وهو

ما اشتمل على حيطان وساحة وغرفة وهي أجزاؤها الرئيسية، ومقوّمة لصدق عنوانها، فحينئذ إن كان لها سرداب أو بئر أو حوض أو نحو ذلك فهو من أجزائها وداخلة في مسمّى لفظها، وإلّا فلا.

وعلى الجملة: فقد لاحظ الواضع في مقام تسمية لفظ الدار معنى مركباً من أجزاء معيّنة خاصة، وهي: الحيطان والساحة والغرفة، فهي أركانها، ولم يلحظ فيها مواداً معيّنة وشكلاً خاصاً من الأشكال الهندسية، وأمّا بالاضافة إلى الزائد عنها فهي مأخوذة لا بشرط، بمعنى أنّ الزائد على تقدير وجوده داخل في المسمى، وعلى تقدير عدمه خارج عنه، فالموضوع له معنى وسيع يصدق على القليل والكثير والزائد والناقص على نسق واحد.

ومن هذا القبيل لفظ القباء والعباء بالاضافة إلى البطانة ونحوها، فانّها عند وجودها داخلة في المسمى، وعند عدمها خارجة عنه وغير ضائر بصدقه.

ومن هذا القبيل أيضاً الكلمة والكلام، فانّ الكلمة موضوعة للمركب من حرفين فصاعداً، فان زيد عليهما حرف أو أزيد فهو داخل في معناها، وإلّا فلا، والكلام موضوع للمركب من كلمتين فما زاد، فيصدق على المركب منهما ومن الزائد على نحو واحد، وهكذا.

وبتعبير آخر: أنّ المركبات الاعتبارية على نحوين:

أحدهما: ما لوحظ فيه كثرة معيّنة من جانب القلّة والكثرة، وله حدّ خاص من الطرفين، كالأعداد فانّ الخمسة مثلاً مركبة من أعداد معيّنة بحيث لو زاد عليها واحد أو نقص بطل الصدق لا محالة.

وثانيهما: ما لوحظ فيه أجزاء معيّنة من جانب القلّة فقط، وله حد خاص من هذا الطرف، وأمّا من جانب الكثرة ودخول الزائد فقد اُخذ لا بشرط، وذلك

مثل الكلمة والكلام والدار وأمثال ذلك، فانّ فيها ما أُخذ مقوّماً للمركب، وما أُخذ المركب بالاضافة إليه لا بشرط، ومن الظاهر أنّ اعتبار اللّابشرطية في المعنى كما يمكن أن يكون باعتبار الصدق الخارجي كذلك يمكن أن يكون باعتبار دخول الزائد في المركب، كما أنّه لا مانع من أن يكون المقوّم للمركب الاعتباري أحد أُمور على سبيل البدل، وقد مثّلنا لذلك في الدورة السالفة بلفظ الحلوى، فانّه موضوع للمركب المطبوخ من شكر وغيره، سواء كان ذلك الغير دقيق أُرز أو حنطة أو نحو ذلك.

ولما كانت الصلاة من المركبات الاعتبارية، فانّك عرفت أنّها مركبة من مقولات متعددة، كمقولة الوضع ومقولة الكيف ونحوها، وقد برهن في محلّه أنّ المقولات أجناس عاليات ومتباينات بالذات فلا تندرج تحت مقولة واحدة، لاستحالة تحقق الاتحاد الحقيقي بين مقولتين، بل لايمكن بين أفراد مقولة واحدة، فما ظنّك بالمقولات، فلا مانع من الالتزام بكونها موضوعة للأركان فصاعداً.

والوجه في ذلك: هو أنّ معنى كل مركب اعتباري لا بدّ أن يعرف من قبل مخترعه، سواء كان ذلك المخترع هو الشارع المقدس أم غيره، وعليه فقد استفدنا من النصوص الكثيرة[1] أنّ حقيقة الصلاة التي يدور صدق عنوان الصلاة مدارها وجوداً وعدماً، عبارة عن التكبيرة والركوع والسجود والطهارة من الحدث على ما سنتكلم فيها عن قريب إن شاء الله تعالى، وأمّا بقية الأجزاء والشرائط فهي عند وجودها داخلة في المسمّى، وعند عدمها خارجة عنه وغير مضرة بصدقه، وهذا معنى كون الأركان مأخوذة لا بشرط بالقياس إلى دخول الزائد، وقد عرفت أنّه لا مانع من الالتزام بذلك في الماهيات الاعتبارية وكم له من نظير.

---

(١) الآتية في ص ١٨٦.

وإن شئت فقل: إنّ المركبات الاعتبارية أمرها سعة وضيقاً بيد معتبرها، فقد يعتبر التركيب بين أمرين أو أُمور بشرط لا كما في الأعداد، وقد يعتبر التركيب بين أمرين أو أزيد لا بشرط بالإضافة إلى دخول الزائد، كما هو الحال في كثير من تلك المركبات، فالصلاة من هذا القبيل، فانّها موضوعة للأركان فصاعداً.

وممّا يدلّ على ذلك: هو أنّ إطلاقها على جميع مراتبها المختلفة كمّاً وكيفاً على نسق واحد، بلا لحاظ عناية في شيء منها، فلو كانت الصلاة موضوعة للأركان بشرط لا فلم يصح إطلاقها على الواجد لتمام الأجزاء والشرائط بلا عناية، مع أنّا نرى وجداناً عدم الفرق بين إطلاقها على الواجد وإطلاقها على الفاقد أصلاً.

وقد **تلخص** من ذلك: أنّ دخول شيء واحد في ماهية مركبة مرّة، وخروجه عنها مرّة أُخرى، إنّما يكون مستحيلاً في الماهيات الحقيقية، دون المركبات الاعتبارية.

وعلى ضوء ذلك قد ظهر الجواب عن **الإيراد الثاني** أيضاً: فانّ لفظ الصلاة موضوع لمعنى وسيع جامع لجميع مراتب الأركان على اختلافها كمّاً وكيفاً، وله عرض عريض، فباعتباره يصدق على الناقص والتام والقليل والكثير على نحو واحد كصدق كلمة الدار على جميع أفرادها المختلفة زيادة ونقيصه كمّاً وكيفاً. إذن لا نحتاج إلى تصوير جامع بين الأركان ليعود الإشكال.

وبتعبير واضح: أنّ الأركان وإن كانت تختلف باختلاف حالات المكلفين كما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) إلّا أنّه لا يضر بما ذكرناه من أنّ لفظ الصلاة موضوع بازاء الأركان بعرضها العريض، ولا يوجب علينا تصوير جامع بين مراتبها المتفاوتة فانّه موضوع لها كذلك على سبيل البدل، وقد عرفت أنّه لا

مانع من أن يكون مقوّم المركب الاعتباري أحد الأُمور على سبيل البدل.

ومن ذلك يتبين: أنّ ما ذكرناه غير مبني على جواز التشكيك في الماهية أو في الوجود، فانّه سواء قلنا به في الماهية أو الوجود أم لم نقل فما ذكرناه أمر على طبق المرتكزات العرفية في أكثر المركبات الاعتبارية.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ إدراك التشكيك في الوجود أمر فوق إدراك البشر فلا يعلم إلّا بالكشف والمجاهدة، ففساده غني عن البيان، كما لا يخفى على أهله.

وبما ذكرناه يظهر فساد **الإيراد الثالث** أيضاً، وذلك لأنّ الأركان قد يصدق عليها الصلاة الصحيحة فكيف يمنع عن صدق الصلاة عليها حتّى على الأعم، فلو كبّر المصلي ونسي جميع الأجزاء والشرائط غير الأركان والوقت والقبلة حتّى فرغ منها يحكم بصحّة صلاته بلا إشكال، ولم يستشكل في ذلك أحد من الفقهاء.

ومن هنا يظهر بطلان ما أُفيد ثانياً من أنّ لفظ الصلاة يصدق على الفاقد لبعض الأركان فيما إذا كان واجداً لسائر الأجزاء والشرائط، ووجه الظهور: هو ما عرفت من أنّ الروايات الكثيرة قد دلّت على أن حقيقة الصلاة التي تتقوّم بها هي التكبيرة والركوع والسجود والطهارة من الحدث، والمراد منها أعم من المائية والترابية، كما أنّ المراد من الركوع والسجود أعم ممّا هو وظيفة المختار أو المضطر كما عرفت.

فقد أصبحت النتيجة أنّه لا مانع من الالتزام بأنّ الموضوع له هو خصوص الأركان ولا يرد عليه شيء ممّا تقدّم.

تذييل

قد نطقت روايات الباب والنصوص الكثيرة على أنّ الأركان أربعة، وهي: التكبيرة والركوع والسجود والطهارة.

أمّا الأُولى: فقد دلّت نصوص عديدة[1] على أنّ التكبيرة ابتداء الصلاة وبها افتتاحها. ومعنى هذا هو أنّ الصلاة لاتتحقق بدون ذلك، فالمصلي لو دخل في القراءة من دون أن يكبّر، لا يصدق أنّه دخل فيها، ومن هنا يظهر أنّ عدم ذكر التكبيرة في حديث لا تعاد إنّما هو من جهة أنّ الدخول في الصلاة لا يصدق بدونها حتّى يصدق على الاتيان بها الإعادة، فانّها عرفاً وجود ثانٍ للشيء بعد وجوده أوّلاً.

أو فقل: إنّ المستفاد من هذه الروايات هو أنّ الصلاة عمل خاص لا يمكن

---

(١) منها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلاة تجزي والثلاث أفضل، والسبع أفضل كلّه» الوسائل ٦: ١٠ / أبواب تكبيرة الإحرام ب ١ ح ٤.

ومنها: صحيحة زرارة قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح؟ قال: يعيد» الوسائل ٦: ١٢ / أبواب تكبيرة الإحرام ب ٢ ح ١.

ومنها: موثقة عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبّر حتّى افتتح الصلاة، قال: يعيد الصلاة» الوسائل ٦: ١٣ / أبواب تكبيرة الإحرام ب ٢ ح ٣.

ومنها: صحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتّى يركع، قال: يعيد الصلاة» الوسائل ٦: ١٣ / أبواب تكبيرة الإحرام ب ٢ ح ٥.

الدخول فيه بدون الافتتاح بالتكبيرة، ولذا ورد في بعض الروايات «لا صلاة بغير افتتاح»[(١)] وعليه فلو دخل المصلي بدونها نسياناً أو جهلاً فلايكون مشمولاً للحديث.

وأمّا الركوع والسجود والطهور: فقد دلّت صحيحة الحلبي أو حسنته ـ بابن هاشم ـ على أنّ الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث منها الطهور، وثلث منها الركوع، وثلث منها السجود، الحديث[(٢)] فقد حصرت الصحيحة الصلاة بهذه الثلاثة، ولكن لابدّ من رفع اليد عنها من هذه الجهة بما دلّ من الروايات على أنّ التكبيرة أيضاً ركن ومقوّم لها كما عرفت.

بقي هنا شيء: وهو أنّ التسليمة هل هي ركن للصلاة أيضاً أم لا؟ وجهان بل قولان، فذهب بعضهم[(٣)] إلى أنّها أيضاً ركن واستدلّ على ذلك بعدّةٍ من الروايات[(٤)] الدالة على أنّ اختتام الصلاة بالتسليم، فهي دالة على أنّ الصلاة

---

(١) الوسائل ٦: ١٤ / أبواب تكبيرة الإحرام ب ٢ ح ٧.

(٢) رواها في الوسائل ٦: ٣١٠ / أبواب الركوع ب ٩ ح ١ عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود».

(٣) الناصريات: ٢٠٩.

(٤) منها: مضمرة علي بن أسباط عنهم (عليهم السلام) في حديث طويل إلى أن قال: «يسمي عند الطعام ويفشي السلام ويصلي والناس نيام، وله كل يوم خمس صلوات متواليات ينادي إلى الصلاة كنداء الجيش بالشعار ويفتتح بالتكبيرة ويختم بالتسليم» [الوسائل ٦: ٤١٥ / أبواب التسليم ب ١ ح ٢].

ومنها: موثقة أبي بصير قال: «سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول في رجل صلّى الصبح فلمّا جلس في الركعتين قبل أن يتشهد رعف قال: فليخرج فليغسل أنفه

←

لا تتحقق بدون التسليم.

وذهب جماعة منهم السيِّد (قدس سره) في العروة إلى أنّها ليست بركن[1] وهذا هو الأقوى، ودليلنا على ذلك هو أنّها لم تذكر في حديث لا تعاد، فلو ترك المصلي التسليمة في الصلاة نسياناً لم تجب عليه الإعادة في الوقت، فضلاً عن القضاء في خارجه. وكيف كان، فان قلنا بعدم كون التسليمة من الأركان كانت التسليمة أيضاً خارجة عن المسمى.

فالنتيجة من جميع ما ذكرناه لحدّ الآن أُمور:

الأوّل: أنّ لفظ الصلاة موضوع للأركان فصاعداً، وهذا على طبق الارتكاز العرفي كما هو الحال في كثير من المركبات الاعتبارية.

الثاني: أنّ اللفظ موضوع للأركان بمراتبها على سبيل البدل لا للجامع بينها، فانّ الجامع غير معقول كما عرفت، ولا لمرتبة خاصة منها، وذلك من جهة أنّ إطلاق اللفظ على جميع مراتبها على نسق واحد، هذا وقد تقدّم أنّه لا بأس بكون المقوّم للمركب الاعتباري أحد أُمور على نحو البدل.

الثالث: أنّ الأركان على ما نطقت به روايات الباب عبارة عن التكبيرة والركوع والسجود والطهارة ـ والمراد الأعم من المائية والترابية ـ كما أنّ المراد من الركوع والسجود أعم ممّا هو وظيفة المختار أو المضطر، ولكن مع هذا كلّه يعتبر في صدق الصلاة الموالاة بل الترتيب أيضاً، وأمّا الزائد عليها فعند الوجود داخل فيها وإلّا فلا.

← ثمّ ليرجع فليتم صلاته فانّ آخر الصلاة التسليم» [الوسائل ٦: ٤١٦ / أبواب التسليم ب ١ ح ٤].

(١) العروة الوثقىٰ ١: ٥١٤.

الرابع: أنّ دخول شيء واحد في مركب مرّة، وخروجه عنه مرّة أُخرى ممّا لابأس به في المركبات الاعتبارية، بل هو على طبق الفهم العرفي كما لا يخفى.

الوجه الثاني من وجوه تصوير الجامع: ما قيل من أنّ لفظ الصلاة موضوع بإزاء معظم الأجزاء، ويدور صدقه مداره وجوداً وعدماً، وقد نسب شيخنا العلّامة الأنصاري[1] (قدس سره) هذا الوجه إلى المشهور، وكيف ما كان، فقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) بوجهين:

الأوّل: ما أورده (قدس سره) ثانياً على الوجه الأوّل من أنّ لازم ذلك هو أن يكون استعمال لفظ الصلاة فيما هو المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازاً، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب إطلاق الكلي على فرده والطبيعي على مصداقه، وهذا ممّا لا يلتزم به القائل بالأعم.

الثاني: أنّه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى، فكان شيء واحد داخلاً فيه تارة، وخارجاً عنه أُخرى، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو كما ترى سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات[2].

توضيحه: هو أنّه لاريب في اختلاف الصلاة باختلاف حالات المكلفين من السفر والحضر والاختيار والاضطرار ونحو ذلك، كما أنّه لاريب في اختلافها في نفسها باختلاف أصنافها من حيث الكم والكيف، وعليه فمعظم الأجزاء يختلف من هاتين الناحيتين، فيلزم دخول شيء واحد فيه مرّة وخروجه عنه مرّة أُخرى، بل عند اجتماع تمام الأجزاء لا تعين لما هو الداخل عمّا ليس هو

---

(١) مطارح الأنظار: ٨.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٥ ـ ٢٦.

بداخل، فانّ نسبة كل جزء إلى المركب على حد سواء، بل لا واقع له حينئذ، إذ جعل عدّة خاصة من معظم الأجزاء دون غيرها ترجيح بلا مرجح، فيكون المركب حينئذ من قبيل الفرد المردد الذي لا واقع له.

ولكن بما حققناه[1] في الوجه الأوّل من أنّ المسمّى قد اعتبر لا بشرط بالإضافة إلى الزائد، قد تبين الجواب عن الإيراد الأوّل، فانّ معظم الأجزاء الذي أُخذ مقوّماً للمركب مأخوذ لا بشرط بالقياس إلى بقية الأجزاء، فهي داخلة في المسمّى عند وجودها وخارجة عنه عند عدمها.

وبهذا يظهر الجواب عن الإيراد الثاني أيضاً، فانّ عند اجتماع تمام الأجزاء كان المسمّى هو تمام الأجزاء، لا خصوص بعضها ليقال إنّه أمر مردد بين هذا وذاك.

وإن شئت فقل: إنّ اللفظ لم يوضع بازاء مفهوم معظم الأجزاء وإلّا لترادف اللفظان وهو باطل قطعاً، بل هو موضوع بازاء واقع ذلك المفهوم ومعنونه، وهو يختلف باختلاف المركب نفسه، مثلاً معظم أجزاء صلاة الصبح بحسب الكم غير معظم أجزاء صلاة العشاء، فلو كان المعظم لصلاة الصبح أربعة أجزاء مثلاً، فلا محالة كان المعظم لصلاة المغرب ستّة أجزاء وهكذا، وعلى هذا فاللفظ موضوع بازاء المعظم على سبيل وضعه للأركان، بمعنى أنّ المقوّم للمركب أحد أُمور على نحو البدل، فقد يكون المقوّم أربعة أجزاء، وقد يكون ثلاثة أجزاء، وقد يكون خمسة أجزاء وهكذا، وقد تقدّم أنّه لا مانع من الالتزام بذلك في المركبات الاعتبارية، وكم له من نظير فيها، بل هو على وفق الارتكاز كما عرفت.

وأمّا الزائد على المعظم فعند وجوده يدخل في المسمى وعند عدمه يخرج عنه،

---

(١) في ص ١٨٢.

فالموضوع له حينئذ هو مفهوم وسيع جامع لجميع شتاته ومتفرقاته، لا خصوص المعظم بشرط لا، ولا مرتبة خاصة منه، ومن هنا يصدق على القليل والكثير والزائد والناقص على نسق واحد. نظير لفظ الكلمة، فانّه موضوع في لغة العرب لما تركب من حرفين فصاعداً، فالحرفان مقوّمان لصدق عنوان الكلمة في لغة العرب، وأمّا الزائد عليهما من حرف أو حرفين أو أزيد، فعند وجوده داخل في المسمى، وعند عدمه خارج عنه.

ومن جميع ما ذكرناه يستبين: أنّه لا بأس بهذا الوجه أيضاً مع الإغماض عن الوجه الأوّل، بأن يكون اللفظ موضوعاً للمعظم لا بشرط، هذا مع اعتبار الموالاة والترتيب أيضاً في المسمّى، إذ بدونهما لا يصدق على المعظم عنوان الصلاة.

الوجه الثالث: ما قيل من أنّ لفظ الصلاة موضوع للمعنى الذي يدور مداره التسمية عرفاً.

وفيه: أنّ هذا الوجه بظاهره لا يرجع إلى معنى محصّل، وذلك لأنّ الصدق العرفي تابع لوجود المسمّى في الواقع ومقام الثبوت، فلا يعقل أن يكون وجود المسمّى في الواقع ونفس الأمر تابعاً للصدق العرفي.

ولكن قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ مرجع هذا الوجه إلى الوجه الثاني، فانّ المراد منه هو أنّ الكاشف عن وجود المسمّى ليس إلّا الفهم العرفي، فانّه طريق وحيد في مقام الإثبات إلى سعة المعنى أو ضيقه في مقام الثبوت، وحيث إنّ لفظ الصلاة يصدق عند العرف على معظم أجزائها ولا يصدق على غير المعظم، يكشف عن أنّه موضوع بازاء المعظم على الكيفية التي تقدّمت، مثلاً لفظ الماء في لغة العرب موضوع لمعنىً في الواقع، ولكنّ الكاشف في مقام الاثبات عن مقدار سعته أو ضيقه لا يكون إلّا الصدق العرفي، فلو رأينا إطلاق العرف لفظ الماء على ماء الكبريت، نستكشف عن أنّه موضوع لمعنى وسيع في الواقع.

وعلى الجملة: فالمتبع في إثبات سعة المعنى أو ضيقه إنّما هو فهم العرف، والصدق عندهم دليل على سعة المعنى بالقياس إلى ذلك المورد، كما أنّ عدم الصدق دليل على عدم السعة.

تتلخص نتيجة جميع ما ذكرناه لحدّ الآن في خطوط:

الخط الأوّل: فساد توهم الاشتراك في وضع ألفاظ العبادات كما سبق.

الخط الثاني: فساد توهم كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً.

الخط الثالث: عدم إمكان تصوير جامع ذاتي مقولي على القول بالصحيح.

الخط الرابع: إمكان تصوير جامع عنواني على هذا القول، إلّا أنّه ليس بموضوع له كما عرفت.

الخط الخامس: جواز تصوير جامع ذاتي بين الأعم من الصحيحة والفاسدة.

فالنتيجة على ضوء هذه الخطوط الخمسة قد اصبحت أنّ ألفاظ العبادات كالصلاة ونحوها، موضوعة للجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة، لا لخصوص الجامع بين الأفراد الصحيحة.

ومن هنا لا مجال للنزاع في مقام الإثبات عن أنّ الألفاظ موضوعة للصحيح أو للأعم، فانّ النزاع في هذا المقام متفرع على إمكان تصوير الجامع على كلا القولين معاً، فإذا لم يمكن تصويره إلّا على أحدهما فلا مجال له أصلاً. إذن لا بدّ من الالتزام بالقول بالأعم ولا مناص عنه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ المرتكز في أذهان المتشرعة هو أنّ إطلاق لفظ الصلاة على جميع أفرادها الصحيحة والفاسدة على نسق واحد من دون لحاظ عناية في شيء منها، ضرورة أنّهم يستعملون هذا اللفظ في الجميع غافلين عن لحاظ قرينة المجاز والعناية في موارد إطلاقه على الفرد الفاسد، فلو كان اللفظ موضوعاً

لخصوص الصحيح فلا محالة كان إطلاقه على الفاسد محتاجاً إلى لحاظ عناية وقرينة، مع أنّ الأمر على خلاف ذلك، وأنّ الاستعمال في الجميع على نسق واحد، فلا فرق بين قولنا: فلان صلّى صلاة صحيحة، أو تلك الصلاة صحيحة، وبين قولنا: فلان صلّى صلاة فاسدة، أو هذه الصلاة فاسدة وهكذا، وحيث إنّ استعمالات المتشرعة تابعة للاستعمالات الشرعية، فتكشف تلك عن عموم المعنى الموضوع له عند الشارع المقدس أيضاً.

ثمرة المسألة

ذكروا لها ثمرات:

الأُولى: ما اشتهر فيما بينهم من أنّ الأعمي يتمسك بالبراءة في موارد الشك في الأجزاء والشرائط، والصحيحي يتمسك بقاعدة الاشتغال والاحتياط في تلك الموارد.

ولكن **التحقيق** أنّ الأمر ليس كذلك، ولا فرق في التمسك بالبراءة أو الاشتغال بين القولين أصلاً.

والوجه في ذلك: هو أنّا إذا قلنا بالوضع للأعم فالتمسك بالبراءة مبتن على القول بانحلال العلم الإجمالي في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، فإنّه إن قلنا بالانحلال وأنّ العلم الاجمالي ينحل إلى علم تفصيلي وشك بدوي، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة عن وجوب الأكثر والتقييد الزائد، فانّ مسألتنا هذه من إحدى صغريات كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، وذلك لأنّ تعلق التكليف في المقام بالطبيعي الجامع بين المطلق والمقيد معلوم لنا تفصيلاً ـ وهو الماهية المهملة العارية عن جميع الخصوصيات ـ وإنّما شكنا هو في تعلّقه به على

نحو الإطلاق بمعنى عدم تقييده بشيء لا جزءاً ولا شرطاً، أو على نحو التقييد به بأحد النحوين المزبورين، فحينئذ إن قلنا بانحلال العلم الإجمالي في تلك المسألة والرجوع إلى البراءة عن التكليف الزائد عن المقدار المعلوم كما هو كذلك، فنقول هنا أيضاً بالانحلال والرجوع إلى البراءة عن التقييد الزائد. وأمّا لو قلنا بعدم انحلال العلم الإجمالي في تلك المسألة فلابدّ من الاحتياط والرجوع إلى قاعدة الاشتغال، وعلى ذلك فلا ملازمة بين قول الأعمي والرجوع إلى البراءة.

وأمّا على الصحيحي: فإن قلنا بأنّ متعلق التكليف عنوان بسيط، وخارج عن الأجزاء والشرائط، وإنّما هي سبب لوجوده، فلا محالة يكون الشك في جزئية شيء أو شرطيته شكّاً في المحصّل، فلابدّ من القول بالاشتغال، إلّا أنّ هذا مجرّد فرض غير واقع في الخارج، بل إنّه خلاف مفروض البحث، إذ المفروض أنّ متعلق التكليف هو الجامع بين الأفراد الصحيحة، ونسبته إلى الأجزاء والشرائط نسبة الطبيعي إلى أفراده أو نسبة العنوان إلى معنونه، وعلى كلا التقديرين فلا يكون المأمور به مغايراً في الوجود مع الأجزاء والشرائط ومسبباً عنها.

وعلى الجملة: أنّ كلا من السبب والمسبب موجود في الخارج بوجود مستقل على حياله واستقلاله، كالقتل المسبب عن مقدمات خارجية، أو الطهارة الخبثية المسببة عن الغسل، بل الحدثية المسببة عن الوضوء والغسل والتيمم على قول، فإذا كان المأمور به أمراً بسيطاً مسبباً عن شيء آخر، ومترتباً عليه وجوداً، فلا محالة يرجع الشك في جزئيه شيء أو شرطيته بالإضافة إلى سببه إلى الشك في المحصّل، ولا إشكال في الرجوع معه إلى قاعدة الاشتغال في مورده.

ولكن المقام لا يكون من ذلك الباب، فانّ الجامع الذي فرض وجوده بين الأفراد الصحيحة لا يخلو أمره من أن يكون من الماهيات المتأصلة المركبة، أو

البسيطة، أو من الماهيات الاعتبارية والعناوين الانتزاعية، وعلى كل تقدير لا بدّ من أن يكون منطبقاً على الأجزاء والشرائط الخارجية انطباق الكلي على أفراده، ومعه لا يرجع الشك إلى الشك في المحصّل ليكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال.

أمّا على الأوّل: فلأنّ المفروض أنّ الجامع هو عين الأجزاء والشرائط، فالأجزاء مع شرائطها بأنفسها متعلقة للأمر، ووحدتها ليست وحدة حقيقية، بل وحدة اعتبارية، بداهة أنّه لاتحصل من ضم ماهية الركوع إلى ماهية السجود ماهية ثالثة غير ماهيتها، وعليه فلا مانع من الرجوع إلى البراءة عند الشك في اعتبار شيء زائد على المقدار المعلوم، بناءً على صحّة الانحلال في مسألة دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، لأنّ تعلق التكليف حينئذ بالمقدار المتيقن من الأجزاء وقيودها معلوم، والشك في غيره شك في التكليف، فالمرجع فيه البراءة، وبناءً على عدم الانحلال في تلك المسألة فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال.

وأمّا على الثاني: فكذلك، لأنّ الطبيعي عين أفراده خارجاً ومتحد معها عيناً، فالأمر المتعلق به متعلق بالأجزاء مع شرائطها، سواء قلنا بأنّ متعلق الأوامر الطبائع أم قلنا بأنّه الأفراد، أمّا على الثاني واضح. وأمّا على الأوّل، فلاتحاد الطبيعي معها، غاية الأمر أنّ الخصوصيات الفردية غير دخيلة في ذلك، فعلى كلا القولين يرجع الشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً إلى الشك في إطلاق المأمور به وتقييده، لا إلى أمر خارج عن دائرة المأمور به، فبناءً على الانحلال في تلك المسألة كان المرجع فيه البراءة عن التقييد المشكوك فيه.

وأمّا على الثالث: فالأمر أيضاً كذلك، لأنّ الأمر الانتزاعي لا وجود له خارجاً ليتعلق به الأمر، وإنّما الموجود حقيقة هو منشأ انتزاعه، فالأمر في الحقيقة متعلق بمنشأ الانتزاع، وهو في المقام نفس الأجزاء والشرائط، وأخذ

ذلك الأمر الانتزاعي في لسان الدليل متعلقاً للأمر إنّما هو لأجل الاشارة إلى ما هو متعلق الحكم في القضيّة.

فالنتيجة: أنّ الشك في اعتبار جزء أو قيد على جميع التقادير يرجع إلى الشك في تقييد نفس المأمور به بقيد زائد على المقدار المتيقن، فبناءً على ما هو الصحيح من انحلال العلم الاجمالي عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر نرجع هنا إلى البراءة.

وبتعبير آخر: أنّا قد بيّنا في مبحث النهي عن العبادات وأشرنا فيما تقدّم[1] أيضاً أنّ الصحّة الفعلية التي هي منتزعة عن انطباق المأمور به على المأتي به خارجاً لا يعقل أخذها في متعلق الأمر لتأخرها عنه، فالمتعلق على كلا القولين نفس الأجزاء مع قيودها الخاصة، غاية الأمر أنّه على القول بالوضع للصحيح كان المسمّى تمام الأجزاء مع تمام القيود، وعلى القول بالوضع للأعم كان هو الأعم، وعلى هذا كان الشك في اعتبار أمر زائد على المقدار الذي نعلم بتعلق الأمر به من الأجزاء والشرائط مورداً للبراءة، بلا فرق في ذلك بين القول بالصحيح والقول بالأعم.

فتلخّص: أنّ أخذ الصحّة بمعنى التمامية في المسمّى لا يمنع عن جريان البراءة على القول بالانحلال كما هو القوي.

فقد أصبحت النتيجة من جميع ما ذكرناه: أنّ القول بوضع الألفاظ للأعم لا يلزمه جريان البراءة دائماً، كما أنّ القول بوضعها للصحيح لا يلزمه الالتزام بالاشتغال كذلك، بل هما في ذلك سواء، فان جريان البراءة وعدمه مبنيان على الانحلال وعدمه في تلك المسألة، لا على الوضع للصحيح أو الأعم.

---

(١) في ص ١٥٥.

وعلى ضوء هذا يستبين فساد ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] من أنّه على الصحيحي لا مناص من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، كما أنّه على الأعمي لا مناص من الرجوع إلى البراءة، بتقريب أنّ تصوير الجامع على الصحيحي لا يمكن إلّا بتقييد المسمّى بعنوان بسيط خاص، إمّا من ناحية علل الأحكام أو من ناحية معلولاتها، وأنّ هذا العنوان خارج عن المأتي به ومأخوذ في المأمور به، وعليه فالشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً لا محالة يوجب الشك في حصول العنوان المزبور، فيرجع الشك حينئذ إلى الشك في المحصّل، والمرجع فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة.

والوجه في فساده: هو ما سبق من أنّ الجامع على القول بالصحيح على كل تقدير لا بدّ من أن ينطبق على الأجزاء والشرائط انطباق الكلي على فرده، وعليه كان الشك في اعتبار جزء أو قيد في المأمور به من دوران المأمور به نفسه بين الأقل والأكثر، فعلى القول بالانحلال كان المرجع فيه البراءة عن وجوب الأكثر، فنتيجة ذلك هي أنّ المأمور به بتمام أجزائه وشرائطه هو الأقل دون الأكثر، وقد عرفت أنّ القول بالاشتغال مبني على أن يكون المأمور به عنواناً بسيطاً مسبباً عن الأجزاء والشرائط الخارجيتين ومتحصلاً منهما، وهو خلاف المفروض.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) من أنّه على الصحيحي لا بدّ من تقييد المسمّى بعنوان بسيط، إمّا من ناحية العلل أو من ناحية المعلولات، فيردّه: أنّه خلط بين الصحّة الفعلية التي تنتزع عن انطباق المأمور به على المأتي به في الخارج، والصحّة بمعنى التمامية، فالحاجة إلى التقييد إنّما تكون فيما إذا كان النزاع بين الصحيحي والأعمي في أخذ الصحّة الفعلية في المسمّى وعدم أخذها فيه، فانّه

---

(١) أجود التقريرات ١: ٦٦.

على الصحيحي لا بدّ من تقييده بعنوان خاص كعنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر، أو نحوه ممّا هو مؤثر في حصول الغرض.

ولكن قد تقدّم أنّه لا يعقل أخذها في المأمور به فضلاً عن أخذها في المسمّى، فلا تكون الصحّة بهذا المعنى مورداً للنزاع، فانّ النزاع كما عرفت مراراً إنّما هو في الصحّة بمعنى التمامية، ومن المعلوم أنّها ليست شيئاً آخر وراء نفس الأجزاء والشرائط بالأسر، ولا هي موضوع للآثار، ولا مؤثرة في حصول الغرض، وعليه فلا حاجة إلى تقييد المسمّى بعنوان بسيط خارج عنهما.

ومن هنا يظهر أنّ هذه المسألة ليست من المسائل الأُصولية، والوجه في ذلك هو ما حقّقناه في أوّل الكتاب[1] في مقام الفرق بين المسائل الأُصولية ومسائل بقية العلوم، من أنّ كل مسألة أُصولية ترتكز على ركيزتين أساسيتين:

الركيزة الأُولى: أن تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي الإلٰهي، وبهذه الركيزة امتازت المسائل الأُصولية عن القواعد الفقهية بأجمعها على بيان تقدّم.

الركيزة الثانية: أن يكون وقوعها في طريق الاستنباط بنفسها، أي بلا ضم كبرى أو صغرى أُصولية أُخرى إليها، وبهذه الركيزة امتازت عن مسائل سائر العلوم الدخيلة في الاستنباط من النحو والصرف والرجال والمنطق واللغة ونحو ذلك، فان مسائل هذه العلوم وإن كانت دخيلة في الاستنباط، إلّا أنّها ليست بحيث لو انضمّ إليها صغرياتها أنتجت نتيجة فقهية.

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أنّ هذه المسألة ليست من المسائل الأُصولية، بل هي من المسائل اللغوية، فلا تقع في طريق الاستنباط بلا ضم كبرى أُصولية

---

(١) في ص ٤.

إليها، وهي كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين.

ويترتب على ذلك: أنّ هذه الثمرة ليست ثمرة لهذه المسألة، بل هي ثمرة لمسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، وهي من مبادئ تلك المسألة، فالبحث عنها محقق لموضوع البحث عن تلك المسألة، وكذا الثمرة الآتية، فانّها ثمرة لمسألة المطلق والمقيد دون هذه المسألة.

نعم، هي محققة لموضوع التمسك بالإطلاق، فالبحث عن جواز التمسك بالاطلاق وعدم جوازه وإن كان بحثاً عن مسألة أُصولية، إلّا أنّ البحث عن ثبوت الاطلاق وعدمه بحث عن المبادئ.

الثمرة الثانية: ما ذكره جماعة منهم المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] من أنّه يجوز التمسّك بالإطلاق أو العموم على القول بالأعم عند الشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً، ولا يجوز التمسك به على القول بالصحيح، بل لابدّ فيه من الرجوع إلى الأُصول العملية، بيان ذلك: أنّ التمسك بالإطلاق يتوقف على إثبات مقدّمات:

الأُولى: أن يكون الحكم في القضيّة وارداً على المقسم بين قسمين أو أقسام، بأن يكون له قابلية الانطباق على نوعين أو أنواع.

الثانية: أن يحرز كون المتكلم في مقام البيان ولو بأصل عقلائي، ولم يكن في مقام الإهمال أو الإجمال.

الثالثة: أن يحرز أنّه لم ينصب قرينة على التعيين.

فإذا تمّت هذه المقدّمات استكشف بها الإطلاق في مقام الثبوت، وأنّ مراده الاستعمالي مطابق لمراده الجدي، وليس لأيّة خصوصية مدخلية فيه، فإذا شكّ

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٨.

في دخل خصوصية من الخصوصيات فيه يدفع ذلك بالإطلاق في مقام الاثبات، وحيث إنّ هذه المقدمات تامّة على القول بالوضع للأعم، فانّ الحكم حينئذ قد تعلق بالطبيعي الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة، فإذا أُحرز أنّ المتكلم في مقام البيان، ولم ينصب قرينة على التقييد، فلا مانع من التمسك بالاطلاق لدفع ما شكّ في اعتباره جزءاً أو قيداً، لأنّه شكّ في اعتبار أمر زائد على صدق اللفظ، وفي مثله لا مانع عن التمسك بالإطلاق لاثبات عدم اعتباره.

وعلى الجملة: فعلى القول بالأعم إذا تمّت المقدمتان الأخيرتان يجوز التمسك بالإطلاق لدفع كل ما احتمل دخله في المأمور به جزءاً أو شرطاً، لتمامية المقدمة الأُولى على الفرض، وعليه فما ثبت اعتباره شرعاً بأحد النحوين المزبورين فهو، والزائد عليه حيث إنّه مشكوك فيه ولم يعلم اعتباره فالمرجع فيه الإطلاق، وبه يثبت عدم اعتباره.

وهذا بخلاف القول بالوضع للصحيح، فانّ المقدمة الأُولى على هذا القول مفقودة، إذ الحكم حينئذ لم يرد إلّا على الواجد لتمام الأجزاء والشرائط، فلو شكّ في جزئية شيء أو شرطيته، فلا محالة يرجع الشك إلى الشك في صدق اللفظ على الفاقد للمشكوك فيه، لاحتمال دخله في المسمّى، ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق.

فقد تحصّل من ذلك: جواز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم في موارد الشك في الأجزاء والشرائط، وعدم جوازه على القول بالصحيح.

نعم، على القول بالأعم لو شكّ في كون شيء ركناً للصلاة أم لم يكن، فلا يجوز التمسك بالاطلاق، لأنّ الشك فيه يرجع حينئذ إلى الشك في صدق اللفظ، ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق كما مرّ بيانه.

وقد يورد على هذه الثمرة بوجوه:

الأوّل: أنّه لا فرق بين القولين في جواز التمسك بالإطلاق وعدم جوازه، والوجه في ذلك: هو أنّ مناط الجواز كون المتكلم في مقام البيان، وأنّه لم ينصب قرينة على التقييد، وعليه فكما أنّ الأعمي يتمسك بالاطلاق فيما إذا احتمل دخل شيء في المأمور به زائداً على القدر المتيقن، فكذلك الصحيحي يتمسك به إذا شكّ في اعتبار أمر زائد على المقدار المعلوم. ومن هنا يتمسك الفقهاء (رضوان الله عليهم) باطلاق صحيحة حماد[1] التي وردت في مقام بيان الأجزاء والشرائط، وبيّن الإمام (عليه السلام) فيها جميع أجزاء الصلاة من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود ونحوها، وحيث لم يبيّن فيها الاستعاذة مثلاً، فيتمسك باطلاقها على عدم وجوبها، فلا فرق في ذلك بين القول بالوضع للصحيح والقول بالوضع للأعم.

فتلخّص: أنّ العبرة بكون المتكلم في مقام البيان وعدم إتيانه بقرينة في كلامه، لا بكون الوضع للأعم أو الصحيح كما لا يخفى.

والجواب عنه: قد ظهر ممّا تقدّم وملخّصه: أنّ التمسك بالاطلاق موقوف على إحراز المقدمات الثلاث، أوّلها: إحراز تعلق الحكم بالجامع بحسب المراد الاستعمالي وقابلية انقسامه إلى قسمين أو أقسام. فهذه المقدمة لابدّ من إحرازها وإلّا فلا يعقل الإطلاق في مقام الثبوت كي يستكشف ذلك بالاطلاق في مقام الإثبات، وحيث إنّه على القول بالصحيح قد تعلق الحكم بحصّة خاصة، وهي خصوص الحصّة الصحيحة، فالمقدمة الأُولى مفقودة، فالإطلاق اللفظي على القول بالصحيح غير معقول.

وأمّا ما استشهد على ذلك بتمسك الفقهاء (رضوان الله عليهم) باطلاق صحيحة حماد المتقدمة فهو خلط بين الإطلاق الحالي والإطلاق اللفظي، فان

---

(١) الوسائل ٥: ٤٥٩/ أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١.

إطلاق الصحيحة إطلاق مقامي، وهو أجنبي عن الإطلاق اللفظي المتقوّم باحراز صدق المفهوم على المورد المشكوك فيه، والذي لايمكن التمسك به على الصحيحي هو الإطلاق اللفظي، وأمّا الإطلاق المقامي فالتمسك به مشترك فيه بين القول بالصحيح والقول بالأعم، والسر في ذلك: أنّ المعتبر في الاطلاق اللفظي أن يرد الحكم في القضيّة على الطبيعي الجامع القابل للانطباق على حصص عديدة، ولا أقل من حصّتين.

وبعد ذلك تصل النوبة إلى إحراز بقية المقدمات، من كون المتكلم في مقام البيان، وعدم إتيانه بالقرينة على إرادة الخلاف، ولأجل ذلك لا يسع القائل بوضع الألفاظ للصحيح أن يتمسك بالإطلاق، وذلك للشك في صدق المفهوم على الفاقد لما يحتمل دخله في المسمى. وأمّا الإطلاق الأحوالي فلا يعتبر فيه ذلك، بل المعتبر فيه سكوت المتكلم عن البيان حينما يورد الحكم على نفس الأجزاء والشرائط أو الأفراد، مثلاً إذا كان المولى في مقام بيان ما يحتاجه اليوم من اللحم والخبز والأُرز واللبن وغيرها من اللوازم، فأمر عبده بشرائها ولم يذكر الدهن مثلاً، فبما أنّه كان في مقام البيان ولم يذكر ذلك فيستكشف منه عدم إرادته له وإلّا لبيّنه.

ومن هنا لانحتاج في هذا النحو من الإطلاق إلى وجود لفظ مطلق في القضيّة، بل هو مناقض له كما عرفتَ آنفاً، والإطلاق في الصحيحة من هذا القبيل، فانّه (سلام الله عليه) كان في مقام بيان الأجزاء والشرائط، فكلّ مالم يبيّنه يستكشف عدم دخله في المأمور به.

فالنتيجة: أنّ أحد الإطلاقين أجنبي عن الإطلاق الآخر رأساً، وجواز التمسك بأحدهما لايستلزم جواز التمسك بالآخر، كما أنّه لا فرق في جواز التمسك بالاطلاق الأحوالي بين القول بالوضع للصحيح، والقول بالوضع للأعم. وأمّا

الإطلاق اللفظي فلا يجوز التمسك به على القول بالصحيح دون الأعم. فما أورده القائل من الإشكال لا يرجع إلى معنى محصّل.

الثاني: أنّ الأعميّ كالصحيحي في عدم إمكان التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار جزء أو قيد، وذلك لأنّ أدلة العبادات جميعاً من الكتاب والسنّة مجملة ولم يرد شيء منها في مقام البيان، فإذا كان المتكلم فيها في مقام الإهمال أو الإجمال، فلا يجوز التمسك باطلاقها، غاية الأمر أنّ عدم جواز التمسك على هذا القول من جهة واحدة وهي عدم ورود مطلقات العبادات في مقام البيان، بل إنّها جميعاً في مقام التشريع والجعل بلا نظر لها إلى خصوصيتها من الكمّية والكيفية. وعلى القول بالصحيح من ناحيتين: وهما عدم ورود المطلقات في مقام البيان وعدم تعلق الحكم بالجامع والمقسم، فالنتيجة عدم صحّة التمسك بالإطلاق على كلا القولين.

والجواب عنه: مضافاً إلى أنّه رجم بالغيب، أنّ الأمر ليس كما ذكره القائل، فانّ من الآيات الكريمة ما ورد في الكتاب وهو في مقام البيان، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[١] فالمفهوم من كلمة الصيام عرفاً كف النفس عن الأكل والشرب، وهو معناه اللغوي، فالصيام بهذا المعنى كان ثابتاً في سائر الشرائع والأديان بقرينة قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَٱشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[٢] حيث لم يعتبر فيه سوى الكف عن الأكل والشرب عند تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود.

نعم، إنّ ذلك يختلف كيفيةً باختلاف الشرائع، ولكن كل ذلك الاختلاف يرجع

---

(١) البقرة ٢: ١٨٣.

(٢) البقرة ٢: ١٨٧.

إلى الخارج عن ماهية الصيام، بل قد يعتبر فيه كما في شرع الاسلام الكف عن عدّة أُمور أُخر أيضاً كالجماع والارتماس في الماء والكذب على الله تعالى وعلى رسوله (صلّى الله عليه وآله) وعلى الأئمة الأطهار (عليهم السلام) وإن لم يكن الكف عنها معتبراً في بقية الشرائع والأديان. وعلى ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء في هذه الماهيـة قيداً، وعدم اعتباره كذلك، فلا مانع من أن نرجع إلى إطلاق قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ وبه يثبت عدم اعتباره، فحال الآية المباركة حال قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[١] و﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[٢] وما شـاكلهما، فكما أنّه لا مانع من التمسك باطلاقهما في باب المعاملات عند الشك في اعتـبار شيء فيها، فكذلك لا مانع من التمسك باطلاق هذه الآية المباركة في باب الصوم عند الشك في دخل شيء في صحّته شرعاً.

هذا مضافاً إلى ما في السنّة من الروايات المطلقة الواردة في مقام البيان منها قوله (عليه السلام) في التشهد «يتشهد»[٣] فان مقتضى إطلاقه عدم اعتبار أمر زائد على نفس الشهادتين، فلو شكّ في اعتبار التوالي بينهما فيدفع بالإطلاق، وكذا غيره من نصوص الباب فلاحظ.

هذا كلّه على تقدير تسليم أن يكون الضابط في كون المسألة أُصولية ترتب ثمرة فعليـة عليها، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، فانّ الضابط للمسألة الأُصـولية إمكان وقوعها في طريق الاستنباط لا فعليته.

وملخص ما ذكرناه في الجواب عن هذا الإيراد أمران:

الأوّل: أنّ المطلق الوارد في مقام البيان من الكتاب والسنّة موجود، وليس

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) النساء ٤: ٢٩.

(٣) الوسائل ٦: ٤٠٤/ أبواب التشهد ب ٨ ح ١.

الأمر كما ذكره القائل.

الثاني: لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ المتكلم لم يكن في مقام البيان في شيء من مطلقات العبادات، إلّا أنّ إمكان ترتب هذه الثمرة يكفينا لكون المسألة أُصولية، لما عرفت من أنّ الميزان فيها إمكان وقوعها في طريق استنباط حكم فرعي كلّي لا فعلية ذلك كما تقدّم.

نعم، الذي يرد هنا ما ذكرناه سابقاً من أنّ هذه الثمرة ليست ثمرة لهذه المسألة ولا تترتب عليها بلا واسطة، بل هي من ثمرات كبرى مسألة المطلق والمقيد، وهي من صغريات تلك الكبرى ومن مبادئها، من جهة أنّ البحث فيها في الحقيقة عن ثبوت الإطلاق وعدم ثبوته، والبحث عن جواز التمسك به وعدم جوازه بحث عن المسألة الأُصولية، دونه.

الثالث: أنّ الإطلاق والتقييد في العبادات إنّما يلاحظ بالإضافة إلى المأمور به ومتعلق الأمر، لا بالقياس إلى المسمّى بما هو، ضرورة أنّ الإطلاق أو التقييد في كلام الشارع أو غيره إنّما يكون بالقياس إلى مراده، وأنّه مطلق أو مقيد، لا إلى ما هو أجنبي عنه، وعلى ذلك فلا فرق بين القولين، فكما أنّ الصحيحي لا يمكنه التمسك بالإطلاق، فكذلك الأعمي.

أمّا الصحيحي: فلما عرفت من عدم إحرازه الصدق على الفاقد لما شكّ في اعتباره جزءاً أو شرطاً لاحتمال دخله في المسمّى.

وأمّا الأعمي: فلأجل أنّه يعلم بثبوت تقييد المسمّى بالصحّة، وأنّها مأخوذة في المأمور به ومتعلق الأمر، فانّ المأمور به حصّة خاصة من المسمّى وهي الحصّة الصحيحة، ضرورة أنّ الشارع لا يأمر بالحصّة الفاسدة، ولا بما هو الجامع بينها وبين الصحيحة، وعلى ذلك فلا يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك في جزئيه شيء أو شرطيته، للشك حينئذ في صدق المأمور به على الفاقد للشيء المشكوك فيه.

وعلى الجملة: فلا فرق بين أن تكون الصحّة مأخوذة في المسمّى، وأن تكون مأخوذة في المأمور به، فعلى كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالاطلاق، غاية الأمر أنّ الشك في الصدق على الصحيحي من جهة أخذ الصحّة في المسمّى، وعلى الأعمي من جهة العلم بتقييد المأمور به بالصحّة لا محالة.

فالنتيجة: هي عدم جواز الأخذ بالإطلاق على كلا القولين. إذن لا ثمرة في البين.

والجواب عنه: يظهر ممّا بيّناه سابقاً، فانّ الصحّة الفعلية التي هي منتزعة عن انطباق المأمور به على المأتي به خارجاً في موارد الامتثال والإجزاء، غير مأخوذة في المأمور به قطعاً، بل لا يعقل ذلك كما سبق، وإنّما النزاع في أخذ الصحّة بمعنى التمامية أعني به تمامية الشيء من حيث الأجزاء والقيود في المسمّى، فالقائل بالصحيح يدعي وضع لفظ الصلاة مثلاً للصلاة التامة من حيث الأجزاء والشرائط، والقائل بالأعم يدعي وضع اللفظ للأعم، وعلى ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء جزءاً أو قيداً في المأمور به كالسورة مثلاً، فعلى القول بالوضع للصحيح كان صدق اللفظ بما له من المعنى على الفاقد لها غير معلوم، لاحتمال دخلها فيه، وإمكان أن يكون المجموع هو المسمّى بلفظ الصلاة ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق.

وعلى القول بالوضع للأعم، كان صدق اللفظ على الفاقد معلوماً، وإنّما الشك في اعتبار أمر زائد عليه، وفي مثله لا مانع من التمسك بالاطلاق لنفي اعتبار الشيء المشكوك فيه، وبه نثبت أنّ المأمور به هو طبيعي الصلاة الجامع بين الفاقدة والواجدة للسورة، ومن انطباق ذلك الطبيعي على المأتي به بلا سورة ننتزع الصحّة، فالصحّة بمعنى التمامية تثبت بنفس التمسك بالإطلاق بضميمة ما علم من الأجزاء والشرائط تفصيلاً، والصحّة المنتزعة غير مأخوذة في المأمور به

فضلاً عن المسمى.

وعلى الجملة: فالمأمور به على كلا القولين وإن كان هو الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، إلّا أنّ الاختلاف بينهما في نقطة أُخرى، وهي أنّ صدق اللفظ على الفاقد لما يشك في اعتباره معلوم على قول الأعمي، وإنّما الشك في اعتبار أمر زائد عليه. وأما على الصحيحي فالصدق غير معلوم. وعلى أساس تلك النقطة يجوز التمسك بالاطلاق على القول بالأعم دون القول بالصحيح.

فقد أصبحت النتيجة أنّ هذه الشبهة مبتنية على أخذ الصحّة الفعلية في المأمور به، ولكن قد تقدّم فساده.

ومن هنا قال شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] إنّ هذه الشبهة ليست بذات أهمّية كما اهتمّ بها شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) وأطال الكلام فيها واعتنى بالجواب عنها فوق ما تستحق، والصحيح ما أفاده (قدس سره).

وربّما قيل: بأنّ ثمرة النزاع تظهر في النذر، وذلك كما لو نذر أن يعطي ديناراً للمصلي ركعتين، فبناءً على القول بالأعم يجزي الاعطاء للمصلي ركعتين ولو كانت صلاته فاسدة، وعلى القول بالصحيح لايجزي ذلك، بل يجب عليه الاعطاء للمصلي صلاة صحيحة، ولا تبرأ ذمّته إلّا بذلك.

لا يخفى أنّ أمثال هذه الثمرة غير قابلة للذكر والعنوان في المباحث الأُصولية، لأنّها ليست ثمرة للمسألة الأُصولية، فانّ ثمرتها استنباط الحكم الكلي الفرعي، وأمّا تطبيقه على موارده ومصاديقه فليس ثمرة للبحث الأُصولي، بل لا تصلح هذه الثمرة ثمرة لأيّة مسألة علمية ولو كانت المسألة من المبادئ.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٧٠.

هذا مضافاً إلى أنّ وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر في الكيفية والكمّية، وأجنبي عن الوضع للصحيح أو الأعم، فلو قصد الناذر من كلمة المصلي مَن أتى بالصلاة الصحيحة لم تبرأ ذمّته بالاعطاء لمن يصلي فاسدة ولو قلنا بوضع الألفاظ للأعم، ولو قصد منها الآتي بالصلاة ولو كانت فاسدة برأت ذمّته بذلك وإن قلنا بوضع الألفاظ للصحيح.

على أنّ الصحّة المتنازع دخلها في المسمّى غير الصحّة المعتبرة في مرحلة الامتثال، فيمكن أن يكون المأتي به صحيحاً من جهة وجدانه تمام الأجزاء والشرائط، وفاسداً من الجهات الأُخر، وعليه تحصل براءة الذمّة بالاعطاء لمن يصلي فاسدة أيضاً.

ثمّ إنّا قد ذكرنا في الدورة السابقة ثمرة لهذه المسألة غير ما ذكره القوم، وهي أنّ الحكم الوارد على عنوان الصلاة ومفهومها يختلف باختلاف القولين، مثلاً قد ورد النهي عن صلاة الرجل وبحذائه امرأة تصلي، فعلى القول بالصحيح لو علمنا بفساد صلاة المرأة لا تكون صلاة الرجل منهياً عنها لعدم صدق الصلاة على ما أتت المرأة به، فلا يصدق حينئذ أنّه صلّى وبحذائه امرأة تصلي، وأمّا على القول بالأعم كانت منهياً عنها، هذا.

ولكن قد تبيّن ممّا تقدّم أنّ هذه الثمرة أيضاً ليست بثمرة لبحث أُصولي، بل لا تترتب على النزاع بين القولين، فانّك عرفت أنّ القول بالصحيح لا يلازم الصحّة في مقام الامتثال، فانّ الصحّة هناك غير الصحّة المأخوذة في المسمّى على هذا القول، كما مرّ.

فقد استبان من مجموع ما ذكرناه تحت عنوان الثمرة لحدّ الآن أُمور:

الأوّل: أنّ البحث عن هذه المسألة ليس بحثاً أُصولياً، بل بحث عن المبادئ،

وذكرها في هذا العلم لأجل أنّ لها فائدة جلية، ومناسبة شديدة مع بعض المسائل الأُصولية.

الثاني: أنّ ما ذكروه من الثمرات لها وعمدتها الثمرة الأُولى والثانية ليس بثمرة للبحث عن هذه المسألة كما عرفت.

الثالث: أنّ جواز الرجوع إلى البراءة أو عدم جوازه، غير مبني على القول بالوضع للصحيح أو الأعم، بل مبني على انحلال العلم الإجمالي وعدمه في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين.

الرابع: أنّ القول بالوضع للأعم يحقق موضوع جواز التمسك بالاطلاق أو العموم، كما أنّ القول بالوضع للصحيح يحقق موضوع عدم جوازه. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني في المعاملات

ويقع البحث عنه في مقامين:

الأوّل: فيما ذهب إليه المشهور من جواز التمسك باطلاقات المعاملات من العقود والايقاعات على كلا القولين، ولا يختص الجواز باختيار الوضع للأعم، ومن هنا تنتفي الثمرة المتقدمة في العبادات هنا.

الثاني: فيما ذكره جماعة منهم المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] من أنّ النزاع في المعاملات إنّما يجري فيما إذا كانت الألفاظ أسامي للأسباب دون المسببات، فانّ المسببات أُمور بسيطة غير قابلة لأن تتصف بالصحة والفساد،

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٢.

بل هي تتصف بالوجود عند وجود أسبابها، وبالعدم عند عدمها.

ولتحقيق الكلام في المقامين نقول:

أمّا المقام الأوّل: فالأمر كما ذهب إليه المشهور من جواز التمسك بالاطلاقات حتّى على القول بالصحيح، والوجه في ذلك: هو أنّ المعاملات أُمور عرفية عقلائية وليست من الماهيات المخترعة عند الشارع المقدس، وإنّما هي ماهيات قد اخترعها العقلاء قبل هذه الشريعة لتمشية نظام الحياة، ثمّ لمّا جاء نبيّنا الأعظم (صلّى الله عليه وآله) لم يخالفهم في هذه الطريقة المستقرّة عندهم، ولم يجعل (صلّى الله عليه وآله) طرقاً خاصة لا بدّ للناس أن يمشي على طبق تلك الطرق، بل ولم يتصرف فيها تصرفاً أساسياً، بل أمضاها على ما كانت عندهم، وتكلم بلسانهم، فهو (صلّى الله عليه وآله) كأحدهم من هذه الجهة.

نعم، قد تصرّف (صلّى الله عليه وآله) فيها في بعض الموارد، فنهى عن بعض المعاملات كالمعاملة الربوية وما شاكلها، وزاد في بعضها قيداً أو جزءاً لم يكن معتبراً عند العقلاء، كاعتبار البلوغ في المتعاقدين، واعتبار الصيغة في بعض الموارد.

وعلى ذلك الأصل نحمل ما ورد في الشرع من الآيات والروايات كقوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1]، ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[2]، ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[3]، وكقوله (صلّى الله عليه وآله): «النكاح سنّتي»[4]، «والصلح جائز»[5] ونحو ذلك، على المفاهيم التي قد استقرّت عندهم، وجرى ديدنهم عليها، فانّه (صلّى الله عليه وآله)

---

(١) المائدة ٥: ١.

(٢) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٣) النساء ٤: ٢٩.

(٤) المستدرك ١٤: ١٥٣/ أبواب مقدّمات النكاح ب ١ ح ١٨.

(٥) الوسائل ١٨: ٤٤٣/ أبواب الصلح ب ٣ ح ١.

لم يتصرّف فيها لا لفظاً ولا معنى، وتكلّم بما تكلّموا به من الألفاظ واللّغات. إذن تكون تلك الأدلة مسوقة لامضاء المعاملات العرفية العقلائية، وحيث إنّ المعاملات عندهم قسمان: فعلي وقولي، إلّا في بعض الموارد، فتلك الأدلة تدل على إمضاء كلا القسمين إلّا في بعض الموارد الخاصة التي اعتبر الشارع فيها اللفظ، أو اللفظ الخاص كما في الطلاق والنكاح وما يشبههما، وعليه فان دلّ دليل من قبل الشارع على اعتبار شيء جزءاً أو قيداً فنأخذ به، وإن شككنا فيه فنتمسك باطلاقات تلك الأدلة، ونثبت بها عدم اعتباره.

ومن هنا يظهر فساد ما ربّما يورد على الشهيد (قدس سره)[1] حيث قال: إنّ الماهيات الجعلية كالصلاة والصوم وسائر العقود حقيقة في الصحيح، ومجاز في الفاسد، إلّا الحج لوجوب المضي فيه، مع أنّه (قدس سره) كغيره يتمسك باطلاقات المعاملات، والحال أنّ الصحيحي لايمكنه التمسك بها لإجمال الخطاب. ووجه الفساد هو ما عرفت من أنّه لا مانع من التمسك باطلاقات المعاملات على القول بالصحيح، كما عرفت.

وعلى الجملة: فالمعاملات المأخوذة في موضوع أدلة الامضاء كالبيع ونحوه، معاملات عرفية عقلائية ولم يتصرف الشارع فيها أيّ تصرف لا من حيث اللفظ، ولا من حيث المعنى، بل أمضاها بما لها من المفاهيم التي قد استقرّ عليها الفهم العرفي، وتكلّم بالألفاظ التي كانت متداولة بينهم في محاوراتهم قبل الشريعة الاسلامية، فحينئذ إن شكّ في اعتبار أمر زائد على ما يفهمه العرف والعقلاء فنتمسك باطلاق الأدلة وننفي بذلك اعتباره، كما أنّه لم يكن معتبراً عند العرف، إذ لو كان معتبراً للزم على الشارع المقدّس بيانه، وحيث إنّه (صلّى الله عليه وآله) كان في مقام البيان ولم يبيّن، فعلم عدم اعتباره.

---

(١) القواعد والفوائد ١: ١٥٨.

ومن هنا تفترق المعاملات عن العبادات، فانّ العبادات حيث إنّها ماهيّات مخترعة عند الشارع بجميع أجزائها وشرائطها، فلو كانت موضوعة للصحيحة لم يمكننا التمسك باطلاقاتها عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته لاحتمال دخله في المسمّى كما سبق. وهذا بخلاف المعاملات فانّها ماهيات مخترعة عند العرف فلو شككنا في اعتبار شيء فيها شرعاً، فيكون الشك في أمر زائد على ما كان معتبراً عندهم، وفي مثله لا مانع من التمسك بالإطلاق ولو على القول بكونها موضوعة للصحيحة.

نعم، لو شككنا في اعتبار شيء فيها عرفاً كاعتبار المالية مثلاً أو نحوها، فلا يمكننا التمسك بالإطلاق، لعدم إحراز صدق البيع على فاقد المالية أو نحوها، هذا بناءً على القول بالصحيح. وأمّا بناءً على الأعم فلا مانع من التمسك بالإطلاق حتّى إذا كان الشك في اعتبار شيء فيها عرفاً، إلّا فيما إذا كان الشك في دخله في المسمى.

وصفوة القول: أنّ حال المعاملات عند العرف حال العبادات عند الشارع المقدس، فكما أنّ ثمرة جواز الأخذ بالإطلاق وعدم جوازه تظهر بين القولين في العبادات، فكذلك تظهر بينهما في المعاملات، وإنّما تنتفي الثمرة بين القولين فيها ـ أي المعاملات ـ لو شككنا في اعتبار جزء أو قيد فيها شرعاً لا عرفاً، فانّه يجوز حينئذ التمسك بالاطلاق مطلقاً حتّى على القول بالوضع للصحيح، كما مرّ.

وربّما يورد: بأنّ حديث التمسك بالاطلاق في المعاملات إنّما يتم فيما لو كانت المعاملات أسامي للأسباب دون المسببات، فانّه حينئذ مجال للتمسك باطلاق قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] و﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[2] ونحوهما، لاثبات

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) النساء ٤: ٢٩.

إمضاء كل سبب عرفي إلّا ما نهى عنه الشارع، وأمّا لو كانت المعاملات أسامي للمسببات فالامضاء الشرعي المتوجه إليها لا يدل على إمضاء أسبابها، لعدم الملازمة بين إمضاء المسبب وهو المبادلة في البيع وما شاكلها، وإمضاء السبب وهو المعاطاة أو الصيغة الفارسية مثلاً، ومن الواضح أنّ أدلة الامضاء جميعاً من الآيات والروايات متجهة إلى إمضاء المسببات، ولا تنظر إلى إمضاء الأسباب أصلاً، ضرورة أنّ الحلية في قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ ثابتة لنفس المبادلة والملكية في مقابل تحريمها، ولا معنى لحلية نفس الصيغة أو حرمتها، ووجوب الوفاء في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾[1] ثابت للملكية والمبادلة، فانّ الوفاء على ما ذكرناه بمعنى الانهاء والاتمام، ومن المعلوم أنّه لا يتعلق بنفس العقد فانّه آني الحصول فلا بقاء له، بل لابدّ وأن يتعلق بما له قابلية البقاء والدوام، وهو ليس في المقام إلّا نفس المسبب، والنكاح في قوله (صلّى الله عليه وآله): «النكاح سنّتي»[2] نفس علاقة الزواج بين المرء والمرأة، لا نفس الصيغة، وكذا الصلح في قوله (صلّى الله عليه وآله): «الصلح جائز»[3] ونحو ذلك، وعليه فلو شككنا في حصول مسبب من سبب خاص كالمعاطاة مثلاً، فمقتضى الأصل عدم حصوله والاقتصار على الأخذ بالقدر المتيقن، إلّا فيما إذا كان له سبب واحد، فان إمضاء مسببه يستلزم إمضاءه لا محالة، وإلّا لكان إمضاؤه بدونه لغواً محضاً، وكذا فيما إذا لم يكن في البين قدر متيقن، فان نسبة المسبب حينئذ إلى الجميع على حد سواء، فلا يمكن الحكم بامضاء بعض دون بعض، وفي غير هاتين الصورتين لابدّ من الاقتصار على القدر المتيقن، وفي

(١) المائدة ٥: ١.

(٢) المستدرك ١٤: ١٥٣/ أبواب مقدّمات النكاح ب ١ ح ١٨.

(٣) الوسائل ١٨: ٤٤٣/ أبواب الصلح ب ٣ ح ١.

الزائد عليه نرجع إلى أصالة العدم.

وقد أجاب عنه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] بأنّ نسبة صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبة الأسباب إلى مسبباتها، ليكونا موجودين خارجيين يترتب أحدهما على الآخر ترتباً قهرياً، ويكون تعلق الارادة بالمسبب بتبع تعلقها بالسبب من جهة أنّ اختيارية المسبب باختيارية السبب، كما هو الحال في جميع الأفعال التوليدية، بل نسبتها إليها نسبة الآلة إلى ذيها، والارادة تكون متعلقة بنفس المعاملة ابتداءً، كما هو الحال في سائر الانشاءات، فان قولنا: بعت أو صلّ ليس بنفسه موجداً للملكية أو الطلب في الخارج، نظير الالقاء الموجد للاحراق، بل الموجد في الواقع هو الارادة المتعلقة بايجاده انشاءً.

فتحصّل: أنّه إذا لم تكن الصيغ من قبيل الأسباب، والمعاملات من قبيل المسببات، فلم يكن هناك موجودان خارجيان مترتبان كي لا يكون إمضاء أحدهما إمضاءً للآخر، بل الموجود واحد، غاية ما في الباب أنّه باختلاف الآلة ينقسم إلى أقسام عديدة، فالبيع المنشأ بالمعاطاة قسم، وبغيرها قسم آخر، وباللفظ العربي قسم، وبغير العربي قسم آخر وهكذا، فإذا كان دليل إمضاء البيع مثلاً في مقام البيان ولم يقيّده بنوع دون نوع، فيستكشف منه عمومه لجميع الأقسام والأنواع، كما في بقية المطلقات حرفاً بحرف، هذا ما أجاب به (قدس سره) عن الاشكال.

ولكن لا يمكن المساعدة على ما أفاده (قدس سره) وذلك لعدم الفرق في محل الكلام بين أن يعبّر عن صيغ العقود بالأسباب أو يعبّر عنها بالآلات، فان أدلة الامضاء إذا لم تكن ناظرة إلى إمضاء تلك الصيغ فلا يفرق بين كونها أسباباً

---

(١) أجود التقريرات ١: ٧٣.

أو آلة، ولا أثر للاختلاف في مجرد التعبير.

ومن الغريب أنّه (قدس سره) قد استدلّ على شمول أدلة الامضاء لصيغ العقود بأنّ الآلة وذا الآلة ليسا كالسبب والمسبب يمتاز أحدهما من الآخر في الوجود، بل هما موجودان بوجود واحد، فامضاء ذي الآلة يلازم إمضاء الآلة لا محالة وجه الغرابة: أنّه لا ريب في تعدد وجود الصيغ ووجود ما يعبّر عنه بالمسببات في باب المعاملات، فانّ المسببات هي الأُمور الاعتبارية النفسانية التي لا وجود لها إلّا في عالم الاعتبار، والأسباب عبارة عن الأفعال والألفاظ، وهما من الموجودات الحقيقية الخارجية، سواء عبّر عنها بالأسباب أو بالآلات، فكما أنّ إمضاء المسبب لا يلازم إمضاء السبب فكذلك إمضاء ذي الآلة لا يلازم إمضاء الآلة، لعدم تفاوت بينهما إلّا في التعبير.

وعليه فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقن على كل تقدير، فلو شكّ في حصول مسبب كالملكية، أو نحوها من سبب خاص كالمعاطاة مثلاً أو بغير العربي أو نحو ذلك، فمقتضى الأصل عدم حصوله إلّا إذا كان له سبب واحد، فان إمضاء المسبب حينئذ يلازم إمضاء سببه لا محالة، وإلّا لكان إمضاؤه لغواً.

والصحيح في الجواب عنه: هو أنّا لو سلّمنا أنّ نسبة صيغ العقود إلى المعاملات نسبة الأسباب إلى مسبباتها، أو نسبة الآلة إلى ذيها، وأغمضنا النظر عمّا سلكناه في باب المعاملات من أنّها أسام للمركب من المبرز والمبرز خارجاً، فلا سبب ولا مسبب ولا آلة ولا ذا آلة كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى، فمع ذلك لا يتمّ الاشكال المزبور، فانّه إنّما يتم فيما إذا كان هناك مسبب واحد وله أسباب عديدة، فحينئذ يقال إنّ إمضاءه لا يلازم إمضاءها جميعاً، فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقن لو كان، وفي الزائد نرجع إلى أصالة عدم حصوله.

نعم، لو فرضنا أنّه لم يكن بينها قدر متيقن، بل كانت نسبة الجميع إليه على

حد سواء، أمكننا أن نقول بأنّ إمضاء المسبب إمضاء لجميع أسبابه، فانّ الحكم بامضاء بعض دون بعض ترجيح من دون مرجح، والحكم بعدم الإمضاء رأساً مع إمضاء المسبب على الفرض غير معقول، ولكنّه فرض نادر جداً، بل لم يتحقق في الخارج، وأمّا إذا كانت المسببات كالأسباب متعددة كما هو كذلك فلا يتم الإشكال بيان ذلك:

أنّ المراد بالمسبب إمّا أن يكون هو الاعتبار النفساني كما هو مسلكنا، أو يكون هو الوجود الانشائي المتحصّل من الصيغة أو غيرها كما هو مسلكهم في باب الانشاء، حيث إنّهم فسّروا الانشاء بايجاد المعنى باللفظ، ومن هنا قالوا إنّ صيغ العقود أسباب للمعاملات من جهة أنّها لا توجد إلّا بها، فالبيع لا يوجد إلّا بعد قوله: بعت، وكذا غيره، أو أنّ المراد بالمسبب هو الإمضاء العقلائي فانّه مسبب وفعل البائع مثلاً سبب، فإذا صدر من البائع بيع يترتب عليه إمضاء العقلاء ترتب المسبب على السبب.

وأمّا الإمضاء الشرعي فلا يعقل أن يكون مسبباً، بداهة أنّ المسبب هو ما يتعلق به الإمضاء من قبل الشارع المقدس فلا يعقل أن يكون هو نفسه، وإلّا لزم تعلق الإمضاء بنفسه في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[١] و ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾[٢] وقوله (صلّى الله عليه وآله): «النكاح سنّتي»[٣] ونحو ذلك، فانّ المعنى حينئذ هو أنّ الله أحلّ البيع الذي أحلّه، وأوجب الوفاء بالعقد الذي أوجب الوفاء به، وأنّ النبي (صلّى الله عليه وآله) سنّ النكاح الذي سنّه... وهكذا. وإن كان ربّما يظهر من كلام المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في مبحث

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) المائدة ٥: ١.

(٣) المستدرك ١٤: ١٥٣/ أبواب مقدّمات النكاح ب ١ ح ١٨.

النهي عن المعاملات حيث قال ـ بعد ما حكى عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة ـ: والتحقيق أنّه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبيب، لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالأمر ولا يكاد يقدر عليهما إلّا فيما إذا كانت المعاملة مؤثرة صحيحة(١).

وكيف كان، فاحتمال أن يكون المسبب هو الإمضاء الشرعي فاسد قطعاً. وعلى جميع التقادير المذكورة لا يتم إشكال عدم التلازم بين إمضاء المسبب وإمضاء سببه.

أمّا بناءً على أن يكون المسبب عبارة عن الاعتبار القائم بالنفس فلا محالة يتعدد المسبب بتعدد مبرزه خارجاً، مثلاً لو اعتبر زيد ملكية داره لشخص فأبرزها باللغة العربية، واعتبر ملكية بستانه لآخر فأبرزها باللغة الفارسية، واعتبر ملكية فرسه لثالث فأبرزها بالمعاطاة، واعتبر ملكية كتابه لرابع فأبرزها بالكتابة أو الاشارة، فهنا اعتبارات متعددة خارجاً، وكل واحد منها يباين الآخر لا محالة، وإن كان الجميع صادراً من شخص واحد فضلاً عمّا إذا صدر عن أشخاص متعددة، كما إذا باع زيد فرسه بالصيغة العربية، وباع عمرو داره بالصيغة الفارسية، وباع ثالث كتابه بالمعاطاة... وهكذا، حيث لا شبهة في أنّ الاعتبار القائم بزيد المبرز في الخارج بالصيغة العربية يباين كلاً من الآخرين، وكذا كل واحد منها بالاضافة إلى الآخرين.

وعلى ذلك فإذا فرضنا أنّ الشارع أمضى الاعتبار المبرز في الخارج باللغة الفارسية أو بالمعاطاة، فلا محالة أمضى المعاطاة أو الصيغة الفارسية التي يعبّر عنها بالسبب، وإلّا لكان إمضاؤه بدون إمضائها لغواً محضاً، بداهة أنّه لا معنى لأن يمضي الشارع الملكية المبرزة بالمعاطاة ولا يمضي نفس المعاطاة، ويمضي

---

(١) كفاية الأُصول: ١٨٩.

الملكية المظهرة بالعقد الفارسي ولا يمضي نفس هذا العقد... وهكذا، فان معنى عدم إمضاء الشارع هذا السبب عدم حصول الملكية به خارجاً، وهذا مناقض لحصولها به وإمضاء الشارع إيّاها.

وأمّا بناءً على أن يكون المسبب عبارة عن الوجود الإنشائي الحاصل بالتلفظ بصيغ العقـود كصيغة بعت ونحوها فهو أوضح من الأوّل، بداهـة أنّه متى ما حصل التلفظ بصيغة بعت أو نحوها يتحقق المسبب خارجاً، فلو قال زيد مثلاً: بعت داري، ثمّ قال: بعت بستاني، ثمّ قال: بعت فرسي... وهكذا، يتحقق بكل واحد من هذه الصيغ والأسباب وجود إنشائي الذي يعبّر عنه بالمسـبب على مسلك القوم، فكما أنّ لكل صيغة وجوداً، فكذلك لكل منشأ وجوداً إنشائياً بوجود سببه، فلا يعقل انفكاك المنشأ عن الإنشاء والسبب، ولا سيّما فـيما إذا كانت الأسباب مختلفة الحقائق كالعربية والعجمية وغيرهما.

وعلى الجملة: فالتلفظ بالصـيغة يوجب تحصل وجود إنشـائي للبيع على مسلكهم فلا يتصور انفكاكه عنه. وعليه فامضاء الوجود الإنشائي والتنزيلي إمضاء لسببه، فلا يعقل تعلّق الامضاء بأحدهما دون الآخر كما تقدّم.

وأمّا لو كان المراد من المسبب إمضاء العقلاء فالأمر فيه أوضح من الأوّلين، ضرورة أنّ العقلاء يمضون كل بيع صادر من البائع إذا كان واجداً للشرائط، بأن يكون صادراً من أهله ووقع في محلّه، مثلاً لبيع زيد كتابه إمضاء عقلائي، ولبيع زيد داره إمضاء عقلائي آخر، ولبيع زيد فرسه إمضاء عقلائي ثالث... وهكذا، وليس إمضاؤهم متعلقاً بطبيعي البيع، فانّه لا أثر له، والآثار إنّما تترتب على آحاد البيع الصادرة عن آحاد الناس، ومن الواضح أنّ العقلاء إنّما يمضون تلك الآحاد المترتبة عليها الآثار، وليس إمضاء أحدها عين إمضاء الآخر، بل لكل واحد منها إمضاء على حياله واستقلاله، كما هو مقتضى كون البيع سبباً لامضاء عقلائي. وكيف كان، فلا ريب في أنّ لكل بيع من البيوع الموجودة في

الخارج إمضاء عقلائياً يباين إمضاء عقلائياً آخر... وهكذا، سواء كانت البيوع صادرة من شخص واحد، أو من أشخاص متعددة.

وعليه فإذا كان لدليل الإمضاء إطلاق قد دلّ باطلاقه على نفوذ كل إمضاء عقلائي، فلا محالة دلّ بالالتزام على إمضاء كل سبب يتسبب إليه، وإلّا فلا يعقل إمضاؤه بدون امضائه، فانّه نقض للغرض كما لا يخفى.

فالنتيجة من جميع ذلك: أنّ الإيراد المزبور إنّما يتم فيما لو كان هناك مسبب واحد وله أسباب عديدة، ولكن قد عرفت أنّه لا أصل له على جميع المسالك في تفسير المسبب، ولا يعقل أن يكون لمسبب واحد أسباب متعددة على الجميع بل لكل سبب مسبب، فامضاؤه بعينه إمضاء لسببه.

هذا كلّه بناءً على مسلك القوم في باب المعاملات.

التحقيق: أنّ كون صيغ العقود أسباباً أو آلة كل ذلك لا يرجع إلى معنى صحيح، وذلك لما حققناه سابقاً من أنّ ما هو المشهور من أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ فاسد، فانّهم إن أرادوا به الإيجاد التكويني الخارجي فهو غير معقول، بداهة أنّ اللفظ لا يكون واقعاً في سلسلة علل وجوده وأسبابه. وإن أرادوا به الإيجاد الاعتباري، فيرده: أنّه يوجد بنفس اعتبار المعتبر، سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن. فاللفظ لا يكون سبباً لايجاده ولا آلة له، فلا يكون محتاجاً إليه أصلاً، كيف فانّ الأمر الاعتباري لا واقع له ما عدا اعتبار المعتبر في اُفق النفس، وأمّا الخارج عنه من اللفظ والكتابة والإشارة والفعل، فأجنبي عنه بالكلية.

نعم، إبراز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج يحتاج إلى مبرز، وذلك المبرز قد يكون لفظاً كما هو الغالب، وقد يكون اشارة، وقد يكون كتابة، وقد يكون فعلاً.

ومن هنا ذكرنا في بحث المعاملات[١] أنّها أسام للمركب من الأمر الاعتباري النفساني وإبرازه باللفظ أو نحوه في الخارج، فانّ الآثار المترقبة منها لا تترتب إلّا على المركب من الأمرين، فالبيع والإيجار والصلح والنكاح وما شاكلها لا يصدق على مجرد الاعتبار النفساني بدون إبرازه في الخارج بمبرز ما، فلو اعتبر أحد ملكية داره لزيد مثلاً، أو ملكية فرسه لعمرو بدون أن يبرزها في الخارج باللفظ أو ما شاكله، فلا يصدق أنّه باع داره من زيد أو فرسه من عمرو، كما أنّه لا يصدق هذه العناوين على مجرد إطلاق اللفظ أو نحوه من دون اعتبار نفساني كما لو كان في مقام تعداد صيغ العقود أو الإيقاعات، أو كان التكلم بها بداع آخر غير إبراز ما في اُفق النفس من الأمر الاعتباري، فلو قال أحد بعت أو زوجت أو نحو ذلك من دون اعتبار نفساني، فلا يصدق عليه عنوان البيع أو عنوان التزويج والنكاح... وهكذا.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتّضح أنّه لا سبب ولا مسبب في باب المعاملات، ولا آلة ولا ذا آلة، ليشكل أنّ إمضاء أحدهما لا يلازم إمضاء الآخر، بل المعاملات بعناوينها الخاصة من البيع والهبة وما شاكلها أسامٍ للمركب من الأمرين، فلا يصدق على كل واحد منهما بالخصوص كما عرفت، والمفروض أنّها بهذه العناوين مأخوذة في أدلة الامضاء كقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[٢] وقوله (صلّى الله عليه وآله): «النكاح سنّتي»[٣] و«الصلح جائز»[٤] إلى غير ذلك، فالأدلة ناظرة إلى إمضائها بتلك العناوين، وعليه فمتى صدق هذه العناوين

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٣٠، وفي المجلّد ٢: ٥٢.

(٢) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٣) المستدرك ١٤: ١٥٣ / أبواب مقدّمات النكاح ب ١ ح ١٨.

(٤) الوسائل ١٨: ٤٤٣ / أبواب الصلح ب ٣ ح ١.

عرفاً وشكّ في اعتبار أمر زائد عليه شرعاً جـزءاً أو شرطاً فـلا مـانع مـن التمسك باطلاقها، وبه يثبت عدم اعتباره. كما أنّه يتّضح ممّا ذكرناه أنّ ما يسمى بالمسبب عبارة عن الأمر الاعتباري النفساني القائم بالمعتبر بالمباشرة من دون احتياج إلى سبب ولا آلة.

ومن مجموع ما ذكرناه يستبين أنّه لا فرق في جواز التمسك باطـلاق أدلة الإمضاء بين أن تكون المعاملات أسامي للأعم أو للصحيحة: أمّا على الأوّل فواضح. وأمّا على الثاني، فلأنّ الصحّة عند العقلاء أعم منها عند الشارع، إذ ربّ معاملة تكون مورداً لامضاء العقلاء ولا تكون مورداً لامضاء الشارع، فإذا شكّ في ذلك يتمسك بالإطلاق. وأمّا الصحّة الشرعية فلا يعقل أخذها في المسمّى، وفي موضوع أدلة الإمضاء ليكون معنى قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ أنّ الله أحلّ وأمضى البيع الذي أحلّه وأمضاه. نعم، يمكن أن تكون الصحّة عند العقلاء مأخوذة في الموضوع له، ليكون البيع مثلاً إسماً للاعتبار المبرز في الخارج الممضى عند العقلاء، لا للأعم منه وممّا لا يكون ممضى عندهم، فانّ الاعتبار إذا كان واجداً للشرائط كما إذا كان صادراً من العاقل مثلاً فيقع مـورداً لامـضائهم، وإذا كان فاقـداً لها كما إذا كان صادراً عن الصبي غـير المـميز أو المجـنون أو الفضولي أو ما شاكل ذلك، فلا يقع مورداً لامضائهم. وعليه فلو شككنا في اعتبار أمر زائد على ما أمضاه العقلاء كاعتبار اللفظ مثلاً، أو العربية أو نحو ذلك، فلا مانع من التمسك بالإطلاق لاثبات عدم اعتباره، لأنّ الشك حينئذ في اعتبار أمر زائد على صدق اللفظ.

ومن هنا تفترق المعـاملات عن العبادات، فانّ العبادات بما أنّهـا ماهيات مخترعة من قِبَل الشـارع المقدّس فلو كانت موضوعة للصحيحة فلا يمكـننا التمسك باطلاق أدلتها، لأنّ الشك في اعتبار شيء فيها جزءاً أو شرطاً يرجع

إلى الشك في صدق اللفظ على الفاقد للشيء المشكوك فيه، لاحتمال مدخليته في المسمى. وهذا بخلاف المعاملات، فانّها حيث كانت ماهيات مخترعة من قبل العقلاء لتنظيم الحياة المادية للبشر، فلو كانت أسامي للصحيحة لم يكن مانع من التمسك بالإطلاق، فانّ الصحيح عند العقلاء أعم مورداً من الصحيح عند الشارع.

وقد **تحصّل** من ذلك: أنّ نقطة الميز بين البابين التي توجب جواز التمسك بالإطلاق في باب المعاملات ولو كانت موضوعة للصحيحة، وعدم جوازه في باب العبادات لو كانت كذلك، هي أنّ الصحّة التي هي محل البحث في المعاملات الصحّة عند العقلاء، وقد عرفت أنّها أعم عند الشارع، والصحّة التي هي محل البحث في العبادات الصحّة عند الشارع، فهذه هي النقطة الرئيسية للفرق بين البابين.

نعم، تظهر الثمرة بين القولين في المعاملات أيضاً فيما إذا شكّ في اعتبار أمر عرفي فيها عند العقلاء جزءاً أو شرطاً، كما إذا شكّ في اعتبار المالية في البيع كما هو مقتضى ظاهر تعريف المصباح[1]، أو في اعتبار شيء آخر عندهم، فعلى القول بكونها أسامي للصحيحة لا يجوز التمسك بالإطلاق، لاحتمال دخل المالية في صدق البيع، فلو باع الخنفساء أو مثقالاً من التراب أو نحو ذلك ممّا لا مالية له عند العقلاء فنشك في صدق البيع على ذلك، ومعه لا يمكننا التمسك بالإطلاق. وعلى القول بالأعم لا مانع من التمسك بالإطلاق في هذه الموارد أيضاً.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فيتضح الحال فيه ممّا حققناه في المقام الأوّل وملخصه: هو أنّا لا نعقل للمسبب في باب المعاملات معنى ما عدا الاعتبار النفساني القائم بالمعتبر بالمباشرة، ومن الظاهر أنّ المسبب بهذا المعنى يتصف

---

(١) المصباح المنير: ٦٩.

بالصحّة والفساد، فانّ الاعتبار إذا كان من أهله وهو البالغ العاقل فيتصف بالصحّة حتّى عند العقلاء، وإذا كان من غير أهله وهو المجنون أو الصبي غير المميز فيتصف بالفساد كذلك. نعم، لو كان صادراً من الصبي المميز فيتصف بالصحّة عند العقلاء وبالفساد عند الشارع.

وعلى الجملة: فكما أنّ الصيغة تتصف بالصحّة والفساد، فيقال الصيغة العربية صحيحة، وغير العربية فاسدة، أو الصادرة عن البالغ العاقل صحيحة، ومن غيره فاسدة، فكذلك الاعتبار فيقال إنّ الاعتبار الصادر من العاقل صحيح، ومن غيره فاسد، وعليه فلا أصل لما ذكروه من أنّ المعاملات لو كانت أسامي للمسببات لم تتصف بالصحّة والفساد، بل تتصف بالوجود والعدم، فان هذا إنّما يتم لو كان المسبب عبارة عن الإمضاء الشرعي، فانّه غير قابل لأن يتصف بالصحّة والفساد، بل هو إمّا موجود أو معدوم، وكذا لو كان عبارة عن إمضاء العقلاء، فانّه لا يقبل الاتصاف بهما، فامّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، إلّا أنّ المسبب هنا ليس هو الإمضاء الشرعي أو العقلائي، ضرورة أنّ المعاملات من العقود والايقاعات أسامٍ للأفعال الصادرة عن آحاد الناس، فالبيع مثلاً اسم للفعل الصادر عن البائع، والهبة اسم للفعل الصادر عن الواهب... وهكذا. ومن الواضح أنّها أجنبية عن مرحلة الإمضاء رأساً. نعم، إنّها قد تقع مورداً للامضاء إذا كانت واجدة للشرائط من حيث الاعتبار أو مبرزه، وقد لا تقع مورداً له إذا كانت فاقدة لها كذلك.

فقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لا مانع من جريان النزاع في المسبب بهذا المعنى من هذه الجهة. نعم، هو خارج عن محل النزاع من جهة اُخرى، وهي أنّ عنوان البيع وما شاكله لا يصدق عليه عرفاً بدون إبرازه في الخارج ولو على القول بالأعم، فلا محالة يكون البيع أو نحوه موضوعاً للمؤلف من الاعتبار وإبرازه

إمّا مطلقاً أو فيما أمضاه العقلاء.

وملخّص ما ذكرناه في باب المعاملات لحدّ الآن أُمور:

الأوّل: أنّ المعاملات أُمور عرفية عقلائية، وليست من المخترعات الشرعية.

الثاني: جواز التمسك بالإطلاق في باب المعاملات مطلقاً ولو كانت أسامي للصحيحة.

الثالث: أنّ الصحّة المأخوذة في مسمّى المعاملات على القول بالصحيح هي الصحّة عند العقلاء، لا عند الشارع كما عرفت.

الرابع: أنّ المسببات في باب المعاملات عبارة عن الاعتبار القائم بالنفس بالمباشرة لا بالتسبيب والآلة، وقد عرفت أنّه لا معنى للسببية والمسببية فيها أصلاً.

الخامس: أنّ المعاملات بعناوينها الخاصة أسامٍ للمؤلف من الاعتبار وإبرازه خارجاً فلا يصدق على كل واحد منهما بالخصوص. هذا تمام الكلام في مسألة الصحيح والأعم.

تذييل

إنّ كل واجب مركب كالصلاة ونحوها إذا لوحظ بالقياس إلى عدّة أُمور فلا يخلو الحال إمّا أن يكون الواجب أجنبياً عنها بالكلية فلا يكون لها دخل فيه، ولا في الفرد المقترن به لا بنحو الجزئية ولا بنحو الشرطية، وهذه الأُمور على قسمين:

أحدهما: ما كان راجحاً في نفسه كالأدعية الواردة في أيام وليالي شهر رمضان، فانّها وإن كانت مقترنه مع الواجب كالصوم أو نحوه، وذات رجحان

في نفسها، إلّا أنّها أجنبية عنه وغير موجبة لمزية فيه.

الثاني: مالم يكن له رجحان في نفسه أيضاً، كنزول المطر مثلاً مقارناً للصلاة أو نحوها.

أو لا يكون كذلك، بل لها دخل في الواجب بنحو من أنحاء الدخل، وهذا على أقسام:

القسم الأوّل: ما هو خارج عن طبيعي الواجب فلا يكون جزأه ولا قيده، ولكنّه من خصوصيات الفرد ويوجب مزية فيه، وذلك كعنوان الجماعة والمسجد والقنوت ونحو ذلك، فانّ طبيعي الواجب باقٍ على ما هو عليه من المصلحة، فلا تزيد ولا تنقص باختلاف تلك الخصوصيات، غاية الأمر تطبيقه على الفرد الواجد لها أولى من تطبيقه على الفرد الفاقد. ومن هنا ورد أنّ الصلاة فريضة والجماعة مستحبة، هذا لا بمعنى أنّ الجماعة ليست من أفراد الواجب، بل بمعنى أنّ الصلاة جماعة حيث كانت واجدة لهذه الخصوصيات فتطبيق الصلاة عليها مستحب.

القسم الثاني: ما يكون له دخل في الواجب بنحو الشرطية، والضابط في الشرط هو أن يكون تقيد الواجب به داخلاً في حقيقته والقيد خارجاً عنها. ومن هنا يظهر أنّ التقيد لا بدّ أن يكون اختيارياً للمكلف، سواء كان القيد أيضاً اختيارياً كالطهارة وما شاكلها أم لم يكن كالقبلة ونحوها.

القسم الثالث: ما يكون له دخل في الواجب بنحو الجزئية، والضابط في الجزء أن يكون الشيء بنفسه متعلقاً للأمر ومقوّماً لحقيقة الواجب.

وبعد ذلك نقول: لا إشكال في دخول الأجزاء في محل البحث، كما أنّه لا إشكال في خروج ما عدا الأجزاء والشرائط عنه، وأمّا الشرائط نفسها فربّما

قيل بخروجها عن حريم النزاع، ولكن قد تقدّم فساده[١]. والصحيح هو أنّها داخلة فيه أيضاً. هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالصحيح والأعم.

الاشتراك

الكلام فيه يقع من جهتين:

الأُولى: في إمكان الاشتراك أو وجوبه أو امتناعه.

الثانية: في منشأ الاشتراك هل هو الوضع تعيينياً أو تعيناً أو شيء آخر؟

أمّا الكلام في الجهة الأُولى: فذهب قوم إلى أنّ الاشتراك في اللغة واجب، بتقريب أنّ الألفاظ والتراكيب المؤلّفة منها متناهية، والمعاني الموجودة في الواقع ونفس الأمر غير متناهية، فالحاجة إلى تفهيم المعاني جميعاً تستدعي لزوم الاشتراك لئلّا يبقى معنى بلا لفظ دال عليه.

وقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[٢] بوجوه:

الأوّل: أنّ وضع الألفاظ بازاء المعاني غير المتناهية غير معقول، لأنّه يستلزم أوضاعاً غير متناهية، وصدورها من واضع متناه محال.

الثاني: أنّا لو سلّمنا إمكان ذلك كما إذا كان الواضع هو الله (تبارك وتعالى) إلّا أنّه من الواضح أنّ الوضع مقدّمة للاستعمال ولابراز الحاجة والأغراض، وهو من البشر لا منه (تعالى وتقدس)، إذن وضع الألفاظ بازاء المعاني غير المتناهية يصبح لغواً محضاً، لأنّه زائد على مقدار الحاجة إلى الاستعمالات المتناهية.

وعلى الجملة: فالواضع وإن فرض أنّ الله تعالى وهو قادر على أوضاع غير

---

(١) في ص ١٥٦.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٥.

متناهية، إلّا أنّ المستعمل هو البشر فالاستعمال منه لا محالة يقع متناهياً، فالوضع زائداً على المقدار المتناهي غير محتاج إليه.

الثالث: أنّ المعاني الجزئية وإن لم تتناه، إلّا أنّ المعاني الكلّية متناهية كالألفاظ، فلا مانع من وضع اللفظ بازاء معنى كلّي يستعمل في أفراده ومصاديقه حسبما يتعلق الحاجة بها، ومن الواضح أنّ الأمر كذلك في جميع أسماء الأجناس من الحيوانات وغيرها، فيضع الواضع لفظاً خاصاً لواحد منها ثمّ يطلقه على كل واحد من أفراده من دون أن تكون للأفراد أسامٍ خاصة، مثلاً لفظ الهرة موضوع لطبيعي ذلك الحيوان الخاص ثمّ نستعمله في كل فرد من أفرادها من دون أن تكون لأفرادها أسماء خاصة، وكذا لفظ الأسد ونحوه. نعم، المتمايز أفراده بحسب الاسم من بين الحيوانات الانسان دون غيره.

فالنتيجة: أنّ المعاني الكلية متناهية فلا مانع من وضع اللفظ بازائها.

الرابع: أنّ المحذور المزبور إنّما يلزم لو كان اللفظ موضوعاً بازاء جميع المعاني، ويكون استعماله في الجميع على نحو الحقيقة، وأمّا إذا كان موضوعاً بازاء بعض منها ويكون استعماله في الباقي مجازاً، فلا يلزم المحذور، فان باب المجاز واسع، فلا مانع من أن يكون لمعنى واحد حقيقي معانٍ متعددة مجازية.

فمن جميع ما تقدّم يستبين أنّ الاشتراك ليس بواجب.

ولا يخفى أنّ ما أفاده (قدس سره) من امتناع الاشتراك بوضع اللفظ للمعاني غير المتناهية متين جداً، لاستلزامه أوضاعاً لا تتناهى. وكذا ما أفاده (قدس سره) ثانياً من أنّه لو أمكن الوضع إلى غير متناهٍ فلا يقع في الخارج إلّا بمقدار متناه، فانّ الوضع إنّما يكون بمقدار الحاجة إلى الاستعمال وهو متناه لا محالة، فالزائد عليه لغو فلا يصدر من الواضع الحكيم.

نعم، إنّ ما سلّمه (قدس سره) من تناهي الألفاظ فهو غير صحيح، وذلك

لأنّه يمكن لنا تصوير هيئات وتراكيب متعددة من الألفاظ باعتبار كونها مؤتلفة من الحروف الهجائية بعضها من بعض إلى عدد غير متناهٍ، فاللفظ الواحد يختلف باختلاف حركاته، فلو ضمّ أوّله أو فتح أو كسر فهو في كل حال لفظ مغاير للفظ في حالة أُخرى، وكذا لو فتح آخره أو ضمّ أو كسر، وإذا أُضيف إليه في جميع هذه الأحوال حرف من الحروف الهجائية صار لفظاً ومركباً ثانياً غير الأوّل وهكذا. فتصبح الألفاظ بهذه النسبة غير متناهية، مثلاً لفظ بر إذا ضمّ أوّله أو فتح أو كسر فهو لفظ غير الأوّل، ولو أُضيف إليه الاختلاف بالتقديم أو التأخير أو حرف من الحروف صار لفظاً آخر وهكذا.

وإن شئت فقل: إنّ مواد الألفاظ وإن كانت مضبوطة ومحدودة من الواحد إلى الثمانية والعشرين حرفاً، إلّا أنّ الألفاظ المؤتلفة منها والهيئات الحاصلة من ضمّ بعضها إلى بعضها الآخر تبلغ إلى غير النهاية، فان اختلاف الألفاظ وتعددها بالهيئات والتقديم والتأخير والزيادة والنقصان والحركات والسكنات يوجب تعددها واختلافها إلى مقدار غير متناه. وهذا نظير الأعداد، فان موادها وإن كانت آحاداً معيّنة من الواحد إلى العشرة، إلّا أنّ تركبها منها يوجب تعددها إلى عدد غير متناه، مع أنّه لم يزد على كل مرتبة من مراتبها إلّا عدد واحد، وتفاوت كل مرتبة من مرتبة أُخرى بذلك الواحد، فإذا أُضيف إليها ذلك صارت مرتبة أُخرى، وهكذا تذهب المراتب إلى غير النهاية.

فالنتيجة: أنّ الألفاظ غير متناهية كالمعاني والأعداد.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) ثالثاً من أن جزئيات المعاني وإن كانت غير متناهية، إلّا أنّ كلياتها التي تنطبق عليها متناهية، ففيه: أنّه (قدس سره) إن أراد بكليات المعاني المفاهيم العامة كمفهوم الشيء والممكن والأمر، فما أفاده (قدس سره) وإن كان صحيحاً، فانّها منحصرة ومتناهية، إلّا أنّ جميع الألفاظ لم توضع بازائها يقيناً على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص أو الوضع

العام والموضوع له العام، ضرورة أنّه لا يمكن تفهيم جميع المعاني والأغـراض التي تتعلّق الحاجة بابرازها بواسطة الألفاظ الموضوعة بازائها لو لم تكن لأنفسها أسامٍ خاصة يقع التفهيم والتفهم بها في مقام الحاجة، بل إنّ ذلك مستحيل عادة كما لا يخفى.

وإن أراد بها (قدس سره) المراتب النازلة منها كالانسان والحيوان والشجر والحجر وما شاكل ذلك، فيردّه أنّها غير متناهية باعتبار أجزائها من الجنس والفصل وعوارضها من اللازمة والمفارقة المتصورة لها، وهكذا تذهب إلى غير النهاية، بل يكفي لعدم تناهي هذه المعاني نفس مراتب الأعداد، فانّك عرفت أنّ مراتبها تبلغ إلى حدّ لا نهاية له، وكل مرتبة منها معنى كلّي لها أفراد وحصص في الخارج والواقـع، مثلاً العشرة مرتبة منها، والحادي عشر مرتبة اُخـرى، والثاني عشر مرتبة ثالثة وهكذا، ولكل واحدة منها في الخارج أفراد تـنطبق عليها انطباق الطبيعي على أفراده، والكلي على مصاديقه.

فما أفاده (قدس سره) من أنّ المعاني الكلية متناهية غير صحيح. على أنّ التفهيم بها في جميع الموارد لا يخلو عن إشكال كما لا يخفى.

وكيف كان، فقد ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ الاشتراك ليس بواجب، ولو سلّمنا إمكان وضع الألفاظ للمعاني غير المتناهية، لعدم تناهي الألفاظ أيضاً.

وقد قيل باستحالة الاشتراك في اللغات، لمنافاته المصلحة الباعثة للواضع إلى الوضع وهي التفهيم والتفهم في مقام الحاجة، حيث إنّ إبراز المقاصد لا يمكن في جميع الموارد إلّا باللفظ، وأمّا غيره كالاشارة أو نحوها فهو لا يفي بذلك في المحسوسات فضلاً عن المعقولات، وعليه فصار الوضع ضرورياً لضرورة الحاجة إلى التفهيم والتفهم، فالاشتراك بما أنّه يخل بذلك الغرض ويوجب الاجمال في المراد من اللفظ، فهو محال صدوره من الواضع الحكيم، لكونه لغواً محضاً.

وأجاب عنه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] بوجهين:

الأوّل: أنّ إمكان التفهيم والتفهم من اللفظ المشترك بواسطة القرائن الواضحة الدالة على المقصود من الواضحات، فانّ اللفظ قد يدل على المقصود بنفسه وقد يدل عليه بواسطة القرائن، فاللفظ المشترك وإن لم يدل عليه بنفسه ولكنّه يدل عليه بواسطة ضم قرينة إليه، فلا يكون مخلاً بغرض الوضع.

نعم، لو كان الاشتراك علّة تامّة للاخلال والاجمال بحيث لا يمكن الافادة والاستفادة معه مطلقاً لتمّ ما أفاده القائل إلّا أنّ الأمر ليس كذلك.

الثاني: أنّا نمنع كون الاشتراك يوجب الاخلال بغرض الوضع، فانّ الغرض كما يتعلق بالتفهيم والتفهم، كذلك قد يتعلق بالاهمال والاجمال فيلتجئ الواضع إلى الاشتراك لتحصيل هذا الغرض.

التحقيق: أنّ ما أفاده (قدس سره) من إمكان الاشتراك وأنّه لا يمتنع ولا يجب وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه إنّما يتم على مسلك القوم في تفسير الوضع، فانّه على مسلك من يرى أنّ حقيقة الوضع عبارة عن ١ ـ اعتبار الواضع وجعله الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له. ٢ ـ أو جعله وجود اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً. ٣ ـ أو جعله اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار، فلا مانع من الاشتراك وتعدد الجعل، إذ الاعتبار خفيف المؤونة ولا محذور في تعدده في اللفظ الواحد أصلاً.

وأمّا على ما نراه من أنّ حقيقة الوضع التعهد والالتزام النفساني فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور، وهو تعدد الوضع على نحو الاستقلال في اللفظ الواحد، والوجه في ذلك: هو أنّ معنى التعهد كما عرفت عبارة عن تعهد الواضع في نفسه

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٥.

بأنّه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلّا تفهيم معنى خاص، ومن المعلوم أنّه لا يجتمع مع تعهده ثانياً بأنّه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلّا تفهيم معنى آخر يباين الأوّل، ضرورة أنّ معنى ذلك ليس إلّا النقض لما تعهّده أوّلاً.

أو فقل: إنّ الوضع على ما ذكرناه عبارة عن ذلك التعهد المجرد عن الإتيان بأيّة قرينة، وعليه فلا يمكن للواضع أن يجمع بين تعهدين كذلك أو أزيد في لفظ واحد، فانّ الثاني مناقض للأوّل، ولا يجتمع معه إلّا أن يرفع يده عن الأوّل، ويلتزم ثانياً بأنّه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص يقصد منه تفهيم أحد المعنيين الخاصين، فالذي يمكن من الاشتراك هو هذا المعنى، أعني به رفع اليد عن الالتزام الأوّل، والالتزام من جديد بأنّه متى ما تكلم بذلك اللفظ فهو يريد منه تفهيم أحد المعنيين على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص.

نعم، في مقام الاستعمال لابدّ من نصب قرينة على إرادة تفهيم أحدهما بالخصوص، فانّ اللفظ غير دال إلّا على إرادة أحدهما لا بعينه، فهذا المعنى نتيجة كالاشتراك اللفظي من ناحية تعدد الموضوع له، وكون استعمال اللفظ في كل واحد من المعنيين، أو المعاني استعمالاً حقيقياً ومحتاجاً إلى نصب قرينة معيّنة. نعم، الفرق بينهما من ناحية الوضع فقط، فانّه متعدد في الاشتراك بالمعنى المشهور والمتنازع فيه، وواحد في الاشتراك على مسلكنا.

فالنتيجة: أنّ الاشتراك بالمعنى المعروف على مسلكنا غير معقول، وعلى مسلك القوم لابأس به. نعم، يمكن على مسلكنا ما تكون نتيجته نتيجة الاشتراك وهو الوضع العام والموضوع له الخاص، ولا مانع منه، فانّ الوضع فيه واحد، ومحذور الامتناع إنّما جاء في تعدد الوضع.

ثمّ لو قلنا بامكان الاشتراك فلا مانع من وقوعه في كلمات الفصحاء والبلغاء

ومن استعمال اللفظ المشترك عند أهل المحاورة.

وقد يتوهم عدم إمكان استعماله في القرآن الحكيم، وذلك لأنّ الله تعالى إمّا أن يعتمد في بيان المراد منه على القرائن الدالة على ذلك فيلزم التطويل بلا طائل، وإمّا أن لا يعتمد على شيء في ذلك فيلزم الإهمال والإجمال، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى. ولكنّه فاسد.

أمّا الأوّل: فلمنع لزوم التطويل بلا طائل إذا كان الاتكال على القرائن الحالية، فانّ القرائن لا تنحصر بالمقالية. ومنع كونه بلا طائل إذا كان الاتيان بها لغرض آخر زائداً على بيان المراد.

وأمّا الثاني: فلمنع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى، فانّ الغرض قد يتعلّق بالاجمال والاهمال، كما أخبر هو (تعالى وتقدّس) بوقوعه في كلامه بقوله عزّ من قائل ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[1] فالمتشابه هو المجمل وقد وقع في القرآن العزيز في غير مورد، ولا مانع منه أصلاً إذا تعلق الغرض به ودعت الحاجة إلى الاتيان بذلك.

وأمّا الكلام في الجهة الثانية: فالمشهور بينهم أنّ منشأ الاشتراك الوضع تعيينياً كان أو تعيناً. ولكن نقل شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] عن بعض مؤرخي المتأخرين أنّ المنشأ لحصول الاشتراك في اللغات خلط اللغات بعضها ببعض، فانّ العرب مثلاً كانوا على طوائف: فطائفة منهم قد وضعت لفظاً خاصاً لمعنى مخصوص، وطائفة ثانية قد وضعته لمعنى آخر، وطائفة ثالثة قد وضعته لمعنى ثالث وهكذا، ولما جمعت اللغات من جميع هذه الطوائف وجعلت لغة واحدة، حدث الاشتراك. وكذلك الحال في الترادف، فانّه قد

---

(١) آل عمران ٣: ٧.

(٢) أجود التقريرات ١: ٧٦.

حصل من جمع اللغات وإلّا فالمعنى كان يعبّر عنه في كل لغة بلفظ واحد.

وعلى الجملة: فالمنشأ لوجود الاشتراك وتحققه في اللغة العربية وغيرها هو جمع اللغات وخلط بعضها ببعض، وإلّا فلا اشتراك في البين أصالةً وبالذات.

وفيه: أنّ ما ذكره هذا القائل وإن كان ممكناً في نفسه، إلّا أنّ الجزم به مشكل جداً، ولا سيّما بنحو الموجبة الكلية، لعدم الشاهد عليه من الخارج، حيث إنّه ممّا لم ينقل في كتب التأريخ ولا غيره، ومجرد نقل مؤرخ حسب اجتهاده لا يكون دليلاً عليه بعد عدم نقل غيره إيّاه، بل ربّما يبعّد ذلك وقوع الاشتراك في الأعلام الشخصية، فان شخصاً واحداً كالأب مثلاً يضع لفظاً واحداً لأولاده المتعددين لمناسبةٍ ما، كما نجد ذلك في أولاد الحسين (عليه السلام) فانّه (عليه السلام) قد وضع لفظ علي لثلاثة من أولاده، فيكون كل واحد منهم مسمّى بذلك اللفظ على نحو الاشتراك فيه، والتمييز بينهم في مقام التفهيم كان بالأكبر والأوسط والأصغر.

وكيف كان، فلا يهمنا تحقيق ذلك وإطالة الكلام فيه بعد أن كان الاشتراك ممكناً في نفسه بل واقعاً، كما في أعلام الأشخاص بل في أعلام الأجناس.

ونتيجة البحث عن الاشتراك اُمور:

الأوّل: أنّ الاشتراك على مسلك القوم في الوضع ممكن، وعلى مسلكنا فيه غير ممكن إلّا على الوجه الذي قدمناه.

الثاني: أنّ استعمال اللفظ المشترك في القرآن جائز فضلاً عن غيره.

الثالث: أنّ منشأ الاشتراك أحد أمرين: إمّا الوضع، أو الجمع بين اللغات على سبيل منع الخلو.

استعمال اللفظ
في أكثر من معنى واحد

يقع الكلام فيه من جهتين:

الأُولى: في إمكان استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد.

الثانية: على تقدير إمكانه وجوازه فهل هذا الاستعمال على خلاف الظهور العرفي أم لا؟

أمّا الكلام في الجهة الأُولى: فقد اشتهر بين المتأخرين عدم إمكان هذا الاستعمال وأنّه مستحيل عقلاً، وقبل بيان ذلك وتحقيقه ليعلم أنّ محل النزاع هو فيما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلين بحيث يكون الإطلاق الواحد في حكم الإطلاقين، والاستعمال الواحد في حكم الاستعمالين، ويكون كل واحد من المعنيين مراداً على حياله واستقلاله، ومن هنا يظهر أنّ استعمال اللفظ الواحد في مجموع المعنيين بما هو كذلك خارج عن محل البحث، لأنّه في حكم الاستعمال الواحد في المعنى الواحد، بل هو هو بعينه، وإن كان مجازاً فانّ اللفظ لم يوضع بازائه، كما أنّ استعماله في أحدهما لا بعينه خارج عن محل النزاع، فمحل النزاع فيما إذا كان كل واحد من المعنيين مراداً من اللفظ على سبيل الاستقلال والانفراد كما عرفت.

وبعد ذلك نقول: قد استدلّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] على استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد بما ملخصه: أنّ حقيقة الاستعمال ليست

---

(١) أجود التقريرات ١: ٧٦.

إلّا عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ وإلقائه إلى المخاطب خارجاً، ومن هنا لا يرى المخاطب إلّا المعنى، فانّه الملحوظ أوّلاً وبالذات، واللفظ ملحوظ بتبعه وفانٍ فيه، وعليه فلازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلالي بكل واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلّا فيه، ومن الواضح أنّ النفس لا تستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد، ولا ريب في أنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك، والمستلزم للمحال محال لا محالة.

ويردّه: أنّ الأمر ليس كما ذكره (قدس سره) وذلك لأنّ النفس بما أنّها جوهر بسيط ولها صفحة واسعة تقتدر على أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في صفحتها في آن واحد، ويدلنا على ذلك اُمور:

الأوّل: أنّ حمل شيء على شيء والحكم بثبوته له كقولنا: زيد قائم مثلاً، يستدعي لحاظ كل من الموضوع والمحمول والنسبة في آن واحد وهو آن الحكم، وإلّا لكان الحكم من النفس ممتنعاً، ضرورة أنّ مع الغفلة لا يمكن الحكم بثبوت شيء لشيء. إذن لا مانع من الجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد، فانّ الحمل والحكم دائماً يستلزمان ذلك، كيف فانّ المتكلم حين الحكم لا يخلو إمّا أن يكون غافلاً، وإمّا أن يكون ملتفتاً إلى كل واحد من الموضوع والمحمول والنسبة، ولا ثالث، وحيث إنّ الأوّل غير معقول فتعيّن الثاني. وهذا معنى استلزام الحمل والحكم الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين.

الثاني: قد يصدر من شخص واحد فعلان أو أزيد في آن واحد، وذلك بأن يكون أحدهما بآلة والآخر بآلة اُخرى، مثلاً الانسان يشتغل لسانه بالكلام ويحرّك يده في آن واحد، ومن البيّن أنّ كلاً منهما فعل اختياري مسبوق بالإرادة واللحاظ، وعليه فالإتيان بفعلين في آن واحد لا محالة يستلزم لحاظ كل واحد

منهما بلحاظ استقلالي في آن كذلك.

الثالث: أنّا إذا راجعنا إلى أنفسنا وجدناها أنّها تقتدر على تصور أُمور متضادة أو متماثلة بتصورات مستقلة في آن واحد، وهذا غير قابل للانكار.

فقد أصبحت النتيجة من ذلك أنّ اجتماع اللحاظين المستقلين مع تعدد المعنى أمر واضح لا شبهة فيه.

وقد استدلّ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) على امتناع ذلك بوجه آخر وإليك نص بيانه: إنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجهٍ نفسه كأنّه الملق، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلّا لمعنى واحد، ضرورة أنّ لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر، حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال. وبالجملة لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين، إلّا أن يكون اللاحظ أحول العينين. فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً، مفرداً كان أو غيره، في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز، انتهى[1].

ولا يخفى أنّ ما أفاده (قدس سره) إنّما يتم على ما هو المشهور بين المتأخرين من أنّ حقيقة الاستعمال ليست مجرد جعل اللفظ علامة لارادة تفهيم المعنى، بل إيجاد للمعنى باللفظ وجعل اللفظ فانياً في المعنى ووجهاً وعنواناً له. وعلى ذلك

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦.

فلا يمكن استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال، لأنّ لازمه فناء اللفظ في كل واحد منهما في آن واحد وهو محال، كيف فان إفناءه في أحدهما وجعله وجهاً وعنواناً له يستحيل أن يجتمع مع إفنائه في الآخر وجعله وجهاً وعنواناً له، فاللفظ الواحد لا يعقل أن يكون وجوداً لمعنيين مستقلين في زمن واحد. وهذا مبتن على أن يكون حقيقة الوضع عبارة عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى. ولكن قد سبق بطلانه مفصّلاً [١].

وأمّا بناءً على مسلكنا من أنّ حقيقة الوضع هي التعهد والالتزام النفساني فلا مانع من ذلك، لأنّ الاستعمال ليس إلّا فعلية ذلك التعهد وجعل اللفظ علامة لابراز ما قصده المتكلم تفهيمه، ولا مانع حينئذ من جعله علامة لارادة المعنيين المستقلين، فاللفظ على هذا المسلك لا يكون إلّا علامة لابراز ما في اُفق النفس، وهو ـ أي ما في الاُفق ـ قد يكون معنى واحداً فاللفظ علامة لابرازه، وقد يكون مجموع المعنيين، وقد يكون أحدهما لا بعينه، وقد يكون كلّاً من المعنيين مستقلاً، ولا مانع من جعل اللفظ علامة على الجميع، فكما أنّه يجوز أن يجعل علامة لارادة المجموع أو أحدهما، فكذلك يجوز أن يجعل علامة لارادة تفهيم كل واحد منها على نحو الاستقلال والعموم الاستغراقي، إذ ليس شأن اللفظ على هذا إلّا علامة في مقام الإثبات، ولا محذور في جعل شيء واحد علامة لارادة تفهيم معنيين أو أزيد.

ومن هنا قد قلنا سابقاً إنّه لا مانع من أن يراد بلفظ واحد تفهيم معناه وتفهيم أنّه عارف باللغة التي يتكلم بها.

فقد تحصّل: أنّ الوضع على هذا المسلك لا يقتضي إلّا التكلم بلفظ خاص

---

(١) في ص ٤٤.

عند قصد المتكلم تفهيم معنى مخصوص في اُفق النفس، وجعله علامة لابرازه خارجاً، وأمّا الفناء والوجه والعنوان كل ذلك لا يكون.

ومن هنا يظهر أنّ تفسير الوضع باعتبار الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له، أو بجعل اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار أيضاً، لا يستدعي فناء اللفظ في مقام الاستعمال.

نعم، تفسيره بجعل اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً يقتضي ذلك، ولكن قد عرفت فساده.

وأمّا الأصل المشهور بينهم: وهو أنّ النظر إلى اللفظ آلي في مقام الاستعمال، وإلى المعنى استقلالي، فقد سبق أنّه لا أصل له. فالمتحصّل من المجموع أنّه لا مانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

وأمّا الكلام في **الجهة الثانية**: فيقع البحث عن موافقة هذا الاستعمال للظهور العرفي وعدمها، فلو وجدنا لفظاً مشتركاً خالياً عن القرينة التي تدل على إرادة تفهيم بعض معانيه، فهل نحمله على إرادة جميع المعاني أو على إرادة البعض أو يحتاج إرادة كل واحدة منها إلى نصب قرينة تدل على ذلك؟

لا ريب في أنّ إرادة الجميع خلاف الظهور العرفي فلا يحمل اللفظ عليها إلّا مع نصب قرينة تدل على ذلك، هذا على مسلكنا في باب الوضع واضح، فانّ الاشتراك لا يعقل إلّا برفع اليد عن التعهد الأوّل والالتزام بتعهد آخر وهو قصد تفهيم أحد المعنيين أو المعاني، فيكون المعنى الموضوع له للفظ أحد المعنيين أو المعاني لا الجميع، وعليه فاستعماله في الجميع استعمال في غير الموضوع له وعلى خلاف التعهد والالتزام، بل ولو قلنا بامكان الاشتراك على هذا المسلك، فأيضاً الاستعمال المزبور خلاف الظهور فلا يصار إليه بلا دليل، فانّ المتفاهم العرفي من اللفظ عند إطلاقه إرادة معنى واحد، فارادة المعنيين أو المعاني منه

على خلافه، ولا فرق في ذلك بين مسلك التعهد وغيره، فان هذا الاستعمال مخالف للظهور على جميع المسالك، سواء قلنا بأنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد استعمال حقيقي أو أنّه مجازي.

ولعل هذا هو مراد المحقق القمي (قدس سره) من اعتبار حال الوحدة في المعنى الموضوع له[1]، يعني أنّ المتفاهم عرفاً من اللفظ عند الإطلاق إرادة معنى واحد لا أزيد، وليس مراده من ذلك أخذ حال الوحدة في الموضوع له، ضرورة أنّ فساده من الواضحات الأوّلية.

وعلى ذلك فان استعمل اللفظ في معنيين أو أزيد ولم يؤت معه بقرينة تدل على إرادة جميع المعاني، أو خصوص معنى، فاللفظ يصبح مجملاً ولا يدل على شيء. إذن فالمرجع هو الأُصول العملية على اختلافها باختلاف الموارد، هذا فيما إذا دار الأمر بين إرادة معنى واحد وإرادة الأكثر منه.

وأمّا إذا علم إرادة الأكثر ودار الأمر بين إرادة مجموع المعنيين على نحو العموم المجموعي، أو إرادة كل واحد منهما على سبيل العموم الاستغراقي، ولم تكن قرينة على تعيين أحد الأمرين، فقد قيل بلزوم حمل اللفظ على الثاني تقديماً للحقيقة على المجاز، ولكنّه لا يتم، فانّه لا وجه له حتّى على القول بأنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد على سبيل الاستغراق استعمال حقيقي، لما عرفت من أنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد على خلاف الظهور العرفي وإن كان الاستعمال استعمالاً حقيقياً، وأصالة الحقيقة هنا غير جارية كما لا يخفى.

وتظهر الثمرة بين الأمرين فيما لو كان لشخص عبدان كل منهما مسمّى باسم واحد (الغانم) مثلاً، فباعهما المالك فقال للمشتري بعتك غانماً بدرهمين، ووقع

---

(١) قوانين الأُصول ١: ٦٣.

النزاع بين البائع والمشتري في استعمال هذا اللفظ وأنّه هل استعمل فيهما على سبيل المجموع ليكون ثمن العبدين درهمين، أو على سبيل الاستغراق ليكون ثمن كل منهما درهمين والمجموع أربعة دراهم، ففي مثل ذلك نرجع إلى أصالة عدم اشتغال ذمّة المشتري للبائع بأزيد من درهمين.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد جائز ولا مانع منه أصلاً. نعم، هو مخالف للظهور العرفي فلا يمكن حمل اللفظ عليه بلا نصب قرينة ترشد إليه.

ثمّ إنّه لا فرق في ذلك بين التثنية والجمع وبين المفرد، كما أنّه لا فرق بين أن يكون المعنيان حقيقيين أو مجازيين أو أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً، فانّ الملاك في الجميع واحد جوازاً ومنعاً.

وما قيل في بيان استحالة إرادة المعنى المجازي والمعنى الحقيقي معاً، من أنّ إرادة المعنى المجازي تحتاج إلى القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وهي مانعة عن إرادته ولا تجتمع معها، يندفع بأنّ هذا إنّما هو فيما إذا أراد المتكلم خصوص المعنى المجازي، وأمّا إذا أراد المعنى المجازي والحقيقي معاً على نحو المجموع أو الجميع، فيحتاج ذلك إلى القرينة الصارفة عن إرادة خصوص المعنى الحقيقي، لا عن إرادته مع المعنى المجازي إذا كانت هناك قرينة تدل على ذلك.

وكيف كان، فقد ظهر ممّا ذكرناه أنّه لا وجه لما ذكره صاحب المعالم (قدس سره)(١) من التفصيل بين التثنية والجمع وبين المفرد، حيث جوّز إرادة الأكثر من معنى واحد في التثنية والجمع دون المفرد، بل اختار (قدس سره) أنّ الاستعمال حقيقي في التثنية والجمع، واستدلّ على ذلك بأنّ التثنية في قوّة تكرار

---

(١) معالم الدين: ٣٩ ـ ٤٠.

المفرد مرّتين، والجمع في قوّة تكراره مرّات، فقولنا: رأيت عينين في قوّة قولنا: رأيت عيناً وعيناً، وكما يجوز أن يراد من العين الأوّل معنى ومن الثاني معنى آخر على نحو الحقيقة، كذلك يجوز أن يراد المعنيان من التثنية.

وممّا يؤكد ذلك: صحّة التثنية في الأعلام الشخصية كقولك: زيدان، فانّ المراد منه فردان متغايران لا محالة.

وما ذكره من أنّ الاستعمال حقيقي في التثنية والجمع لا يمكن المساعدة عليه أصلاً، والوجه في ذلك هو أنّ للتثنية والجمع وضعين: أحدهما للمادة. والآخر للهيئة وهي الألف والنون أو الواو والنون.

أمّا المادة، فهي موضوعة للطبيعة المهملة العارية عن جميع الخصوصيات حتّى الخصوصية اللّابشرطية.

وأمّا الهيئة، فهي موضوعة للدلالة على إرادة المتعدد من مدخولها، فحينئذ إن أُريد من المدخول ككلمة العين مثلاً في قولك: رأيت عينين، معنيان كالجارية والباكية، أو الذهب والفضّة، بناءً على ما حققناه من جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فالهيئة الطارئة عليها تدل على إرادة المتعدد منهما، ويكون المراد من قولنا عينان حينئذ فردان من الجارية وفردان من الباكية، أو فردان من الذهب وفردان من الفضّة، فالتثنية تدل على أربعة أفراد.

وهذا وإن كان صحيحاً على ما ذكرناه، إلّا أنّه أجنبي عن استعمال التثنية في أكثر من المعنى الواحد، فانّه من استعمال المفرد في ذلك، والتثنية مستعملة في معناه الموضوع له وهو الدلالة على إرادة المتعدد من مدخولها. وهذا بعينه نظير ما إذا ثنّي ما يكون متعدداً من نفسه كالعشرة مثلاً أو الطائفة أو الجماعة أو القوم إلى غير ذلك، كقولنا: رأيت طائفتين، فكما أنّه لم يذهب إلى وهم أحد أنّ التثنية في أمثال هذه الموارد مستعملة في أكثر من معنى واحد، فكذلك في

المقام فلا فرق في ذلك بين المقامين أصلاً، غاية الأمر أنّ المفرد هنا استعمل في المتعدد بالعناية دون هناك.

وكيف كان، فهذه الصورة غير مرادة لصاحب المعالم (قدس سره) يقيناً، لأنّ التثنية فيها لم تستعمل في أكثر من معنى واحد فلا معنى حينئذ لكونها حقيقة.

وإن أُريد من كلمة العين معنى واحد كالذهب مثلاً لتدل الهيئة على إرادة أكثر من طبيعة واحدة، ففيه: أنّه غير معقول وذلك لما عرفت من أنّ للتثنية وضعين:

أحدهما: للهيئة وهي تدل على إرادة المتعدد من المدخول.

والثاني: للمادة وهي تدل على الطبيعة المهملة. إذن إن أُريد بالمادة طبيعة واحدة كالذهب مثلاً، فالهيئة تدل على إرادة المتعدد منه ويكون المراد من العينين فردين من الذهب، وحيث إنّ المفروض في المقام إرادة طبيعة واحدة من المدخول، فالتثنية تفيد تكرارها بارادة فردين منها، ومع هذا كيف تدل على تعدد المدخول من حيث الطبيعة، وليس هنا شيء آخر يكون دالاً على إرادة طبيعة أُخرى كالفضّة مثلاً.

نعم، يمكن أن يؤوّل العين بالمسمّى ويراد من تثنيتها الفردان منه كالذهب والفضّة أو نحوهما، كما هو الحال في تثنية الأعلام الشخصية، إلّا أنّه أيضاً ليس من استعمال التثنية في أكثر من المعنى الواحد كما لا يخفى. مع أنّ هذا التأويل مجاز بلا كلام ولا شبهة.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّ تفصيل صاحب المعالم (قدس سره) باطل من أصله. فالصحيح هو ما ذكرناه من أنّه يجوز الاستعمال في أكثر من معنى واحد، بلا فرق في ذلك بين التثنية والجمع وبين المفرد. نعم، هو خلاف الظهور العرفي.

ثمّ إنّ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) بعد ما منع عن جواز الاستعمال في المعنيين قال: وهم ودفع: لعلّك تتوهم أنّ الأخبار الدالة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه. ولكنّك غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلاً على أنّ إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعلها كانت بارادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها. أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها، انتهى[١].

ويردّه: أنّه لو كان المراد من البطون ما ذكره (قدس سره) أوّلاً لم يكن ذلك موجباً لعظمة القرآن على غيره ولفضيلته على سائر المحاورات، لامكان أن يراد المعاني بأنفسها حال التكلم بالألفاظ في غير المحاورات القرآنية، بل يمكن إرادتها كذلك حال التكلم بالألفاظ المهملة فضلاً عن الألفاظ الموضوعة، فمن هذه الجهة لا فرق بين الكتاب وغيره، بل لا فرق بين اللفظ المهمل والموضوع، فالكل سواء ولا فضل لأحدهما على الآخر. على أنّ لازم ذلك أن لا تكون البطون بطوناً للقرآن ومعاني له، بل كانت شيئاً أجنبياً عنه، غاية الأمر أنّها أُريدت حال التكلم بألفاظه، وكلا الأمرين مخالف لصريح الروايات المشتملة على البطون، فهي كما نطقت باثبات الفضيلة والعظمة للقرآن على غيره من جهة اشتماله على ذلك، كذلك نطقت باضافة تلك البطون إليه وأنّها معانٍ للقرآن لا أنّها شيء أجنبي عنه.

منها: «ما في القرآن آية إلّا ولها ظاهر، ظهر وبطن...» إلخ[٢].

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٨.

(٢) البحار ٩٢: ٩٤ / ٤٧.

ومنها: «وإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فانّه شافع مشفّع ـ إلى أن قال ـ وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق، وله تخوم وعلى تخومه تخوم، لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه»(١) وما شاكلهما من الروايات الكثيرة.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) ثانياً من أنّ المراد من البطون لوازم معناه وملزوماته ـ من دون أن يستعمل اللفظ فيها ـ التي لن تصل إلى إدراكها أفهامنا القاصرة إلّا بعناية من أهل بيت العصمة والطهارة (عليهم السلام) الذين هم أهل القرآن، فهو الصحيح، وتدلّنا على ذلك روايات كثيرة تبلغ حدّ التواتر إجمالاً بلا ريب:

منها: «إنّ القرآن حي لم يمت وأنّه يجري كما يجري الليل والنهار وكما يجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا»(٢).

ومنها: «إنّ القرآن حي لا يموت والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين»(٣).

ومنها: «لو أنّ الآية إذا نزلت في قوم ثمّ مات أُولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوّله على آخره ما دامت السّماوات والأرض ولكل قومٍ آية يتلونها، هم منها من خير أو شر»(٤).

---

(١) الوسائل ٦: ١٧١ / أبواب قراءة القرآن ب ٣ ح ٣ وفيه «نجوم» بدل «تخوم»، تفسير البرهان ١: ١٤.

(٢)، (٣) البحار ٣٥: ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

(٤) البحار ٩٢: ١١٥ / ٤، تفسير العياشي ١: ١٠.

ومن هنا قد ورد في عدّة من الروايات أنّ الآية من القرآن إذا فسّرت في شيء فلا تنحصر الآية به، وهو كلام متصل ينصرف على وجوه[١]، وأنّ القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن الوجوه[٢]. وهذا معنى أنّ للقرآن بطوناً لن تصل إليها أفهامنا القاصرة إلّا بتوجيه من أهل البيت (عليهم السلام) كما وجّهنا إليها في بعض الموارد، وقد دلّت على ذلك المعنى روايات كثيرة واردة من طرق العامّة والخاصّة. ومن أراد الاطلاع على مجموع هذه الروايات في جميع هذه الأبواب فليطلبها من مصادرها.

وفي بعض الروايات إشارة إلى صغرى هذه الكبرى وهو ما ورد: إنّ القرآن ظاهره قصة وباطنه عظة[٣]، فانّه في الظاهر بيّن قصص السابقين وقضاياهم كقصة بني إسرائيل وما شاكلها، ولكنّها في الباطن عظة للناس وعبر ودروس لهم، فانّ التأمّل في القضايا الصادرة عن الأُمم السابقة دروس وعبر لنا. وينبهنا على أنّ السير على منهاجه ينجينا عن الضلال، وأنّ الكفر بنعم الله تعالى يوجب السخط على الكافرين والعاصين.

وعلى الجملة: أنّ قصص الكتاب في الظاهر وإن كانت حكايات وقصصاً إلّا أنّها في الباطن دروس وعبر للناس.

فقد أصبحت نتيجة هذا البحث لحدّ الآن أُموراً:

الأوّل: أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد جائز على مسلك من يرى حقيقة الوضع التعهد والالتزام، نعم هو خلاف الظهور عرفاً.

---

(١) البحار ٩٢: ٩٤/ ٤٥، ٤٨، تفسير البرهان ١: ٤٥ ـ ٤٦.

(٢) مجمع البيان ١: ١٣.

(٣) لم نعثر عليه.

الثاني: أنّ المراد من بطون القرآن لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وملزوماته وملازماته، من دون استعمال اللفظ فيها على ما نطقت به الروايات من طرق الخاصّة والعامّة.

الثالث: أنّ هذه البواطن التي تضمنها القرآن لا يعرفها إلّا من خوطب به وأهل بيته الطاهرين (عليهم السلام).

ومن هنا قد وقفنا على بعضها في بعض الموارد بواسطة الآثار المنقولة منهم (عليهم السلام).

الأمر الحادي عشر في المشتق

لا ريب في صحّة إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلاً، وعلى المنقضي عنه المبدأ، وعلى من لم يتلبس به بعد، ولكنّه سيتلبس به في المستقبل، ولا إشكال أيضاً في أنّ إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلاً إطلاق حقيقي، كما أنّه لا إشكال في أنّ إطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل إطلاق مجازي، وإنّما الكلام والإشكال في إطلاق المشتق على من انقضى وانصرم عنه المبدأ هل هو مجاز أو حقيقة؟ وقبل تحقيق الحال في المقام ينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: أنّ اللفظ الموضوع لمعنى على قسمين:

أحدهما: ما يسمى بالمشتق وهو ما كان لكل واحدة من مادته وهيئته وضع خاص مستقل.

والثاني: ما يسمى بالجامد وهو ما كان للمجموع من مادته وهيئته وضع واحد لا وضعان.

أمّا المشتق فهو على قسمين:

أحدهما: ما يكون موضوعاً لمعنى يجري على الذات المتصفة بالمبدأ بنحو من أنحاء الاتصاف ويصدق عليها خارجاً كاسم الفاعل والمفعول والزمان والمكان وما شاكل ذلك.

وثانيها: ما يكون موضوعاً لمعنى لا يجري على الذات ولا يصدق عليها خارجاً، وذلك كالأفعال جميعاً والمصادر المزيدة، بل المصادر المجردة، بناءً على ما هو الصحيح من أنّ المصادر المجردة أيضاً مشتقات.

وأمّا الجامد فهو أيضاً على قسمين:

أحدهما: ما يكون موضوعاً لمعنى منتزع عن مقام الذات كالانسان والحيوان والشجر والتراب ونحو ذلك.

وثانيها: ما يكون موضوعاً لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات وذلك كعنوان الزوج والرق والحر وما شابه ذلك، فهذه أربعة أقسام، ومحل النزاع في هذه المسألة لا يختص بالمشتقات المصطلحة فقط كما ربّما يوهم عنوان النزاع فيها، بل يعم القسم الثاني من الجوامد أيضاً، كما أنّه لا يعم جميع المشتقات بل يختص بخصوص القسم الأوّل منها.

فالنتيجة: أنّ محل البحث هنا في القسم الأوّل من المشتق والقسم الثاني من الجامد، والقسمان الآخران خارجان عنه.

ومن هنا يظهر أنّ النسبة بين المشتق في حريم البحث وكل من المشتق المصطلح والجامد عموم من وجه، فانّ الأفعال والمصادر المزيدة والمجردة جميعاً من المشتقات المصطلحة ومع ذلك هي خارجة عن محل النزاع، والعناوين الانتزاعية كعنوان الزوج والحر والرق وما شاكل ذلك من الجوامد، ومع ذلك هي داخلة في محل البحث، فالنزاع يجري في كل عنوان جارٍ على الذات باعتبار

تلبسها بالمبدأ بنحو من أنحائه، سواء أكان ذلك المبدأ من إحدى المقولات التسع الواقعية كالكم والكيف والأين وأشباه ذلك، أم كان من توابعها كالشدة والضعف والسرعة والبطء، أم كان من الاعتبارات كالملكية والزوجية والحرية وما شابهها، أم كان من الانتزاعيات كالفوقية والتحتية والسابقية والمسبوقية والامكان والوجوب والامتناع وما شاكلها.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ دخول شيء في محل النزاع هنا يبتني على ركنين:

الركن الأوّل: أن يكون الشيء جارياً على الذات المتلبسة بالمبدأ ومتحداً معها خارجاً بنحو من الاتحاد، وبذلك الركن خرجت المصادر المزيدة، لأنّها لاتجري على الذات المتصفة بها، فانّها مغايرة معها خارجاً وعيناً فلا يقال: زيد إكرام إذا كان زيد متصفاً بهذا المبدأ، بل يقال: زيد كريم. وكذا المصادر المجردة لا يشملها النزاع لعدم صحّة حملها على الذات، فلا يقال: زيد علم إلّا مبالغة، وإن قلنا بأنّها من جملة المشتقات كما هو الصحيح. وهكذا الأفعال بجميع أنواعها لا يجري فيها النزاع، لعدم جريانها على الذوات وإن كانت من المشتقات.

فتحصّل: أنّ المصادر المزيدة والمجردة والأفعال بأجمعها خارجة عن محل النزاع لكونها فاقدة لهذا الركن.

الركن الثاني: أن تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ، بأن تكون لها حالتان حالة تلبسها بالمبدأ، وحالة انقضاء المبدأ عنها، وبذلك الركن خرج القسم الأوّل من الجوامد كالانسان والحيوان والشجر وما يضاهيها من العناوين الذاتية، والوجه فيه: أنّ المبادئ في أمثال ذلك مقوّمة لنفس الحقيقة والذات، وبانتفائها تنتفي الذات فلا تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ.

وبتعبير آخر: أنّ شيئية الشيء بصورته لا بمادته، فإذا فرضنا تبدل الانسان

بالتراب أو الكلب بالملح فما هو ملاك الإنسانية أو الكلبية ـ وهو الصورة النوعية ـ قد انعدم وزال ووجدت حقيقة أُخرى وصورة نوعية ثانية وهي: صورة النوعية الترابية أو الملحية، ومن الواضح أنّ الانسان أو الكلب لا يصدق على التراب أو الملح بوجه من الوجوه، لأنّ الذات غير باقية وتنعدم بانعدام الصورة النوعية ـ وهي صورة الانسانية أو الكلبية ـ ومع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع، ولا معنى لأن يقال إنّ الإطلاق عليها حقيقة أو مجاز.

وأمّا المادة المشتركة بين الجميع المعبّر عنها بالهيولى وإن كانت باقية، إلّا أنّها قوّة صرفة لافاضة الصور عليها، وليست ملاكاً لشيء من هذه العناوين، ولا تتصف بالانسانية أو الكلبية أو نحوها بحال من الأحوال.

وأمّا القسم الثاني من الجوامد، وهو ما كان منتزعاً عن أمر خارج عن مقام الذات، فهو داخل في محل النزاع، كعنوان الزوج والرق والحر وما شاكل ذلك، لأنّ الذات فيه باقية بعد انقضاء المبدأ عنها، وحينئذ يشمله النزاع في أنّ الإطلاق عليها حال الانقضاء حقيقة أو مجاز.

وممّا يشهد لما ذكرناه من عموم النزاع لهذا القسم من الجامد أيضاً: ما ذكره فخر المحققين والشهيد الثاني (قدس سرهما) في الإيضاح[١] والمسالك[٢] من ابتناء الحرمة في المرضعة الثانية على النزاع في مسألة المشتق، في من كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة وقد أرضعت الكبيرتان الصغيرة فتحرم عليه المرضعة الأُولى لصدق أم الزوجة عليها، والصغيرة لصدق بنت الزوجة عليها، وإنّما الكلام والإشكال في المرضعة الثانية، فقد ابتني الحرمة في هذه المسألة على النزاع في مسألة المشتق، فبناءً على أنّه موضوع للأعم يصدق عليه عنوان أُمّ

---

(١) إيضاح الفوائد ٣: ٥٢.

(٢) المسالك ٧: ٢٦٨.

الزوجة، باعتبار أنّ المرتضعة كانت زوجة فتحرم، وبناءً على أنّه موضوع لخصوص المتلبس فعلاً لا يصدق عليها هذا العنوان بالفعل فلا تحرم[١].

---

(١) لمناسبة في المقام لا بأس بالتعرض لما استفدته من تحقيقات سيِّدنا الأُستاذ (دام ظلّه العالي) في بحث الرضاع حول هذه المسألة.

فرعان

الفرع الأوّل: من كانت له زوجتان إحداهما كبيرة والأُخرى صغيرة، فأرضعت الكبيرة الصغيرة مع فرض دخوله بها، يقع الكلام في بطلان نكاحهما معاً وحرمتهما عليه مؤبداً. المعروف بين الفقهاء بل لم نر من صرّح بالخلاف في المسألة هو بطلان نكاحهما معاً وصيرورتهما محرّمة عليه مؤبداً. أمّا الكبيرة: فلأجل أنّها صارت بارضاعها الصغيرة أُمّ زوجة له، وهي محرّمة في الكتاب والسنّة. وأمّا الصغيرة: فلأجل أنّها صارت بارتضاعها من الكبيرة بنتاً له لو كان اللبن لبناً له، وربيبته لو كان اللبن من فحل آخر، وكلا العنوانين قد ثبتت حرمتهما في الكتاب والسنّة، فانّه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب.

وتحقيق الكلام: أنّ الصغيرة تحرم عليه بلا إشكال، فانّ اللبن إذا كان منه فهي تكون بنتاً له، وإذا كان من غيره فهي بنت الزوجة المدخول بها، وقد دلّت عدّة من الروايات المعتبرة على حرمة بنت الزوجة ولو كانت من الزوجة المنفصلة عنه بطلاق أو نحوه[١].

---

(١) منها: صحيحة محمّد بن مسلم قال: «سألت أحدهما (عليهما السلام) عن رجل كانت له جارية فاعتقت فزوجت فولدت أيصلح لمولاها الأوّل أن يتزوج ابنتها؟ قال ←

....

وأمّا الكبيرة فقد استدلّ على حرمتها بوجوه:

الأوّل: صدق عنوان أُمّ الزوجة عليها، وهي محرمة في الشريعة المقدّسة بالكتاب والسنّة. وفيه: أنّ صدق هذا العنوان عليها مبتنٍ على كون المشتق موضوعاً للأعم، وأمّا بناءً على كونه موضوعاً لخصوص المتلبس بالفعل كما هو الصحيح واختاره جماعة من الخاصة والعامّة فلا يصدق عليها العنوان المزبور، وذلك لأنّ زوجية الصغيرة قد انقضت وزالت بتحقق الرضاع المحرّم، فزمان تحقق الرضاع هو زمان ارتفاع الزوجية عنها، وذلك الزمان بعينه هو زمان تحقق عنوان الأُمومة للكبيرة، ومن الواضح أنّ في هذا الزمان لا يصدق على الصغيرة حقيقة عنوان الزوجية ليصدق على الكبيرة عنوان أُمّ الزوجة.

أو فقل: إنّ في زمان كانت الصغيرة زوجة له لم تكن الكبيرة أُمّاً لها، وفي زمان صارت الكبيرة أُمّاً لها ارتفعت الزوجية عنها وانقضت، فصدق عنوان الأُمية للكبيرة

← (عليه السلام): لا، هي حرام وهي ابنته والحرة والمملوكة في هذا سواء».

ومنها: صحيحة [ابن] أبي نصر قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يتزوج المرأة متعة أيحل له أن يتزوج ابنتها؟ قال (عليه السلام): لا».

ومنها: موثقة غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه «أنّ علياً (عليه السلام) قال: إذا تزوج الرجل المرأة حرمت عليه ابنتها إذا دخل بالأُم...» الحديث [الوسائل ٢٠: ٤٥٧ / أبواب ما يحرم بالمصاهرة ب ١٨ ح ٢، ١، ٤].

فالصحيحة الأُولى صريحة في حكم المقام ـ وهو حرمة بنت الزوجة التي ولدت متأخرة عن زمان الزوجية ـ بل موردها خصوص ذلك. وأمّا الصحيحة الثانية والموثقة فهما تدلّان على حكم المقام بالاطلاق.

....

والزوجية للصغيرة في زمان واحد غير معقول. وعليه كان إطلاق عنوان الزوجة عليها في زمان تحقق الأُمومة إطلاقاً على المنقضي عنه المبدأ، فيكون داخلاً في محل الكلام.

الثاني: أنّ المشتق ولو سلّمنا أنّه مجاز في المنقضي عنه المبدأ، إلّا أنّ الموضوع للحرمة في الآية المباركة ليس من المشتقات، ضرورة أنّها ثابتة لعنوان أُمّهات نسائكم، وهذا العنوان صادق في محل الكلام، فانّ الاضافة يكفي فيها أدنى الملابسة، وحيث كان المفروض أنّ الصغيرة قد تلبّست بالزوجة فيصدق على الكبيرة أنّها من أُمّهات النساء فتحرم.

والجواب عنه: أنّ المشتق إذا سلّم أنّه مجاز في المنقضي، فالاضافة أيضاً بما أنّها ظاهرة في التلبّس الفعلي كان حكمها حكم المشتق، فالحكم بالحرمة يبتني على كون المشتق موضوعاً للأعم، وعليه فعنوان أُمّهات نسائكم في الآية الشريفة ظاهر في الفعلية وحمله على الأعم أو على خصوص المنقضي عنه المبدأ خلاف الظاهر، فلا يمكن المصير إليه إلّا بقرينة، وحيث لم تقم قرينة لا من الداخل ولا من الخارج على أنّ المراد منه في الآية المعنى الأعم، لا يمكننا أن نرفع اليد عن ظهوره.

الثالث: أنّا لو سلّمنا أنّ المشتق حقيقة في المتلبس فعلاً، إلّا أنّ المراد منه في الآية الكريمة هو الأعم، وذلك بقرينة ذكر أُمّهات النساء في سياق قوله تعالى: ﴿ورَبائِبُكُم اللّاتِي في حُجورِكُم﴾[1] إذ لا إشكال في أنّه لا يعتبر في حرمة الربيبة أن تكون من الزوجة الفعلية المدخول بها، بل يكفي في حرمتها أن تكون من الزوجة المدخول بها ولو بعد زوال زوجيتها، وبوحدة السياق نستكشف أنّه لا يعتبر في حرمة أُمّهات

---

(١) النساء ٤: ٢٣.

....

النساء أيضاً أن تكون البنت زوجة فعلاً، وعلى ذلك فتندرج المرضعة في المقام تحت عنوان أُمّهات نسائكم فتحرم.

وغير خفي أنّ حرمة الربيبة مطلقاً ولو لم تكن الأم زوجة مدخولاً بها حال أُمومتها، قد ثبتت بقرينة خارجية لا من ناحية ظهور الآية المباركة، فلو كنّا نحن وهذه الآية ولم يكن دليل من الخارج لكنّا نقول بعدم الحرمة في الصورة المذكورة. إذن لا مجال لتوهم وحدة السياق أصلاً، فانّ المجال لهذا التوهم لو كان فانّما يكون فيما إذا كانت الآية في نفسها ظاهرة في المعنى المزبور، مع أنّ للمناقشة على هذا أيضاً مجالاً واسعاً كما لا يخفى.

الرابع: أنّ زمان زوجية الصغيرة وزمان انقضائها وإن كانا في الواقع زمانين، إلّا أنّهما كذلك بالنظر الدقي الفلسفي، وأمّا بالنظر المسامحي العرفي فيرى الزمانان زماناً واحداً، فان زوجية الصغيرة وانقضاءها عنها وأُمّية الكبيرة جميعاً متحدات في الزمان وإن كانت مترتبات في الرتبة، فأوّل زمن الأُمية متصل بآخر زمن الزوجية، وهذا المقدار كافٍ في صدق عنوان أُم الزوجة والاندراج تحت الآية المباركة.

ويردّه: أنّ الأنظار العرفية إنّما تتبع في تعيين مفاهيم الألفاظ سعة وضيقاً لا في تطبيقاتها على مصاديقها، فانّ المتبع في ذلك هو النظر الدقي ولا عبرة بالمسامحات العرفية، والخصم بعد ما سلّم أنّ المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً دون الأعم، لم يبق له مجال لدعوى صدق الآية وانطباقها على المقام إلّا بنظر مسامحي عرفي الذي لا اعتداد به مطلقاً.

الخامس: أنّ زوجية الصغيرة وإن كانت زائلة في زمان أُمّية الكبيرة، إلّا أنّ زوالها في مرتبة متأخرة عن تحقق الأُمّية، ففي مرتبة الأُمّية لم تكن الزوجية زائلة، وهذا المقدار كافٍ في صدق عنوان أُمّ الزوجة على الكبيرة فتحرم عليه، بيان ذلك:

....

أنّه لا ريب في أنّ العلّة تتقدّم على المعلول رتبة وتتحد معه زماناً، وهكذا الحكم والموضوع، فانّ نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة المعلول إلى العلّة، فيتقدّم الموضوع على الحكم رتبةً وإن كان يتحد معه زماناً، وحيث إنّ ارتفاع الزوجية عن الصغيرة معلول لتحقق عنوان البنوّة لها، كان متأخراً عنه رتبة وإن كان متحداً معه زماناً، قضاءً لحقّ العلية والمعلولية. وعليه فلا محالة أنّها تكون زوجة في رتبة البنتية، وإلّا لزم ارتفاع النقيضين عن تلك الرتبة. وبما أنّ عنوان أُمومة الكبيرة قد تحقق في رتبة تحقق عنوان بنوّة الصغيرة وملازم له، فانّهما متضائفان والمتضائفان متكائفان في القوّة والفعل، فلا محالة تكون أُمّاً للزوجة الصغيرة التي هي في رتبة بنوّتها، لا في رتبة انتفاء الزوجية عنها المتأخرة رتبة عن عنوان البنوّة، إذن يصدق عليها أنّها أُم زوجة في رتبة البنوّة، وهذا المقدار كافٍ في الاندراج تحت الآية المباركة وشمول أدلة التحريم.

لا يخفى أنّ ذلك مخدوش من وجهين:

الأوّل: أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّ الأحكام الشرعية مترتبة على الموجودات الزمانية ولا أثر للرتبة فيها أصلاً، فانّ الأدلة المتكفلة ببيان الأحكام الشرعية من العمومات أو غيرها كلّها ناظرة إلى إثبات تلك الأحكام للموجودات الزمانية، وتتقدر تلك الأحكام بالزمان لا بالرتبة. وعلى ذلك فلا أثر لكون أُمّية الكبيرة في رتبة بنوّة الصغيرة التي كانت الزوجية متحققة في تلك الرتبة، ولا يوجب ذلك أن تشملها عمومات التحريم من الآية ونحوها، لما عرفت من أنّها غير ناظرة إلى إثبات الأحكام للرتبة.

نعم، لو كانت أُمومة الكبيرة مقارنة مع زوجية الصغيرة زماناً لشملتها العمومات لا محالة، ولكن قد عرفت أنّها متأخرة عنها زماناً، ومعه لا أثر لكون الأُمومة في رتبة سابقة على ارتفاع الزوجية أصلاً.

....

الثاني: أنّ تقدّم شيء على شيء رتبة يحتاج إلى ملاك يوجب ذلك ولا يكون ذلك أمراً جزافياً، فالعلّة تتقدّم على المعلول قضاءً لحقّ العلية، والشرط يتقدّم على المشروط قضاءً لحقّ الشرطية، والموضوع يتقدّم على الحكم قضاءً لحقّ الموضوعية وهكذا، ولذا لا وجه لتقدّم العلّة على عدم المعلول، والشرط على عدم المشروط وهكذا، فانّه بلا ملاكٍ يقتضي ذلك. إذن لا وجه لتقدّم أُمومة الكبيرة على انتفاء الزوجية عن الصغيرة لعدم مقتضٍ لذلك، وتقدّم عنوان بنوّتها على ارتفاع زوجيتها إنّما هو بملاك العلية وذلك الملاك منتف هنا.

وعليه فلو سلّمنا ثبوت الحكم للرتبة فأيضاً لا يصدق عليها عنوان أُمّ الزوجة، لأنّ الأُمّية لا تقدم لها على ارتفاع زوجية الصغيرة رتبة وإنّما المتقدم عليها عنوان البنتية.

فالنتيجة من ذلك أمران:

الأوّل: أنّه لا أثر للتقدم والتأخر والتقارن الرتبي في الأحكام الشرعية أصلاً.

الثاني: أنّه على فرض تسليم أنّ لها أثراً فيها أيضاً لا يجدي في المقام كما عرفت.

السادس: برواية عليّ بن مهزيار عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قيل له إنّ رجلاً تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثمّ أرضعتها امرأة له أُخرى، فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامرأتاه، فقال أبو جعفر (عليه السلام): أخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أوّلاً، فأمّا الأخيرة فلم تحرم عليه كأنّها أرضعت ابنته»(١).

---

(١) الوسائل ٢٠: ٤٠٢ / أبواب ما يحرم بالرضاع ب ١٤ ح ١.

....

فدلّت الرواية على حرمة المرضعة الأُولى وإن كانت موردها في من كـانت له زوجتان كبيرتان فأرضعتا زوجته الصغيرة، إلّا أنّها تدل على حكم المقام أيضاً كما لا يخفى.

وقد ناقش فيها في المسالك بما إليك نصّه: ولكنّها ضعيفة السند في طريقها صالح ابن أبي حماد وهو ضعيف، ومع ذلك فهي مرسلة، لأنّ المراد بأبي جعفر (عليه السلام) حيث يطلق الباقر (عليه السلام) وقرينته قول ابن شبرمة في مقابله، لأنّه كان في زمنه، وابن مهزيار لم يدرك الباقر (عليه السلام) ولو أُريد من أبي جعفر، الثاني وهو الجواد (عليه السلام) بقرينة أنّه أدركه وأخذ عنه، فليس فيه أنّه سمع منه ذلك، بل قال: قيل له، وجاز أن يكون سمع ذلك بواسطة، فالارسال متحقق على التقديرين، مع أنّ هذا الثاني بعيد، لأنّ إطلاق أبي جعفر لا يحمل على الجواد (عليه السلام)، انتهى[1].

يتلخص ما في المسالك في أُمور ثلاثة:

الأوّل: أنّ الرواية ضعيفة السند بصالح بن أبي حماد، ودعوى انجـبارها بـعمل المشهور مدفوعة بعدم إحراز استنادهم إليها في مقام الافتاء، بل عدم الاستناد إليها معلوم، لأنّهم أفتوا بحرمة كلتا المرضعتين لا خصوص الأُولى فقط، والرواية دلّت على حرمة الأُولى دون الثانية بل صرّحت فيها بعدم حرمتها.

الثاني: أنّها مرسلة من جهة أنّ الظاهر من إطلاق أبي جعفر (عليه السلام) الإمام الباقر (عليه السلام) دون الإمام الجواد (عليه السلام) وممّا يدلّ على ذلك: قول ابن شبرمة في مقابله، فانّه كان في عصر الباقر (عليه السلام) ومن الواضح أنّ ابن مهزيار لم يدرك الإمام الباقر (عليه السلام) لأنّ ابن مهزيار يدور بين كونه من أصـحاب

---

(١) المسالك ٧: ٢٦٩.

....

الرضا (عليه السلام) كما قال بعض، وكونه من أصحاب الجواد (عليه السلام) كما قال بعض آخر، وكونه من أصحاب العسكري (عليه السلام) كما قال ثالث، فعلى كل تقدير لايمكن أن يروي ابن مهزيار عن الباقر (عليه السلام) بلا واسطة، إذن الواسطة التي يروي عنها ابن مهزيار قد سقطت عن سند الرواية يقيناً، وحيث إنّ حال الواسطة مجهولة لنا فتصبح الرواية مرسلة.

الثالث: أنّا لو سلّمنا أنّ المراد من أبي جعفر (عليه السلام) الإمام الجواد، إلّا أنّه ليس في الرواية شيء يدل على أنّ ابن مهزيار سمع منه ذلك بلا واسطة، إذ من الجائز أن يكون سمع ذلك بواسطة، وذلك بقرينة قوله: قال قيل له.

أقول: أمّا ما ذكره (قدس سره) أوّلاً من أنّ الرواية ضعيفة سنداً بصالح بن أبي حمّاد، فالأمر كذلك، إذ لم يثبت توثيقه ولا حسنه، وإن عدّه بعض من الحسان.

وأمّا ما ذكره ثانياً من أنّ أبي جعفر (عليه السلام) حيث أُطلق فالظاهر منه الإمام الباقر (عليه السلام) فالأمر أيضاً كذلك، فانّ أبا جعفر (عليه السلام) إذا أُطلق فالمراد منه الإمام الباقر (عليه السلام) وإذا قيّد بالثاني فالمراد منه الجواد (عليه السلام) فالتمييز بينهما في رواياتنا بذلك. هذا الظهور في نفسه لا بأس به، إلّا أنّه يمكن أن يعارض ذلك الظهور بظهور الرواية في أنّ علي بن مهزيار رواها عن الإمام (عليه السلام) بلا واسطة، وهذا قرينة على أنّ المراد من أبي جعفر (عليه السلام) الإمام الجواد دون الإمام الباقر (عليه السلام) حيث إنّه أدرك زمانه ورواه عنه بلا واسطة في غير مورد.

وأمّا ما ذكره ثالثاً من أنّه على تقدير تسليم أن يكون المراد من أبي جعفر (عليه السلام) الإمام الجواد كانت الرواية مرسلة، فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنّ مجرّد

....

عدم ذكر السائل لا يكون قرينة على الارسال، بل لعل عدم ذكره لعدم دخله في المقصود كما هو ظاهر.

نعم، الموجود في نسخة الكافي والتهذيب[١] علي بن مهزيار رواه عن أبي جعفر (عليه السلام) وهي ظاهرة في إرسال الرواية وإلّا لم تكن حاجة لذكر كلمة رواه كما لم تذكر في سائر الروايات المسندة.

وعلى كل حال فالمتحصّل من المجموع أنّ الرواية ساقطة عن الاعتبار فلا يمكن الاعتماد عليها في مقام الاستنباط.

فقد أصبحت النتيجة ممّا ذكرناه لحدّ الآن: أنّ شيئاً من هذه الوجوه الستة لا يدل على حرمة المرضعة.

وممّا يؤكّد ما ذكرناه: عدّة من الروايات التي تعرّضت لحكم الصغيرة وحكمت بحرمتها بلا تعرّض لها لحكم الكبيرة نفياً أو إثباتاً.

منها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «في رجل تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته وأُم ولده قال (عليه السلام): تحرم عليه»[٢].

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لو أنّ رجلاً تزوج جارية رضيعة فأرضعتها امرأته فسد النكاح»[٣]، والظاهر منها فساد نكاح الصغيرة دون الكبيرة، فانّها مسكوت عنها في الصحيحة من هذه الجهة.

ثمّ إنّ هذه الرواية نقلت بثلاث طرق: أحدها طريق الشيخ إلي علي بن فضال

---

(١) الكافي ٥: ٤٤٦/ ١٣، التهذيب ٧: ٢٩٣/ ١٢٣٢.

(٢)، (٣) الوسائل ٢٠: ٣٩٩/ أبواب ما يحرم بالرضاع ب ١٠ ح ٢، ١.

....

وهو ضعيف، والطريقان الآخران أحدهما صحيح والآخر حسن بابن هاشم.

وقد تحصّل: أنّه مضافاً إلى أنّ عدم حرمة الكبيرة على طبق القاعدة من جهة عدم صدق عنوان أُمّ الزوجة عليها، يؤكّده الصحيحتان المتقدّمتان ونحوهما من جهة سكوت الإمام (عليه السلام) فيها عن حكم الكبيرة.

هذا كلّه فيما إذا كانت الكبيرة مدخولاً بها. وأمّا إذا لم تكن كذلك وأرضعت الصغيرة فهل يفسد نكاحهما معاً أم لا؟ المعروف والمشهور هو الأوّل، مستدلاًّ على ذلك بأنّ فساد نكاح إحداهما دون الأُخرى ترجيح من غير مرجح.

وفيه: أنّه بناءً على ما هو المشهور بينهم في المسألة الأُولى من الحكم بحرمة المرضعة من جهة صدق عنوان أُمّ الزوجة وأُمّ النساء عليها، فالقول بحرمة المرضعة هنا وفساد نكاحها متعيّن بعين الملاك المزبور فيها. وأمّا الصغيرة فهي لا تحرم بلا إشكال، لفرض عدم الدخول بالكبيرة، وأمّا بطلان نكاحها فلا وجه له لعدم صدق بنت الزوجة عليها، بناءً على ما هو الصحيح من ظهور المشتق في فعلية التلبس، ومن هنا يظهر فساد ما ذكروه من أنّه لا ترجيح لبطلان نكاح إحداهما دون الأُخرى، إذ عرفت أنّ الترجيح موجود.

الفرع الثاني: في من كانت له زوجتان كبيرتان فأرضعتا زوجته الصغيرة مع فرض دخوله بإحداهما. المعروف والمشهور بل ادّعي عدم الخلاف والإشكال في المسألة حرمة المرضعة الأُولى بعين الملاك في الفرع الأوّل، وإنّما الإشكال والخلاف هنا في حرمة المرضعة الثانية.

ولكن ممّا ذكرناه في الفرع الأوّل يستبين حال هذا الفرع، فان حرمة المرضعة الأُولى هنا مبتنية على تمامية أحد الوجوه الستّة المذكورة، وعمدتها الوجوه الثلاثة

ثمّ إنّ النزاع في هذه المسألة في وضع الهيئة وفي سعة المفهوم الاشتقاقي وضيقه، من دون اختصاص لها بمادّة دون مادّة، فلا ينظر إلى أنّ المادّة ذاتيّة أو عرضيّة وبزوالها تنتفي الذات أو لا تنتفي، فانّ كل ذلك لا دخل له في محلّ النزاع.

نعم، المادّة إذا كانت ذاتيّة لا يعقل فيها بقاء الذات مع زوال التلبّس. لكن الهيئة غير مختصّة بها، بل تعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع زوال التلبّس، مثلاً المادّة في الناطق ذاتيّة ولكن الهيئة لا يختصّ وضعها بها، بل يعم غيرها كالقائم ونحوه، وهكذا المادّة في الحيوان فانّها ذاتيّة ولا يعقل بقاء الذات بدونها، إلّا أنّ الهئية غير مختصّة بها، بل تعم غيرها أيضاً كالعطشان ونحوه، وهكذا.

وعلى الجملة: فالنزاع هنا يختصّ بوضع الهيئة فقط، وأنّها موضوعة لمعنى وسيع أو لمعنى ضيِّق، ولا ينظر إلى المادّة والمبدأ أصلاً، فلا فرق بين أن يكون المبدأ ذاتيّاً أو عرضيّاً، فانّ ذاتيّة المبدأ لا تضرّ بوضع الهيئة للأعم إلّا إذا كان وضع الهيئة مختصّاً بذلك المبدأ كما في العناوين الذاتية، حيث إنّ الوضع فيها شخصي فلا يجري النزاع فيها.

فالنتيجة: أنّ الخارج عن البحث العناوين الذاتية من الجوامد والأفعال والمصادر من المشتقّات.

الأخيرة، وقد عرفت عدم تمامية شيء منها. وحرمة الثانية مبتنية على تمامية أحد الوجوه الثلاثة الأُولى لعدم جريان الثلاثة الأخيرة عليها كما لا يخفى.

فالنتيجة أنّ مقتضى القاعدة والروايات المتقدمة عدم حرمة المرضعة الأُولى فضلاً عن الثانية.

نعم، لا إشكال في حرمة الصغيرة لأنّها بنت لزوجةٍ قد دخل بها.

ولشيخنا الأُستاذ (قدس سرّه)[1] في المقام كلام: وهو أنّ ما يكون المبدأ فيه منتزعاً عن مقام الذات ولا يحاذيه شيء في الخارج وكان من الخارج المحمول كالعلّة والمعلول والممكن وما يقابلانه من الواجب والممتنع خارج عن محل البحث، بتقريب أنّ في أمثال هذه العناوين لا يعقل بقاء الذات وزوال التلبّس فتكون كالعناوين الذاتية، فإنّ الامكان مثلاً منتزع عن مقام ذات الممكن وهو الانسان، لا عن أمر خارج عن مقام ذاته وإلّا فلازمه أن يكون الممكن في مرتبة ذاته خالياً عن الإمكان ولا يكون متّصفاً به، وحينئذٍ لزم انقلاب الممكن إلى الواجب أو الممتنع، لاستحالة خلوّ شيء عن أحد المواد الثلاثة.

أو فقل: إنّ المواد الثلاثة أعني بها الوجوب والإمكان والامتناع، وإن كانت خارجة عن ذات الشيء وذاتياته، لأنّها نسبة إلى وجود الشيء الخارج عن مقام ذاته، إلّا أنّها منتزعة عن ذلك المقام، فلا تعقل أن تخلو ماهية من الماهيات عن إحدى هذه المواد الثلاث في حال من الأحوال، وهكذا العلية والمعلولية، فانّهما وإن كانتا خارجتين عن مقام ذات العلّة وذات المعلول، إلّا أنّهما منتزعتان عن نفس ذاتهما لا عن خارج مقام الذات، فلا يعقل زوال المادة مع بقاء الذات وإلّا للزم اتصاف ذات العلّة وذات المعلول بغيرهما، وهو كما ترى.

ولكن بالتأمل فيما ذكرناه يظهر الجواب عنه، وذلك لأنّ البحث في المشتق كما أشرنا إليه آنفاً إنّما هو في وضع الهيئة فقط بلا اختصاص لها بمادة دون مادة، لما تقدّم سابقاً من أنّ وضع الهيئات نوعي لا شخصي، مثلاً هيئة (فاعل) وضعت لمعنى، وهيئة (مفعول) وضعت لمعنى، وزنة (مفعل) وهي: اسم فاعل من باب الإفعال وضعت لمعنى وهكذا، ومن الواضح أنّ عدم جريان النزاع في بعض أفراد الهيئة من جهة عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب

---

(١) أجود التقريرات ١ : ٧٨.

عدم جريانه في كلّي الهيئة التي تعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ، ولا يكون البحث حينئذ من سعة مفهوم هذه الهيئة وضيقه لغواً بعد ما كانت الذات باقية حال الانقضاء في جملة من المواد، وما نحن فيه من هذا القبيل، فانّ النزاع في وضع هيئة (مفعل) وهيئة (فاعل) وهيئة (مفعول) ولا ريب أنّ هذه الهيئات لاتختص بالمواد التي لايعقل فيها بقاء الذات مع زوالها كالممكن والواجب والممتنع والعلة والمعلول وما شاكل ذلك لئلّا يجري النزاع فيها، بل تعم ما يمكن فيه بقاء الذات مع زوال التلبّس وانقضاء المبدأ عنها كالمقيم والمنعم والقائم والضارب والمملوك والمقدور وأشباه ذلك، ومن المعلوم أنّ عدم جريان النزاع في بعض الأفراد والمصاديق لايوجب لغوية النزاع عن الكلي بعد ما كانت الذات في أكثر مصاديقه قابلة للبقاء مع زوال المادة.

نعم، لو كانت الهيئة في مثل لفظ الممكن وما يقابلانه موضوعة بوضع على حدة، لكان لما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) مجال واسع، وكان البحث عن سعة مفهومها وضيقه حينئذ لغواً محضاً، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، فانّ الهيئة فيها موضوعة في ضمن وضع لفظ جامع بينها وبين غيرها بوضع نوعي وهو هيئة مفعل مثلاً.

فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) فيه خلط بين جريان النزاع في الهيئات الخاصّة والهيئات العامّة التي لا يختص وضعها بمادة.

ومن جميع ما ذكرناه يستبين أنّ الخارج عن البحث أمران:

أحدهما: العناوين الذاتية.

وثانيهما: الأفعال والمصادر.

ثمّ إنّه قد يشكل في دخول هيئة اسم الزمان في محل النزاع باعتبار أنّها فاقدة للركن الثاني الذي قد مرّ اعتباره في دخول شيء في محل البحث وهو

بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها، لأنّ الذات فيه وهي الزمان من الأُمور المتقضية والمتصرمة في الوجود آناً فآناً، فلا يعقل بقاؤها فيه مع زوال المبدأ عنها ليكون داخلاً في موضع النزاع، وأمّا إطلاق اسم الزمان في بعض الموارد كاطلاق مقتل الحسين (عليه السلام) على اليوم العاشر من المحرّم في كل عام، فهو من باب التجوز والعناية بلا إشكال.

وقد أجاب عنه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وإليك نصّه: ويمكن حلّ الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام، وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى[1].

وتوضيحه: أنّ انحصار مفهوم كلّي في فردين: أحدهما ممكن والآخر ممتنع لا يوجب عدم إمكان وضع اللفظ للكلي ليضطر إلى وضعه للفرد الممكن، فانّه يمكن ملاحظة المعنى الجامع بين الفردين ووضع اللفظ له، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان انحصار مفهوم اسم الزمان في فرد لا يوجب وضعه له، بل يمكن ملاحظة المفهوم العام ووضع اللفظ بازائه، غاية الأمر انحصاره في الخارج في فرد واحد وهو الزمان المتلبس بالمبدأ بالفعل، وامتناع تحقق فرده الآخر وهو الزمان المنقضي عنه المبدأ، ولا مانع من وضع لفظ للجامع بين الفرد الممكن والمستحيل أصلاً، وكم له من نظير.

ومن هنا وقع النزاع في وضع لفظ الجلالة «الله» وأنّه اسم للجامع أو علم لذاته المقدّسة، فلو لم يمكن الوضع للكلي بين الممكن والممتنع، لم يصحّ النزاع

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٠.

فيه، بل كان المتعيّن أنّه علم لا اسم جنس، إذ لو كان من قبيل الثاني لكان الوضع لا محالة للمعنى الجامع، مع أنّ بقية أفراده غير ذاته المقدسة ممتنعة، بل قال (قدس سره) إنّ ذلك واقع في كلمة الواجب، فانّها موضوعة للمعنى الجامع مع استحالة سائر أفراده غير ذاته تعالى.

ولا يخفى أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّه لا مانع من وضع لفظ للمعنى الجامع بين الفرد الممكن والممتنع صحيح، بل إنّه لا مانع من وضع لفظ لخصوص الفرد الممتنع، كوضع لفظ بسيط للحصّة المستحيلة من الدور أو التسلسل أو لمفهوم اجتماع النقيضين، فضلاً عن الوضع للجامع بين ما يمكن وما يستحيل، كما هو الحال في لفظ الدور والتسلسل والاجتماع وما شاكل ذلك، فانّ الجميع وضع للمفهوم العام مع امتناع بعض أفراده في الخارج كاجتماع النقيضين والضدّين، وتوقف العلّة على المعلول المتوقف على علّته فانّه دور مستحيل، والتسلسل فيما لا يتناهى، وكثير من أفرادها ممكنة في الخارج كدور الشيء حول نفسه والتسلسل فيما يتناهى وغيرهما.

وعلى الجملة: فلا شبهة في إمكان هذا الوضع على جميع المسالك في تفسيره وهذا واضح، ولكن وقوع مثل هذا الوضع متوقف على تعلّق الحاجة بتفهيم الجامع المزبور، وذلك لأنّ الغرض من الوضع التفهيم والتفهم في المعاني التي تتعلّق الحاجة بابرازها كما في الأمثلة المذكورة، فانّ الحاجة كثيراً ما تتعلق باستعمال تلك الألفاظ في الجامع، بل تطلق كثيراً ويراد منها خصوص الفرد المستحيل والحصّة الممتنعة. وأمّا إذا لم تتعلق الحاجة بذلك كان الوضع له لغواً، فلا يصدر عن الواضع الحكيم، ولمّا لم تكن حاجة متعلقة باستعمال اسم الزمان في الجامع بين الزمان المنقضي عنه المبدأ والزمان المتلبس به فعلاً، كان الوضع له لغواً، إذن يخرج عن مورد النزاع.

ومن هنا يظهر فساد قياس المقام باسم الجلالة الذي وقع الخلاف في أنّه علم لذاته المقدّسة أو اسم جنس، وذلك لأنّ الحاجة تتعلق باستعمال لفظ الجلالة في الجامع في مسألة البحث عن التوحيد وغيره. وهذا بخلاف اسم الزمان، فانّ الحاجة لا تتعلق باستعمال اللفظ في الجامع بين المنقضي والمتلبس، إذن كان وضع اللفظ بازائه لغواً.

وأمّا تمثيله لما وضع للجامع مع استحالة بعض أفراده بلفظ الواجب فهو غريب، وذلك لأنّ الواجب بمعنى الثابت، وهو مفهوم جامع بين الواجب تعالى وغيره، فانّه يصدق على كل موجود، فان كل موجود واجب لا محالة. نعم إنّه تعالى واجب لذاته وغيره واجب بارادته، والواجب لذاته وإن كان منحصراً بالله تعالى إلّا أنّ هذه الجملة لم توضع بوضع واحد ليكون من الوضع للعام مع انحصار فرده في واحد.

وعلى الجملة: فلفظ الواجب مرادف لكلمة الثابت، فهو يصدق على الأُمور التكوينية والتشريعية، وبزيادة كلمة الوجود إليه يعم جميع الموجودات من الواجب لذاته وبغيره، وبزيادة كلمة لذاته ينحصر بالله سبحانه فلا يشمل غيره، إلّا أنّ ذلك أجنبي عن وضع لفظ بازاء جامع ينحصر بفرد، فانّ الانحصار فيه من ضم مفهوم إلى مفاهيم أُخر ومن باب تعدد المدلول بتعدد الدال.

والتحقيق في المقام: أنّ أسماء الأزمنة لم توضع بوضع على حدة في قبال أسماء الأمكنة، بل الهيئة المشتركة بينهما وهي هيئة «مفعل» وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كلّي، وهو ظرف وقوع الفعل في الخارج، أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً، وقد سبق أنّ النزاع إنّما هو في وضع الهيئة بلا نظر إلى مادة دون مادة، فإذا لم يعقل بقاء الذات في مادة مع زوالها لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع في الهيئة نفسها التي هي مشتركة بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع

انقضاء المبدأ عنها وما لا يعقل فيه ذلك، وحيث إنّ الهيئة في محل البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان والمكان، كان النزاع في وضعها لخصوص المتلبس أو الأعم نزاعاً معقولاً، غاية الأمر أنّ الذات إذا كانت زماناً لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبّس عن المبدأ، وإذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلك، وقد عرفت أنّه لا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن والممتنع إذا تعلقت الحاجة بتفهيمه.

نعم، لو كانت هيئة اسم الزمان موضوعة بوضع على حدة لخصوص الزمان الذي وقع فيه الفعل، لم يكن مناص من الالتزام إلّا بخروج اسم الزمان عن النزاع.

الأمر الثاني: قد سبق أنّ المصادر المزيد فيها، بل المصادر المجردة والأفعال جميعاً، خارجة عن محل النزاع، لأنّها غير جارية على الذوات.

أمّا المصادر، فلأنّها وضعت للدلالة على المبادئ التي تغاير الذوات خارجاً فلا تقبل الحمل عليها.

وأمّا الأفعال، فلأنّها وضعت للدلالة على نسبة المادة إلى الذات على أنحائها المختلفة باختلاف الأفعال، فالفعل الماضي يدل على تحقق نسبة المبدأ إلى الذات، والفعل المضارع يدل على ترقب وقوع تلك النسبة، وفعل الأمر يدل على طلب تلك النسبة، ومن المعلوم أنّ معانيها هذه تأبى عن الحمل على الذوات.

ثمّ إنّ المشهور بين النحويين دلالة الأفعال على الزمان وقالوا: إنّ الفعل الماضي يدل على تحقق المبدأ في الزمن السابق على التكلم، والمضارع يدل على تحققه في الزمن المستقبل أو الحال، وصيغة الأمر تدل على الطلب في الزمان الحال، ومن هنا قد زادوا في حدّ الفعل الاقتران بأحد الأزمنة الثلاثة، دون الاسم والحرف.

ولكن **الصحيح** عدم دلالته على الزمان، والوجه في ذلك: هو أنّ كون الزمان جزءاً لمدلول الأفعال باطل يقيناً، لأنّها لا تدل عليه لا مادة ولا هيئة، أمّا بحسب المادة فظاهر، لأنّها لا تدل إلّا على نفس الطبيعة المهملة غير مأخوذة فيها أيّة خصوصية فضلاً عن الزمان، وأمّا بحسب الهيئة، فقد تقدّم أنّ مفادها نسبة المادة إلى الذات على نحو من أنحاء النسبة، فالزمان أجنبي عن مفاد الفعل مادة وهيئة.

والحاصل: أنّ احتمال كون الزمان جزءاً لمدلول الفعل فاسد في نفسه، والقائلون بدلالته على الزمان لم يريدوا ذلك يقيناً.

وأمّا احتمال كون الزمان قيداً لمداليل الأفعال بأن يكون معنى الفعل مقيداً به على نحو يكون القيد خارجاً عنه والتقيد به داخلاً، فهو وإن كان أمراً ممكناً في نفسه، إلّا أنّه غير واقع، وذلك لأنّ دلالة الأفعال عليه لا بدّ أن تستند إلى أحد أمرين: إمّا إلى وضع المادة أو إلى وضع الهيئة، ومن الواضح أنّ المادة وضعت للدلالة على نفس طبيعي الحدث اللّابشرط، والهيئة وضعت للدلالة على تلبّس الذات به بنحو من أنحائه كما عرفت، وشيء منهما لا يدل عليه.

وممّا يدلّنا على ذلك: ما نرى من صحّة إسناد الأفعال إلى نفس الزمان وإلى ما فوقه من المجردات الخالية عن الزمان والخارجة عن دائرته من دون لحاظ عناية في البين، فلا فرق بين قولنا (علم الله) و(علم زيد) و(أراد الله) و(أراد زيد) و(مضى الزمان) و(مضى الأمر الفلاني) فالفعل في جميع هذه الأمثلة استعمل في معنى واحد وعلى نسق فارد، فلو كان الزمان مأخوذاً فيه قيداً لم يصح إسناده إلى نفس الزمان بلا لحاظ تجريد، فانّ الزمان لا يقع في الزمان وإلّا لدار أو تسلسل، وكذا لم يصح إسناده إلى ما فوق الزمان من المجردات، إذ أفعالها لا تقع في الزمان لأنّها غير محدودة بحد، وما كان في الزمان محدود بحد

لا محالة. وبهذا يستكشف كشفاً قطعياً عن أنّ الزمان غير مأخوذ في الفعل لا جزءاً ولا قيداً.

نعم، الفعل المسند إلى الزماني وإن كان يدل على وقوع الحدث في أحد الأزمنة الثلاثة، إلّا أنّه ليس من جهة الوضع، بل من جهة أنّ الأمر الزماني لابدّ وأن يقع في أحد الأزمنة.

فتحصّل: أنّ الأفعال لا تدل على الزمان وأنّ استعمالها في جميع الموارد على نحو الحقيقة، ولا فرق بين استعمالها في الزمان وما فوقه واستعمالها في الزماني، فالإسناد في الجميع اسناد حقيقي.

ولكن مع هذا كلّه يمتاز الفعل الماضي عن المضارع بخصوصية ثابتة في كل واحد منهما، ولأجل تلك الخصوصية لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر ويكون الاستعمال غلطاً واضحاً.

وتفصيل ذلك: أنّ الخصوصية في الفعل الماضي هي أنّه وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المادة مقيداً بكونه قبل زمان التكلم، وهذه الدلالة موجودة في جميع موارد استعمالاته، سواء أكان الإسناد إلى نفس الزمن وما فوقه أم إلى الزماني، فقولنا: مضى الزمان، يدل على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق الزمن قبل زمن التكلم، وإن كان الزمان لا يقع في ضمن الزمان، وكذا قولنا: علم الله وأراد الله وما شاكل ذلك، يدل على أنّ المتكلم قاصد للإخبار عن تحقق المادة وتلبس الذات بها قبل زمن التكلم، وإن كان صدور الفعل ممّا هو فوق الزمان لا يقع في زمان، وكذلك إذا أُسند الفعل إلى الزماني كقولنا: قام زيد وضرب عمرو، فانّه يدل على قصد المتكلم الإخبار عن تحقق المبدأ وتلبّس الذات به قبل حال التكلم، فهذه الخصوصية موجودة في الفعل الماضي في جميع موارد استعمالاته من دون دلالة له على وقوع المبدأ في الزمان الماضي.

نعم، بين الإسناد إلى الزماني والإسناد إلى غيره فرق من ناحية أُخرى، وهي أنّ الاسناد إلى الزماني يدل بالالتزام على وقوع الحدث في الزمان الماضي. فهذه الدلالة وإن كانت موجودة إلّا أنّها غير مستندة إلى أخذ الزمان في الموضوع له، بل من جهة أنّ صدور الفعل من الزماني قبل حال التكلم يستلزم وقوعه في الزمان الماضي لا محالة.

وأمّا الخصوصية في الفعل المضارع، فهي أنّه وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المادة في زمن التكلم أو ما بعده، ولا يدل على وقوعها في الحال أو الاستقبال، كيف فانّ دلالته على ذلك في جميع موارد إسناده على حد سواء، فلا فرق بين إسناده إلى الزمن وما فوقه، كقولنا (يمضي الزمان) و(يريد الله) و(يعلم الله) وبين إسناده إلى الزماني، غاية الأمر إذا أُسند إلى الزماني يدل على وقوع المبدأ في الزمن الحال أو الاستقبال بالالتزام، من جهة أنّ الفاعل الزماني يقع فعله في الزمن لا محالة، وإلّا فالمضارع بوضعه لا يدل إلّا على تحقق المبدأ حال تحقق التكلم أو ما بعده من دون أن يدل على وقوعه في الزمان.

وقد تحصّل من ذلك أمران:

الأوّل: أنّ الأفعال جميعاً لا تدل على الزمان لا بنحو الجزئية ولا بنحو القيدية، لا بالدلالة المطابقية ولا بالدلالة الالتزامية. نعم، إنّها تدل عليه بالدلالة الالتزامية إذا كان الفاعل أمراً زمانياً، وهذه الدلالة غير مستندة إلى الوضع، بل هي مستندة إلى خصوصية الاسناد إلى الزماني، ولذا هذه الدلالة موجودة في الجمل الإسمية أيضاً إذا كان المسند إليه فيها زمانياً، فإذا قيل: زيد قائم، فهو يدل على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المبدأ وتلبس الذات به في الخارج بالمطابقة، وعلى وقوعه في أحد الأزمنة الثلاثة بالالتزام.

الثاني: أن كلاً من الفعل الماضي والمضارع يدل على خصوصية بها يمتاز

أحدهما عن الآخر، وتلك الخصوصية مأخوذة في المعنى على نحـو التـقـييد، فيكون معنى الفعل الماضي تحقق المادة مقيداً بكونه قبل زمـن التـلفظ بـنحو دخول التقيد وخروج القيد، ومعنى المضارع تحقق المادة مقيداً بكونه في زمن التكلم أو فيما بعده. هذا كلّه فيما إذا كان الفعل مطلقاً فيدل على تحـقق المـادة ونسبتها إلى الذات قبل زمن التكلم أو مقارناً معه أو متأخراً عنه. ولكن قد يقيد بالسبق واللحـوق أو التقارن بالاضافة إلى شيء آخر غير التكلم، إذن لا يكون الماضي ماضياً حقيقة والمستقبل مستقبلاً كذلك، وإنّما يكون ماضياً أو مستقبلاً بالاضافة إلى شيء آخر، كما في قولنا: جاءني زيد قبل سـنة وهـو يضرب غلامه، فاللحوق أو التقارن إنّما يلاحظ في هذا المـثال بـالقياس إلى شيء آخر وهو المجيء لا زمن التلفظ، و [قولنا:] يجيء زيد في شهر كذا وقد ضرب عمراً قبله بأيام، فالسبق هنا إنّما يلاحظ بالإضافة إلى شيء آخر وهو مجيء زيد، لا زمن التكلم.

وعلى الجملة: لا ريب في صحّة استعمال الماضي والمضارع في هذه الموارد في اللغة العربية وغيرها.

فقد ظهر: أنّ الملاك في صحّة اسـتعمال الماضي جامع السـبق، سواء كان بالإضافة إلى زمن التكلم أم كان بالإضافة إلى شيء آخر، وإن كان الظـاهر عند الإطلاق خصوص الأوّل، والملاك في صحّة استعمال المضارع جامع التقارن أو اللحوق، وإن كان الظاهر عند الاطـلاق خـصوص التـقارن أو اللـحوق بالإضافة إلى زمن التكلم.

الأمر الثالث: أنّ مواد المشتقات ومبادءها تنقسم إلى أقسام:

منها: ما يكون من قبيل الأفعال الخارجية كالقيام والقعود والركوع والسجود والتكلم والمشي وما شاكل ذلك، ويكون الانقضاء فيها برفع اليد عـن تـلك

الأفعال ولو آناً ما.

ومنها: ما يكون من قبيل الملكة والقوّة والاستعداد كما في المجتهد والمهندس والمفتاح والمكنسة وما شاكل ذلك، والانقضاء فيها لا يكون إلّا بزوال القوّة والملكة والاستعداد، فما دامت قوّة الاستنباط موجودة في المجتهد أو استعداد الفتح موجوداً في المفتاح مثلاً فالتلبّس فعلي وغير زائل. نعم، إذا زالت الملكة عن شخص مثلاً كان صدق عنوان المجتهد عليه حقيقة داخلاً في محل الكلام.

ومنها: ما يكون من قبيل الحرفة والصنعة كما في الخيّاط والبنّاء والبزّاز والحدّاد والنسّاج والتمّار ونحو ذلك، ويكون التلبّس بها بأخذ تلك المبادئ حرفة أو صنعة له، فالبنّاء مثلاً هو من اتّخذ البناء حرفة له، والانقضاء في مثل ذلك إنّما يكون بترك هذه الحرفة، فما دام لم يتركها ولم يعرض عنها فالتلبّس فعلي وإن لم يشتغل بالبناء فعلاً، ففعلية التلبّس بتلك المبادئ تدور مدار اتخاذها شغلاً وكسباً، وانتسابها إلى الذات، سواء كان ذلك الانتساب انتساباً حقيقياً كما في الخياط والنسّاج وما شاكلها، أم كان انتساباً تبعياً كما في البقّال والبزّاز والتامر واللابن والحدّاد وأمثالها، لأنّ موادها ومبادءها من أسماء الأعيان، ومن المعلوم أنّها غير قابلة للانتساب إلى الذات حقيقة، فلا محالة يكون انتسابها إليها بتبع اتخاذ الفعل المتعلق بها حرفة وشغلاً، فمن اتّخذ بيع التمر شغلاً له صار التمر مربوطاً به تبعاً، ومن اتّخذ بيع اللبن شغلاً صار اللبن مربوطاً به وهكذا.

ثمّ إنّ كون التلبّس بالمادة على نحو القوّة والاستعداد، قد يكون من جهة أنّ المادة موضوعة لذلك كما في الاجتهاد ونحوه، وقد يكون من جهة استفادة ذلك من الهيئة كما في المكنس والمفتاح، فانّ المادة فيهما وهي الفتح والكنس ظاهرة في الفعلية، لا في القابلية والاستعداد، ولكن الهيئة فيهما موضوعة لافادة تلبس

الذات بها شأناً واستعداداً، فالمفتاح والمكنس موضوعان لما من شأنه الفتح والكنس لا للمتلبس بالفتح أو الكنس فعلاً.

ومن هنا يصدق لفظ المفتاح حقيقة على كل ما فيه قابلية للفتح ولو لم يقع الفتح به خارجاً، فما دامت القابلية موجودة فالتلبّس فعلي، ويكون الانقضاء فيها بزوال القابلية عنه ولو بانكسار بعض أسنانه، فبناءً على القول بكون المشتق موضوعاً للمعنى الجامع بين الذات المنقضية عنه المبدأ والمتلبسة به فعلاً، يصدق عليه أنّه مفتاح على نحو الحقيقة. وعلى القول بكونه موضوعاً للمتلبس به فعلاً لا يصدق عليه إلّا مجازاً.

وممّا ذكرناه يستبين أنّ اختلاف المواد في المشتقات لا دخل له في محل البحث أصلاً، فانّ النزاع إنّما هو في وضع الهيئات للمشتقات، وأنّها موضوعة للمعنى الجامع أو للحصّة الخاصة منه، بلا نظر إلى وضع موادها، وأنّها ظاهرة في الفعلية أو في القابلية والملكة أو الحرفة والصنعة، ففي جميع ذلك يجري النزاع، غاية الأمر أنّ الانقضاء في كل مورد بحسبه. ومن هنا كان اختلاف المواد من هذه الناحية موجباً لاختلاف زمن التلبّس طولاً وقصراً كما عرفت.

وبذلك **يظهر** فساد ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] من خروج أسماء الآلة وأسماء المفعولين عن محل النزاع تبعاً لصاحب الفصول (قدس سره)[٢] بتقريب أنّ الهيئة في أسماء الآلة كما عرفت قد وضعت للدلالة على القابلية والاستعداد، وهذا الصدق حقيقي وإن لم يتلبس الذات بالمبدأ فعلاً. وأمّا أسماء المفعولين، فلأنّ الهيئة فيها وضعت لأن تدل على وقوع المبدأ على الذات، وهذا المعنى ممّا لا يعقل فيه الانقضاء، لأنّ ما وقع على الذات كيف يعقل انقضاؤه

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) الفصول: ٦٠.

عنها، ضرورة أنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، والمفروض أنّ الضرب قد وقع عليها، فدائماً يصدق أنّها ممّن وقع عليه الضرب، إذن لا يفرق في صدق المشتق بين حال التلبس والانقضاء، ففي كلا الحالين على نسق واحد بلا عناية في البين، بل لا يتصور فيه الانقضاء كما مرّ.

وجه الظهور: أنّ الهيئة في الآلة إذا دلّت على قابلية الذات للاتصاف بالمادة شأناً، فما دامت القابلية موجودة كان التلبّس فعلياً وإن لم تخرج المادة عن القابلية إلى الفعلية أصلاً، فالمفتاح يصدق على ما من شأنه الفتح وإن لم يتلبس به أبداً، وعليه فانقضاء التلبّس إنّما يكون بسقوطها عن القابلية، كما لو انكسر بعض أسنانه مثلاً، ومعه كان الصدق على نحو الحقيقة بناءً على الأعم، وعلى نحو المجاز بناءً على الوضع لخصوص المتلبس.

فما أفاده (قدس سره) مبتنٍ على الخلط بين شأنية الاتصاف بالمبدأ وفعليته به، وتخيّل أنّ المعتبر في التلبّس إنّما هو التلبّس بالفعل بالمبدأ.

وأمّا أسماء المفعولين، فلأن ما ذكره (قدس سره) في وجه خروجها عن محل النزاع عجيب، والوجه في ذلك: هو أنّه لو تمّ ما ذكره لجرى ذلك في أسماء الفاعلين أيضاً، فانّ الهيئة فيها موضوعة لأن تدل على صدور الفعل عن الفاعل، ومن المعلوم أنّه لا يتصور انقضاء الصدور عمّن صدر عنه الفعل خارجاً، لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، والمبدأ الواحد كالضرب مثلاً لا يتفاوت حاله بالإضافة إلى الفاعل أو المفعول، غاية الأمر أنّ قيامه بأحدهما قيام صدوري وبالآخر قيام وقوعي.

وحل ذلك: أنّ أسماء المفعولين كأسماء الفاعلين وضعت للمفاهيم الكلية، لما تقدّم منّا من أنّ الألفاظ وضعت بازاء المعاني التي هي قابلة للانطباق على ما في الخارج تارة، وعلى ما في الذهن أُخرى، لا بازاء الموجودات الخارجية،

لأنّها غير قابلة لأن تحضر في الأذهان، ومن هنا قد يكون للموضوع له مطابق في الخارج وقد لا يكون له مطابق فيه، فالمضروب مثلاً قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً، وهكذا الحال في سائر الألفاظ. فالنزاع هنا في أنّ اسم الفاعل أو اسم المفعول موضوع لمعنى لا ينطبق إلّا على خصوص المتلبس أو للأعم منه ومن المنقضي.

وعلى الجملة: لا نجد فرقاً بين اسم الفاعل والمفعول، فكما أنّ النزاع يجري في هيئة اسم الفاعل وأنّها وضعت لمفهوم كان مطابقه في الخارج فرداً واحداً وهو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، أو فردين أحدهما المتلبس والآخر المنقضي، فكذلك يجري في هيئة اسم المفعول وأنّها وضعت لمعنى كان مطابقه في الخارج فرداً واحداً أو فردين، مثلاً لو فرض أنّ زيداً كان عالماً بقيام عمرو ثمّ زال عنه العلم به، فكما أنّ النزاع جارٍ في صحّة إطلاق العالم على زيد وعدم صحّة إطلاقه إلّا مجازاً، فكذلك النزاع جارٍ في صحّة إطلاق المعلوم على قيام عمرو وعدم صحّة إطلاقه عليه إلّا على نحو المجاز، ضرورة أنّه لا فرق بين الهيئتين هنا أصلاً، فانّ المبدأ في كلتيهما واحد، والمفروض أنّ ذلك المبدأ قد زال، وبزواله كان إطلاق العالم على زيد وإطلاق المعلوم على قيام عمرو من الإطلاق على المنقضي عنه المبدأ لا محالة.

الأمر الرابع: أنّ المراد من (الحال) المأخوذ في عنوان المسألة ليس زمن النطق يقيناً، ضرورة عدم دلالة الأوصاف المشتقة عليه، ولا على غيره من الماضي أو المستقبل، لا بنحو الجزئية ولا بنحو القيدية، فحالها من هذه الجهة كحال أسماء الأجناس، فكما أنّها لا تدل على زمان خاص، فكذلك تلك. ومن هنا لا تجوّز في قولنا: زيد كان قائماً بالأمس أو زيد سيكون ضارباً ونحو ذلك، كما أنّه لا تجوّز في قولنا: زيد كان انساناً أو سيكون تراباً إلى غير ذلك،

فلو كان زمن النطق داخلاً في مفهومها لزم التجوّز في هذه الأمثلة لا محالة، وكذا لا دلالة فيها على أحد الأزمنة الثلاثة أيضاً، وذلك لأنّ تلك الأوصاف كما تستند إلى الزمانيات، كذلك تستند إلى نفس الزمان وإلى ما فوقه من المجردات، مع أنّه لا يعقل أن يكون للزمان زمان، وكذا للمجرّدات، والاسناد في الجميع على نسق واحد، ولو كان خصوص زمان أو أحد الأزمنة داخلاً في مفهومها لكان إسنادها إلى نفس الزمان وما فوقه محتاجاً إلى لحاظ عناية وتجريد.

نعم، إذا أُسندت إلى الزمانيات تدل على أنّ تلبس الذات بالمبدأ واقع في أحد الأزمنة، وهذا لا من جهة أنّ الزمان مأخوذ في مفهومها جزءاً أو قيداً، بل من جهة أنّ قيام الفعل بالفاعل الزماني لا يكون إلّا في الزمان، فوقوعه في أحد الأزمنة ممّا لا بدّ منه.

ومن هنا يظهر أنّ المراد من الحال ليس زمن النطق والتكلم ولا أحد الأزمنة الثلاثة، بل المراد منه فعلية تلبس الذات بالمبدأ، إذن مرجع النزاع إلى سعة المفاهيم الاشتقاقية وضيقها، بمعنى أنّ المشتقات هل هي موضوعة للمفاهيم التي مطابقها في الخارج خصوص الذات حال تلبسها بالمبدأ، أو الأعم من ذلك ومن حال الانقضاء، فبناءً على القول بالأعم كانت مفاهيمها قابلة للانطباق خارجاً على فردين: هما المتلبس فعلاً والمنقضي عنه المبدأ. وعلى القول بالأخص كانت مفاهيمها غير قابلة للانطباق إلّا على فرد واحد، وهو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً.

وأمّا ما يقال: من أنّ الظاهر من إطلاق المشتقات وحملها على شيء هو فعلية تلبس الذات بالمبدأ حين النطق والتكلم، فانّ الظاهر من قولنا: زيد قائم كونه كذلك بالفعل وفي زمان النطق، فلا معنى للنزاع في كون المشتق موضوعاً

للأعم أو للأخص، بعد التسالم على أنّ المرجع في تعيين مداليل الألفاظ ومفاهيمها هو فهم العرف، والمفروض أنّ المتفاهم عندهم من الإطلاق والحمل هو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً حين التكلم، فهو وإن كان صحيحاً بالاضافة إلى الاستظهار من الاطلاق، إلّا أنّه لا يستلزم بطلان النزاع في المقام، فانّ الظهور من جهة الإطلاق يختص بموارد الحمل وما بحكمه، ولا يعم جميع الموارد، كما إذا قيل: لا تكرم الفاسق أو لا تهن العالم ونحو ذلك، فيقع البحث في أنّ موضوع الحكم هو خصوص المتلبس بالمبدأ أو للأعم منه ومن المنقضي.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ المراد بالحال هو فعلية التلبّس بالمبدأ لا حال النطق، ولذا صحّ إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبّس وإن لم يكن ذلك زمان النطق.

الأمر الخامس: ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)(١) أنّه لا أصل في المقام ليعوّل عليه عند الشك في تعيين الموضوع له وأنّه المعنى الوسيع أو المعنى الضيّق، بعد عدم تمامية الأدلة على تعيين الوضع لأحدهما، بتقريب أنّ أصالة عدم ملاحظة الواضع الخصوصية في الموضوع له عند وضعه، معارضة بأصالة عدم ملاحظته العموم والإطلاق فيه، لأنّ المفاهيم في حد مفهوميتها متباينات، فإذا دار الأمر بين الوضع لمفهوم عام أو لمفهوم خاص، فكما يحتمل لحاظ الأوّل عند الوضع، فكذلك يحتمل لحاظ الثاني، وحيث إنّ كل واحد من اللحاظين حادث مسبوق بالعدم، فجريان الأصل في أحدهما معارض بجريانه في الآخر. هذا مضافاً إلى عدم جريانه في نفسه، لأنّ أصالة عدم لحاظ الخصوصية لا تثبت الوضع للأعم إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت، وكذا العكس.

وعليه فتنتهي النوبة إلى الأُصول الحكمية.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٥.

وذكر في الكفاية[١] أنّ هذه الأُصول تختلف باختلاف الموارد، فالموارد التي يشك فيها في حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذي أُخذ في الموضوع يرجع فيها إلى أصالة البراءة، كما إذا فرضنا أنّ زيداً كان عالماً ثمّ زال عنه العلم، وبعد ذلك ورد في الدليل: أكرم كل عالم، فشككنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعم. وأمّا الموارد التي يشك فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه وثبوته، فالمرجع فيها هو الاستصحاب، وذلك كما لو كان زيد عالماً وأمر المولى بوجوب إكرام كل عالم ثمّ بعد ذلك زال عنه العلم وأصبح جاهلاً، فلا محالة نشك في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعم، إذن نستصحب بقاءه.

لا يخفى أنّ ما أفاده (قدس سره) أوّلاً من أنّه لا أصل هنا ليعوّل عليه عند الشك في الوضع للمفهوم الوسيع أو الضيّق فهو صحيح، لما عرفت.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) ثانياً من أنّه لا مانع من الرجوع إلى الأصل الحكمي في المقام وهو أصالة البراءة في موارد الشك في الحدوث، والاستصحاب في موارد الشك في البقاء، فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنّه لا فرق بين موارد الشك في الحدوث وموارد الشك في البقاء، ففي كلا الموردين كان المرجع هو أصالة البراءة دون الاستصحاب.

أمّا في موارد الشك في حدوث التكليف فالأمر واضح.

وأمّا في موارد الشك في البقاء فبناءً على ما سلكناه في باب الاستصحاب[٢] من عدم جريانه في الشبهات الحكمية خلافاً للمشهور فالأمر أيضاً واضح،

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٥.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ٤٢.

فانّ الاستصحاب فيها دائماً معارض باستصحاب عدم سعة المجعول، وبالتعارض يتساقط الاستصحابان لا محالة.

وأمّا على المسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فالاستصحاب لا يجري في المقام أيضاً، وذلك لاختصاص جريانه بما إذا كان المفهوم فيه متعيناً ومعلوماً من حيث السعة والضيق، وكان الشك متمحضاً في سعة الحكم المجعول وضيقه، كما لو شككنا في بقاء حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فالمرجع فيه هو استصحاب بقاء الحرمة إلى أن تغتسل، أو لو شككنا في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، أو في بقاء نجاسة الماء المتمم كراً بناءً على نجاسة الماء القليل بالملاقاة، فالمرجع في جميع ذلك هو استصحاب بقاء الحكم، وبه يثبت سعته.

وأمّا فيما لا يتعين مفهوم اللفظ ومعناه، وهو المعبّر عنه بالشبهة المفهومية، فلا يجري الاستصحاب فيه، لا حكماً ولا موضوعاً.

أمّا الأوّل: فلما ذكرناه في بحث الإستصحاب[1] من اعتبار وحدة القضيّة المتيقنة مع المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً في جريان الاستصحاب، ضرورة انّه لا يصدق نقض اليقين بالشك مع اختلاف القضيتين موضوعاً أو محمولا، وحيث إن في موارد الشبهات المفهومية لم يحرز الاتحاد بين القضيتين لا يمكن التمسك بالاستصحاب الحكمي، فإذا شكّ في بقاء وجوب صلاة العصر أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس من جهة الشك في مفهوم المغرب وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة، فعلى الأوّل كان الموضوع وهو جزء النهار منتفياً، وعلى الثاني كان باقياً، وبما انّا لم نحرز

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٢٧١.

بقاء الموضوع فلم نحرز الاتحاد بين القضيتين، وبدونه لايمكن جريان الاستصحاب.

وأمّا الثاني: وهو استصحاب بقاء الموضوع فلعدم الشك في انقلاب حادث زماني ليحكم ببقاء المتيقن، إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردد مفهومه بين السعة والضيق ليس لنا شك في أمر خارجي، فان استتار القرص عن الأُفق حسّي معلوم لنا بالعيان، وذهاب الحمرة غير متحقق كذلك، فماذا يكون هو المستصحب.

وبعبارة واضحة: أنّ المعتبر في الاستصحاب أمران: اليقين السابق والشك اللّاحق مع اتحاد المتعلق فيهما، وهذا غير متحقق في الشبهات المفهومية، فان كلاً من الاستتار وعدم ذهاب الحمرة متيقن فلا شك، وإنّما الشك في بقاء الحكم، وفي وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيّق، وقد عرفت أنّ الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم غير جارٍ، لعدم إحراز بقاء الموضوع، وأمّا بالاضافة إلى وضع اللفظ فقد تقدّم أنّه لا أصل يكون مرجعاً في تعيين السعة أو الضيق. وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فانّ الشبهة فيه مفهومية، والموضوع له مردد بين خصوص المتلبس أو الأعم منه ومن المنقضي، فالاستصحاب لايجري في الحكم لعدم إحراز اتحاد القضيّة المتيقنة مع المشكوكة، وقد مرّ أنّ الاتحاد ممّا لابدّ منه في جريان الاستصحاب، مثلاً العالم بما له من المعنى موضوع للحكم، وحيث إنّه مردد بين أمرين: المتلبس بالمبدأ والأعم، فالتمسك باستصحاب بقاء الحكم غير ممكن للشك في بقاء موضوعه، وكذلك لايجري الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع، لعدم الشك في شيء خارجاً مع قطع النظر عن وضع المشتق وتردد مفهومه بين الأعم والأخص، وقد عرفت أنّ المعتبر في جريان الاستصحاب أمران: اليقين السابق والشك اللّاحق مع وحدة متعلقهما في الخارج، والشك في مقامنا غير موجود، فانّ تلبس زيد مثلاً بالمبدأ سابقاً وانقضاء المبدأ

عنه فعلاً كلاهما متيقن فلا شك في شيء، وإنّما الشك في وضع المشتق وبقاء الحكم، أمّا بالنسبة إلى وضع المشتق فقد عرفت أنّه لا أصل يرجع إليه في تعيين مفهوم اللفظ ووضعه سعة أو ضيقاً.

وتوهم جريان الأصل في بقاء الموضوع بوصف موضوعيته فانّه مشكوك فيه، مدفوع بأنّه عبارة أُخرى عن جريان الأصل في بقاء الحكم، وقد عرفت عدم جريانه فيه.

فالنتيجة: أنّ الاستصحاب في الشبهات المفهومية ساقط ولو قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيما إذا كان الشك في سعة المجعول وضيقه.

وقد أشار شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) في آخر بحث الاستصحاب[1] في مسألة اشتراط بقاء الموضوع فيه إلى هذا المعنى، وهو عدم جريان الاستصحاب في موارد الشبهات المفهومية.

فقد أصبحت النتيجة: أنّ المرجع في كلا الموردين هو أصل البراءة.

فما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من الفرق بين الموردين، وأنّ المرجع في المورد الثاني هو الاستصحاب دون البراءة غير صحيح.

نستنتج ممّا ذكرناه حول المشتق لحدّ الآن عدّة أُمور:

الأوّل: أنّ محل البحث لا يعم جميع المشتقات بل يخص بعضها ويعم بعض أصناف الجوامد، وهو ما كان مفهومه منتزعاً عن أمر خارج عن مقام ذاته.

الثاني: أنّ ملاك دخول شيء في محل البحث أن يكون واجداً لركيزتين:

١ ـ أن يكون قابلاً للحمل على الذات ولا يأبى عنه.

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٦٩١.

٢ ـ أن تبقى الذات بعد انقضاء المبدأ عنها، فإذا اجتمعت هاتان الركيزتان في شيء دخل في محل البحث، وإلّا فلا.

الثالث: أنّ محل النزاع هنا يتمحض في وضع هيئات المشتقات وسعة معانيها وضيقها، بلا نظر إلى موادها أصلاً، واختلافها لا يوجب الاختلاف في محل البحث كما تقدّم.

الرابع: أنّ الأفعال جميعاً لا تدل على الزمان حسب وضعها. نعم، إذا أُسندت إلى الزماني دلّت على وقوع الحدث في زمنٍ ما، إلّا أنّ هذه الدلالة خارجة عن مداليلها، ومستندة إلى خصوصية أُخرى كما سبق.

الخامس: أنّ نقاط الميز بين الأفعال بعد خروج الزمان عن مداليلها هي: أنّ الفعل الماضي يدل على تحقق الحدث قبل زمن التكلم، والمضارع يدل على تحقق الحدث في زمن التكلم أو ما بعده، والأمر يدل على الطلب حال التلفظ، فهذه النقاط هي النقاط الرئيسية للفرق بينها، وهي توجب تعنون كل واحد منها بعنوان خاص واسم مخصوص، وتمنع عن صحّة استعمال أحدها في موضع الآخر، وموجودة في جميع موارد استعمالاتها كما مرّ بيانه.

السادس: أنّ المراد من الحال المأخوذ في عنوان المسألة هو فعلية تلبس الذات بالمبدأ، لا زمان النطق، كما سبق من أنّ الزمان مطلقاً ـ سواء كان زمان النطق أم غيره ـ لم يؤخذ في مفاهيم المشتقات.

السابع: أنّه لا أصل موضوعي يرجع إليه عند الشك في وضع المشتق للأعم أو الأخص.

الثامن: أنّ الأصل الحكمي في المقام هو البراءة مطلقاً ولو كان للحكم حالة سابقة. هذا تمام الكلام في المقدّمات.

الأقوال في المسألة

قال المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) إنّ الأقوال في المسألة وإن كثرت، إلّا أنّها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين، لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال، وقد مرت الإشارة إلى أنّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده[١].

أقول: الصحيح كما أفاده (قدس سره) وذلك لما عرفت من أنّ مركز البحث والنزاع هنا في وضع هيئة المشتق وفي سعة معناه وضيقه واختلافه من كل من الناحيتين المزبورتين أجنبي عن المركز بالكلية.

ولشيخنا الأُستاذ (قدس سره)[٢] في المقام كلام وحاصله: هو أنّ النزاع في وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً أو للأعم منه مبتنٍ على البساطة والتركب في المفاهيم الاشتقاقية، فعلى القول بالتركب حيث إنّه قد أُخذ في مفهوم المشتق انتساب المبدأ إلى الذات، ويكفي في صدق الانتساب التلبّس في الجملة، فلا محالة يكون المشتق موضوعاً للأعم، وعلى القول بالبساطة فمفهوم المشتق ليس إلّا نفس المبدأ المأخوذ لا بشرط فهو ملازم لصدق نفس المبدأ، ومع انتفائه ينتفي العنوان الاشتقاقي لا محالة، ويكون حاله حينئذ حال الجوامد في أنّ المدار في صدق العنوان فعلية المبدأ، وإن كان بينهما فرق من جهة أُخرى، وهي أنّ شيئية الشيء حيث إنّها بصورته لا بمادته، فالمادة لا تتصف بالعنوان أصلاً، ولذا لا يصح استعمالها في المنقضي عنه وما لم يتلبس به بعد ولو مجازاً.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٥.

(٢) أجود التقريرات ١: ١١٠ وما بعدها.

وهذا بخلاف المشتقات، فانّ المتصف بالعناوين الاشتقاقية هي الذوات وهي باقية بعد الانقضاء وزوال التلبّس فيصحّ الاستعمال مجازاً، وحيث إنّ المختار عندنا القول ببساطة المفاهيم الاشتقاقية، فيتعين أنّ الحق هو وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، هذا.

ثمّ عدل (قدس سره) عن هذه الملازمة، أي استلزام القول بالتركب الوضع للأعم، واستلزام القول بالبساطة الوضع للأخص وقال: الحق هو وضع المشتق لخصوص المتلبس مطلقاً سواء قلنا بالبساطة أم بالتركب، وأفاد في وجه ذلك ما ملخّصه:

أمّا على البساطة، فلأنّ الركن الوطيد على هذا القول هو نفس المبدأ، غاية الأمر أنّه ملحوظ على نحو لا بشرط، ومعه لا يأبى عن الحمل على الذات ولا يكون مبايناً لها في الوجود الخارجي، فالصدق حينئذ متقوّم بالمبدأ وجوداً وعدماً، فإذا انعدم فلا محالة لا يصدق العنوان الاشتقاقي إلّا بالعناية، بل قال: إنّ العناوين الاشتقاقية من هذه الجهة أسوأ حالاً من العناوين الذاتية، فانّ العناوين الذاتية وإن كانت فعليتها بفعلية صورها والمادة غير متصفة بالعنوان أصلاً، إلّا أنّها موجودة قبل الاتصاف وبعده وحينه، ومن هنا يكون الاستعمال فيها قبل الاتصاف وبعد انقضائه غلطاً، لأنّ العلائق المذكورة في محلّها من الأول أو المشارفة أو علاقة ما كان كلّها مختصة بباب المشتقات. وهذا بخلاف العناوين الاشتقاقية، فانّها عين مبادئها، وهي بسيطة سواء كانت المبادئ من إحدى المقولات أم كانت من غيرها، وغير مركبة من صورة ومادة، فإذا انعدمت المبادئ تنعدم العناوين بالكلية، ولا يبقى منها شيء أبداً.

وتوهم: أنّه لابدّ على هذا أن لا يصح استعمال العنوان الاشتقاقي في المنقضي عنه وما لم يتلبس بعد ولو مجازاً بطريق أولى، لأنّه أسوأ حالاً من العنوان

الذاتي، والمفروض كما عرفت عدم جواز استعماله فيهما مطلقاً، مدفوع بأنّه وإن كان أسوأ حالاً منه، إلّا أنّ المتصف بالعناوين الاشتقاقية حين الاتصاف هي الذوات، وحيث إنّها موجودة قبل الاتصاف وبعده، فيصحّ الاستعمال بعلاقة الأول أو المشارفة أو علاقة ما كان، فبقاء الموصوف فيهما هو المصحح لجواز الاستعمال وإن لم يؤخذ في المعنى.

وهذا بخلاف العناوين الذاتية، فانّها كما عرفت عناوين لنفس الصور دون المادة، فالمادة لا تتصف بها في حال من الأحوال، مثلاً إنسانية الانسان بصورتها النوعية والمادة المشتركة لا تتصف بالانسانية أبداً، ولا يصدق عليها عنوانها، وتلك المادة وإن كانت موجودة قبل الاتصاف وبعده وحينه، إلّا أنّها لا تتصف بالانسانية في حال، ولذا لا يصحّ الاستعمال في المنقضي وما لم يتلبس بعد حتّى مجازاً، لعدم تحقق شيء من العلائق المزبورة.

فقد أصبحت النتيجة أنّ البراهين القائمة على البساطة تدل بالملازمة على وضع المشتق لخصوص المتلبس فعلاً، دون الأعم.

وأمّا على التركب، فلأنّ الذات المأخوذة في المفاهيم الاشتقاقية لا تكون مطلق الذات، بل خصوص ذات متلبسة بالمبدأ ومتصفة بصفة ما على أنحائها المختلفة من الجواهر والأعراض وغيرهما، ومن الواضح أنّه لا جامع بين الذات الواجدة لصفة ما والذات الفاقدة لها، فانّ مفهوم المشتق على القول بالتركب مركب من الذات والمبدأ وليس مركباً من المبدأ والنسبة الناقصة، ليكون المفهوم مركباً من مفهوم اسمي وحرفي، وإلّا لم يصح حمله على الذات أبداً، ولم يصح استعماله إلّا في ضمن تركيب كلامي، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لصحّة الحمل على الذات، وصحّة الاستعمال منفرداً، بل هو كما عرفت مركب من الذات والمبدأ، غاية الأمر أنّ المفهوم على هذا متضمن لمعنى حرفي كأسماء الاشارة

والضمائر ونحوهما، ومن هنا قلنا إنّه بناءً على التركب فالذات هي الركن الوطيد، ولكنها لم تؤخذ مطلقة، بل المأخوذ هو حصّة خاصة منها وهي الذات المتلبسة بالمبدأ والمتلونة بهذا اللون فعلاً، ولا يكون جامع بينها وبين الذات المنقضية عنها المبدأ، ليصدق عليهما صدق الطبيعي على أفراده والكلي على مصاديقه.

أو فقل: إنّ وضع المشتق للأعم يتوقف على تصوير جامع بين المنقضي والمتلبس في الواقع ومقام الثبوت، ولمّا لم يعقل وجود جامع بينهما ثبوتاً، فلا مجال لدعوى كون المشتق موضوعاً للأعم إثباتاً.

نعم، لو كان الزمان مأخوذاً في مدلول المشتق بأن يقال إنّه وضع للدلالة على المتلبس في زمنٍ ما، وهو صادق على المتلبس في الحال وفي الماضي وجامع بينهما، لأمكن أن يدعى بأنّه موضوع للجامع بين الفردين. ولكن قد تقدّم أنّ الزمان خارج عن مفهومه وغير مأخوذ فيه لا جزءاً ولا قيداً ولا خاصّاً ولا عامّاً، بل لو قلنا بأخذ النسبة الناقصة في مداليلها فهي لم توضع إلّا للمتلبس، وذلك لأنّ النسبة الناقصة هنا حالها حال سائر النسب التقييدية والاضافات، وهي لاتصدق إلّا في موارد التلبّس الفعلي، ومن الظاهر أنّه لا جامع بين النسبة في حال التلبّس والنسبة في حال الانقضاء، ليكون المشتق موضوعاً بازاء ذلك الجامع.

تلخّص على ضوء ما بيّناه: أنّ المشتق وضع للمتلبس بالمبدأ فعلاً على كلا القولين، ولا مجال حينئذ للنزاع في مقام الإثبات أبداً، فانّه متفرع على إمكان تصوير الجامع في مقام الثبوت، وقد عرفت عدم إمكانه.

وغير خفي أنّه يمكن تصوير الجامع على القول بالتركب بأحد الوجهين:

الأوّل: أن يقال إنّ الجامع بين المتلبس والمنقضي اتصاف الذات بالمبدأ في الجملة في مقابل الذات التي لم تتصف به بعد، فانّ الذات في الخارج على قسمين:

قسم منها لم يتلبس بالمبدأ بعد وهو خارج عن المقسم.

وقسم منها متصف به، ولكنّه اعم من أن يكون الاتصاف باقياً حين الجري والنسبة أم لم يكن باقياً، وهو جامع بين المتلبس والمنقضي، وصادق عليهما صدق الطبيعي على أفراده، فالموضوع له على القول بالأعم هو صرف وجود الاتصاف العاري عن أيّة خصوصية، كما هو شأن الجامع والمقسم في كل مورد، وهو كما ينطبق على الفرد المتلبس حقيقة، كذلك ينطبق على الفرد المنقضي، فان هذا المعنى موجود في كلا الفردين.

أو فقل: إنّ الجامع بينهما خروج المبدأ من العدم إلى الوجود، فانّ المبدأ كما خرج من العدم إلى الوجود في موارد التلبس، كذلك خرج في موارد الانقضاء، فصرف وجود المبدأ للذات من دون اعتبار امتداده وبقائه جامع بين الفردين، وخصوصية البقاء والانقضاء من خصوصيات الأفراد، وهما خارجتان عن المعنى الموضوع له.

الثاني: أنّا لو سلّمنا أنّ الجامع الحقيقي بين الفردين غير ممكن، إلّا أنّه يمكننا تصوير جامع انتزاعي بينهما وهو عنوان أحدهما، نظير ما ذكرناه في بحث الصحيح والأعم من تصوير الجامع الانتزاعي بين الأركان. ولا ملزم هنا لأن يكون الجامع ذاتياً، لعدم مقتضٍ له، إذ في مقام الوضع يكفي الجامع الانتزاعي، لأنّ الحاجة التي دعت إلى تصوير جامع هنا هي الوضع بازائه، وهو لا يستدعي أزيد من تصوير معنى ما، سواء كان المعنى من الماهيات الحقيقية أم من الماهيات الاعتبارية، أم من العناوين الانتزاعية. إذن للواضع في المقام أن يتصور المتلبس بالمبدأ فعلاً ويتصور المنقضي عنه المبدأ، ثمّ يتعهد على نفسه بأنّه متى ما قصد تفهيم أحدهما يجعل مبرزه هيئة ما من الهيئات الاشتقاقية على سبيل الوضع العام والموضوع له العام أو الخاص.

فالنتيجة: أنّ تصوير الجامع على القول بالأعم بأحد هذين الوجهين بمكان من الامكان.

وعلى هذا الضوء يظهر أنّ للنزاع في مقام الاثبات مجالاً واسعاً.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّه على البساطة لا يتصور الجامع بين المتلبس والمنقضي والواجد والفاقد، فالأمر كما أفاده لو كان مفهوم المشتق بعينه هو مفهوم المبدأ، وكان الفرق بينهما بالاعتبار واللحاظ ـ أي اعتباره لا بشرط وبشرط لا ـ إذ حينئذ كان الركن الوطيد هو المبدأ، فإذا زال زال العنوان الاشتقاقي لا محالة، إلّا أنّ هذا القول باطل، فان مفهوم المشتق كما سيأتي بيانه ليس بسيطاً، وعلى تقدير أنّه كان بسيطاً فلا يكون عين مفهوم المبدأ، بل هو مباين له، هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

وأمّا الكلام في مقام الاثبات، فلا ينبغي الشك في أنّ المشتق وضع للمتلبس بالمبدأ فعلاً، ويدل على ذلك اُمور:

الأوّل: أنّ المتبادر من المشتقات والمرتكز منها عند أذهان العرف والعقلاء خصوص المتلبس لا الأعم، وهذا المعنى وجداني لكل أهل لغة بالقياس إلى لغته، فهم يفهمون من المشتقات عند إطلاقاتها واستعمالاتها المتلبس بالمبدأ فعلاً، ولا تصدق عندهم إلّا مع فعلية التلبس والاتصاف، وصدقها على المنقضي عنه المبدأ وإن أمكن، إلّا أنّه خلاف المتفاهم عرفاً، فلا يصار إليه بلا قرينة. وهذا التبادر والارتكاز غير مختص بلغة دون اُخرى، لما ذكرناه غير مرّة أنّ الهيئات في جميع اللغات وضعت لمعنى واحد على اختلافها باختلاف اللغات، مثلاً هيئة ضارب في لغة العرب وضعت لعين المعنى الذي وضعت هيئة (زننده) في لغة الفرس له وهكذا. ومن هنا يفهم من تبادر عنده من كلمة (زننده) خصوص المتلبس أنّ كلمة ضارب أيضاً كذلك.

نعم، تختلف المواد باختلاف اللغات، فيختص التبادر فيها بأهل كل لغة، فلا يتبادر من لفظ العجمي للعربي شيء وبالعكس، نظراً إلى اختصاص الوضع بأهله، وهذا هو السر في رجوع أهل كل لغة في فهم معنى لغة اُخرى إلى أهلها وتبادره عنده، فالعجمي يرجع في فهم اللغة العربية إلى العرب، وهكذا بالعكس، وهذا بخلاف الهيئات، فانّها على اختلاف اللغات مشتركة في معنى واحد، فالهيئات الاشتقاقية بشتّى أنواعها وأشكالها وضعت لمعنى واحد وهو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً.

ثمّ إنّ هذا التبادر لا يختص بالجمل التامة، ليقال إنّ منشأه ظهور الحمل في التلبس الفعلي، بل إنّ حال هيئة المشتق حال هيئة المركبات التقييدية كالاضافة والتوصيف، فكما أنّ المتبادر عند أهل العرف من تلك المركبات فعلية النسبة والقيد، ولا تصدق خارجاً إلّا مع فعلية الاتصاف، فكذلك المتبادر عندهم من المشتقات ذلك. فهذا التبادر يكشف كشفاً قطعياً عن الوضع لخصوص المتلبس، لأنّه غير مستند إلى القرينة على الفرض، ولا إلى كثرة الاستعمال، ضرورة أنّ العرف حسب ارتكازهم يفهمون من المشتقات المتلبس من دون ملاحظة الكثرة وحصول الاُنس منها، فالنتيجة: دعوى أنّ هذا التبادر مستند إلى كثرة الاستعمال دون الوضع دعوى جزافية.

الثاني: صحّة سلب المشتق عمّن انقضى عنه المبدأ، فيقال زيد ليس بعالم بل هو جاهل، وهي أمارة أنّ المشتق مجاز فيه وإلّا لم يصحّ السلب عنه.

وقد يورد عليه: أنّ المراد من صحّة السلب إن كان صحّة السلب مطلقاً فغير صحيح، ضرورة صحّة حمل المشتق على المنقضي عنه المبدأ بمعناه الجامع. وإن كان مقيداً فغير مفيد، لأنّ علامة المجاز صحّة سلب المطلق دون المقيد.

ولا يخفى أنّ هذا صحيح فيما إذا تردد المفهوم العرفي للفظ بين السعة والضيق

ولم يعلم أنّه موضوع للمعنى الموسّع أو المضيق كلفظ العمى مثلاً لو تردد مفهومه عرفاً ودار بين أن يكون مطلق عدم الابصار ولو من جهة أنّه لا عين له كبعض أقسام الحيوانات، وبين خصوص عدم الابصار مع وجود عين له ومع شأنية الابصار، ولم يثبت أنّه موضوع للثاني، لم يمكن إثبات أنّه وضع للمعنى الثاني بصحّة السلب.

وذلك لأنّه إن أُريد بصحّة السلب صحّة سلب العمى عما لا عين له بالمعنى المطلق فهو غير صحيح، بداهة صحّة حمله عليه بهذا المعنى. وإن أُريد بها صحّة سلبه عنه بالمعنى الثاني ـ عدم الابصار مع شأنيته ـ فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا يثبت أنّ العمى لم يوضع للأعم، لأن سلب الأخص لا يلازم سلب الأعم، وقد ثبت في المنطق أنّ نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، فسلب الأوّل حيث إنّه أعم لا يستلزم سلب الثاني. إلّا أنّ ذلك لا يتم في محل كلامنا، وذلك لما تقدّم من أنّ المتبادر عرفاً من المشتق خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، وهو آية الحقيقة، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: إذا صحّ سلب المشتق بما له من المفهوم العرفي عن المنقضي عنه المبدأ، فهو كاشف عن عدم وضعه للجامع، وإلّا لم يصح سلبه عن مصداقه وفرده في حين من الأحيان، فإذا صحّ سلب المشتق بمفهومه العرفي عمّن انقضى عنه المبدأ، ثبت أنّه موضوع للمتلبس.

نعم، مع قطع النظر عن التبادر لا يمكن إثبات أنّ المشتق موضوع للمتلبس بصحّة سلبه عن المنقضي كما عرفت.

الثالث: لا ريب في تضاد مبادئ المشتقات عرفاً بما لها من المعاني الثابتة في الأذهان المرتكزة في النفوس، كالقيام والقعود، والحركة والسكون، والسواد والبياض والعلم والجهل وما شاكلها، ضرورة أنّ اثنين منها لا يجتمعان في الصدق في آن واحد، وعليه فطبعاً تكون العناوين الاشتقاقية المنتزعة عن

اتصاف الذات بها متضادة، ومن هنا يرى العرف التضاد بين عنوان العالم والجاهل، والأسود والأبيض، والمتحرك والساكن... وهكذا، وهو بنفسه يدل على أنّ المشتق موضوع للمتلبس دون الأعم، وإلّا لم يكن بينها مضادة عرفاً بما لها من المعاني، بل كان مخالفة، وأمكن صدق عنوانين منها معاً على الذات في زمن واحد فيما إذا كان التلبّس بأحدهما فعلياً وبالأخير منقضياً، فيجتمعان في الصدق في آنٍ واحد، فلا مضادة.

وبتعبير آخر: أنّ المشتق لو كان موضوعاً للأعم لم يلزم اجتماع الضدّين عند صدق عنوانين على الذات حقيقة، بل يصح أن يقال عرفاً: هذا أسود وأبيض، أو عالم وجاهل في آن واحد، مع أنّ الأمر ليس كذلك، ضرورة أنّ هذا من اجتماع الضدّين حقيقة، كما أنّ قولنا: هذا سواد وبياض، أو علم وجهل، كذلك.

نعم، لو كان الصدق مختلفاً في الزمان، بأن كان صدق أحدهما في زمان وضدّه الآخر في زمان آخر، أو لم يكن الإطلاق في كلا الحملين حقيقياً، بل كان في أحدهما بالحقيقة، وفي الآخر بالعناية فلا تضاد، إذ المعتبر في تحقق التضاد أو التناقض في أي مورد كان وحدة الزمان مع اعتبار بقية الوحدات، ومع الاختلاف فيه أو في غيره من الوحدات، أو لم يكن الإطلاق في كليهما على نحو الحقيقة، ينتفي التضاد.

فالنتيجة: أنّ ارتكاز التضاد بين العناوين بما لها من المعاني قرينة عرفية على الوضع للمتلبس.

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرناه من الأدلة على الوضع لخصوص المتلبس لا يختص بهيئة دون أُخرى، وبلغة دون ثانية، بل يجري في الجميع، ولا أثر لاختلاف المبادئ في ذلك، كما أنّه لا أثر لاختلاف الطوارئ والحالات، وهذا واضح.

وعليه فما ذكره القوم من التفصيلات باعتبار اختلاف الطوارئ والحالات

تارة، وباعتبار اختلاف المبادئ تارة أُخرى، لا يرجع إلى معنىً محصل.

فقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لا مناص من الالتزام بوضع المشتق لخصوص المتلبس.

وممّا يؤيد ما ذكرناه من الإختصاص: أنّ الفقهاء (رضوان الله عليهم) لم يلتزموا بترتيب الآثار في موارد الانقضاء، ومن هنا لم يحكموا بوجوب الانفاق على الزوجة بعد انقضاء الزوجية عنها بطلاق أو نحوه، وكذا بجواز النظر إليها.

أدلّة القول بالأعم

وقد استدلّ على القول بالأعم بأنّ استعمال المشتق في موارد الانقضاء أكثر من استعماله في موارد التلبس، فيقال: هذا قاتل زيد وذاك مضروب عمرو... وهكذا. فلو كان المشتق موضوعاً للمتلبس لزمه أن تكون هذه الاستعمالات وما شاكلها استعمالات مجازية، وهذه بعيدة في نفسها. مع أنّها تنافي حكمة الوضع التي دعت إلى وضع الألفاظ لغرض التفهيم، فانّ الاستعمال في موارد الانقضاء إذا كان أكثر، فالحاجة تدعو إلى الوضع بازاء الجامع دون خصوص المتلبس.

ويردّه أوّلاً: أنّ ذلك مجرد استبعاد، ولا مانع من أن يكون استعمال اللفظ في المعنى المجازي أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي مع القرينة، ولا محذور في ذلك أبداً، كيف فان باب المجاز أوسع وأبلغ من الاستعمال في المعنى الحقيقي، ومن هنا تستعمل التشبيه والكناية والاستعارة والمبالغة التي هي من أقسام المجاز في كلمات الفصحاء والبلغاء أكثر من استعمالها في كلمات غيرهم، والسر في كثرة الاستعمال في المعاني المجازية أنّ استعمال اللفظ في المعنى المناسب للمعنى الموضوع له حيث إنّه يجوز بأدنى مناسبة فلا محالة يتكثر بتكثر المناسبات على

حسب اختلاف الموارد ومقتضياتها، ومن ثمّ لا يكون لذلك ضابط كلّي، فقد يكون الاستعمال في المعنى المجازي أكثر من الاستعمال في المعنى الحقيقي، وقد يكون بالعكس، وقد يكون لمعنى واحد حقيقي معانٍ متعددة مجازية، بل ربّما تزداد المعاني المجازية بمرور الزمن.

وثانياً: أنّ استعمال المشتق في موارد الانقضاء وإن كان كثيراً ولا شبهة فيه، إلّا أنّه لم يعلم أنّ هذه الاستعمالات بلحاظ حال الانقضاء، بل الظاهر أنّها كانت بلحاظ حال التلبس، ولا إشكال في أنّ هذه الاستعمالات على هذا حقيقة، فانّها استعمالات في المتلبس واقعاً، فاطلاق (ضارب عمرو) على زيد باعتبار زمان تلبسه به لا باعتبار اتصافه به فعلاً... وهكذا. إذن فلا صغرى للكبرى المذكورة، وهي أنّ كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا تلائم حكمة الوضع، فانّه لا مجاز على هذا ليكون الاستعمال فيه أكثر.

والنتيجة: أنّ الاستعمالات التي جاءت في كلمات الفصحاء في موارد الانقضاء ليس شيء منها بلحاظ حال الانقضاء، بل إنّ جميعها بلحاظ حال التلبّس فتكون حقيقة لا مجازاً.

ثمّ إنّ استعمال المشتق في المنقضي بلحاظ حال الانقضاء وإن كان محتملاً في القضايا الخارجية في الجملة، إلّا أنّه في القضايا الحقيقية غير محتمل، فانّ الاستعمال فيها دائماً في المتلبس دون المنقضي، بل لا يعقل فيها حال الانقضاء، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَائَةَ جَلْدَةٍ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[2] فانّ المقصود منهما أنّ

---

(١) النور ٢٤: ٢.

(٢) المائدة ٥: ٣٨.

كل شخص فرض متلبساً بالزنا أو السرقة فهو محكوم عليه بجلده أو بـقطع يده، فالمشتق في كلتا الآيتين استعمل في المتلبس، وهو تمام الموضوع للحكم المذكور فيهما، وقد ذكرناه غير مرّة أنّ الموضوع في القضايا الحقيقية لابدّ من أخذه مفروض الوجود في الخارج، ومن هنا ترجع كل قضية حقيقية إلى قضيّة شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، فالموضوع في الآيتين كل إنسان فرض متلبساً بالزنا أو السرقة في الخارج، فعنوان الزاني أو السارق مستعمل في من تلبس بالمبدأ، غاية ما في الباب أنّ زمان القطع والجلد متأخر في الخارج عن زمن التلبّس بأحد المبدأين المزبورين، فـانّهما يـتوقفان عـلى ثبوت التلبّس بأحدهما عند الحاكم بأحد الطرق المعتبرة كالبيّنة أو نحوها.

فقد تحصّل: أنّ الاستعمال في المنقضي في القضايا الحقيقية غير معقول، بل يكون الاستعمال دائماً في المتلبس.

وعلى هذا الضوء يظهر فساد ما ذكره بعضهم من أنّ المشتق في الآيتين وما شاكلهما استعمل في من انقضى عنه المبدأ، وفي ذلك دلالة على أنّ المشتق وضع للأعم، كما أنّه يظهر بذلك أنّه لا وجه لما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] في مقام الجواب عن هذا الاستدلال من أنّ الاستعمال فيهما بلحاظ حال التلبّس دون الانقضاء، وذلك لما عرفت من أنّ حالة الانقضاء في أمثال المقام لاتتصوّر، ليكون الاستعمال بلحاظ حال التبس دونها، وهذا نظير قولك: الجنب أو الحائض يجب عليهما الغسل، فانّ المراد بالجنب أو الحائض هو كل إنسان فرض متلبساً بالجنابة أو الحيض خارجاً فهو محكوم عليه بالغسـل، فعنوان الجنب أو الحائض قد استعمل في من تلبس بالمبدأ ولا يتصور فيه الانقضاء، غاية الأمر أنّ الامتثال يقع متأخراً عن زمان الوجوب كما كان هو الحال في

---

(١) كفاية الأُصول: ٥٠.

الآيتين.

فالنتيجة قد أصبحت أنّه لا وجه للاستدلال على الوضع للأعم بـالآيتين المزبورتين.

وقد استدلّ ثانياً على القول بالأعم بما استدلّ الإمام (عليه السلام) بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّالِمِينَ﴾[1] على عدم لياقة من عبد الأصنام للخلافة ولو بعد دخوله في الإسلام[2]، وتقريب الإستدلال به أنّ المشتق لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس لم يتم استدلال الإمام (عليه السلام) بالآية المـباركة عـلى عدم لياقة الخلفاء الثلاثة للخلافة الإلٰهية، لأنّهم في زمن دعـواهـم لـمنصب الخلافة كانوا متشرّفين بقبول الاسلام، وغير متلبسين بالظلم وعبادة الوثـن ظاهراً، وإنّما كان تلبسهم به قـبل التـشرف بـالاسلام وفي زمـن الجـاهلية، فالاستدلال بالآية لا يتم إلّا على القول بالوضع للأعم، ليصدق عليهم عنوان الظالم فعلاً فيندرجوا تحت الآية.

ولا يخفى أنّ النزاع كما عرفت لا يتأتى في الآية المباركة، فانّها من القـضايا الحقيقية التي اُخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، فانّ فعلية الحكم فيها تابعة لفعلية موضوعه، ولا يعقل تخلف الحكم عنه، فانّه كتخلف المعلول عن علّته التامة.

نعم، يجري النزاع في القضايا الخارجية التي يكون الموضوع فيها أمراً موجوداً خارجياً، فانّه يمكن أن يؤخذ الحكم فيها باعتبار خصوص المتلبس، أو الأعم

---

(١) البقرة ٢: ١٢٤.

(٢) البرهان في تفسير القرآن ١: ٣٢١.

منه ومن المنقضي عنه المبدأ، فالترديد في استعمال المشتق في المتلبس أو الأعم إنّما يتأتى في القضايا الخارجية دون القضايا الحقيقية، مثلاً عنوان العالم في قولنا: يجب إكرام العالم، يستعمل في من تلبس بالمبدأ أبداً، سواء تحقق التلبّس في الخارج أم لم يتحقق، فانّه قد فرض فيه وجود شخص متلبس بالعلم وحكم بوجوب إكرامه ولا نعقل الانقضاء فيه ليتنازع في عموم الوضع له.

وعلى هذا الضوء يظهر أنّ استدلال الإمام (عليه السلام) بالآية المباركة على عدم لياقة عبدة الأوثان للخلافة غير مبتن على كون المشتق موضوعاً للأعم، ليصدق على من انقضى عنه المبدأ حقيقة، بل هو مبتن على نزاع آخر أجنبي عن نزاع المشتق، وهو أنّ العناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام ومتعلقاتها في القضايا الحقيقية هل تدور الأحكام مدارها حدوثاً وبقاءً، أم تدور مدار حدوثها فقط؟

والصحيح أنّ الأحكام المترتبة على تلك العناوين تختلف حسب اختلاف الموارد ومقتضياتها، ففي غالب الموارد تدور مدارها حدوثاً وبقاءً، وهذا هو المتفاهم منها عرفاً، فإذا ورد النهي عن الصلاة خلف الفاسق، يفهم منه عرفاً أنّ عدم جواز الاقتداء به يدور مدار فسقه حدوثاً وبقاءً، فلو انتفى عنه الفسق فلا محالة ينتفي الحكم المترتب عليه أيضاً.

وفي بعض الموارد لا يدور بقاء الحكم مدار بقاء عنوان موضوعه، بل يبقى بعد زوال العنوان أيضاً، فالعنوان وإن كان دخيلاً في حدوث الحكم إلّا أنّه لا دخل له في بقائه ـ ويعبّر عنه بأنّ حدوثه علّة محدثة ومبقية ـ وهذا كما في آيتي الزنا والسرقة، فان وجوب القطع والجلدة يحدثان عند حدوث التلبّس بهذين المبدأين، ولكنهما لا يدوران مدار بقاء العنوان أصلاً، ولا دخل لهذا بوضع المشتق للأعم أو للأخص.

وبتعبير واضح: أنّ العناوين التي تؤخذ في القضايا على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: أن تلاحظ معرّفة إلى الأفراد ومشيرة إليها من دون كونها دخيلة في الحكم أصلاً، وهذا يتفق في القضايا الخارجية، فانّ العناوين التي تؤخذ فيها قد تلاحظ معرفة إلى الأفراد، فيقال: صلّ خلف ابن زيد، فعنوان ابن زيد قد أُخذ معرّفاً إلى ما هو الموضوع في الواقع بلا دخل له في الحكم.

الثاني: تلاحظ دخيلة في الحكم، بمعنى أنّ الحكم يدور مدارها حدوثاً وبقاءً، وهذا هو الظاهر عرفاً من العناوين المأخوذة في القضايا الحقيقية، فقوله عزّ من قائل ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[١] ظاهر في أنّ وجوب السؤال يدور مدار صدق هذا العنوان وجوداً وعدماً.

الثالث: تلاحظ دخيلة في الحكم حدوثاً لا بقاءً، بمعنى أنّ بقاء الحكم لا يدور مدار بقاء العنوان، فيكون حدوث العنوان علّة محدثة ومبقية معاً، فعناوين القضايا الحقيقية لا تخلو عن القسمين الأخيرين وإن كان القسم الأوّل منها هو الغالب والكثير فيها، ومن ثمّ لم نجد لحدّ الآن مورداً يكون العنوان في القضيّة الحقيقية لوحظ معرّفاً إلى ما هو الموضوع في الواقع بلا دخل له في الحكم.

وعلى ضوء معرفة هذا يقع الكلام في أنّ عنوان الظالم المأخوذ في موضوع الآية المباركة هل لوحظ دخيلاً في الحكم على النحو الأوّل أو على النحو الثاني؟ فالاستدلال بالآية الكريمة على عدم لياقة عبدة الأصنام للخلافة إلى الأبد مبتن على أن يكون دخله على النحو الثاني دون الأوّل.

---

(١) الأنبياء ٢١: ٧.

ولا يخفى أنّ الارتكاز الناشئ من مناسبة الحكم والموضوع يستدعي أنّ التلبّس بهذا العنوان آناً ما كافٍ لعدم نيل العهد والخلافة أبداً.

والوجه فيه: أنّ جبّلة الناس على أنّ المتقمص لمنصب الخلافة والإمامة التي هي أعظم منصب إلٰهي بعد الرسالة، لابدّ أن يكون مثالاً سامياً للمجتمع في سيرته وأخلاقه، ومعرّاً عن أيّة منقصة خَلقية وخُلقية، وقدوة للناس وقائداً مثالياً لهم، فلو أنّ أحداً اعتاد شرب الخمر والزنا أو اللواط في زمان ثمّ ترك وتاب، وبعد ذلك ادّعى منصب الخلافة من الله تعالى لم تقبل دعواه، لأجل أنّ الناس لا يرونه قابلاً لأن يتصدى هذا المنصب الإلٰهي، بل يعتقدون أنّ الله تعالى لا يجعله خليفة لهم، فانّ الخليفة هو ممثّل من قبله تعالى، والممثّل من قبله لابدّ أن يكون مثالاً روحياً للبشر، ومربياً لهم في سيرته وداعياً إلى الله تعالى بأخلاقه وأعماله، ليكون أثره أثراً طيباً وسامياً في النفوس. وهذا كنبينا محمّد (صلّى الله عليه وآله) وأوصيائه الأطيبين (عليهم السلام) وليس معنى هذا اعتبار العصمة قبل الخلافة، ليقال إنّها لا تعتبر قبلها، بل من جهة أنّ الخلافة لعلوّ شأنها وجلالة قدرها ومكانتها لابدّ أن يكون المتصدي لها مثالاً أعلى للمجتمع الإنساني، في علوّ الشأن وجلالة القدر والمكانة، فمن عبد الوثن في زمن معتد به كيف يكون أهلاً لذلك، وكيف يجعله الله تعالى ممثّلاً وهادياً للاُمّة، والحال أنّه كغيره من أفراد الاُمّة، ولا امتياز له عن البقية في شيء. وهذا ممّا تستدعيه مناسبة الحكم والموضوع.

ويؤكده أمران آخران أيضاً:

الأوّل: نفس إطلاق الحكم في الآية المباركة، فانّ الإتيان بصيغة المضارع وهي كلمة ﴿لَا يَنَالُ﴾ بلا تقييدها بوقت خاص، يدل على عدم اختصاص الحكم بزمن دون زمن، وأنّه ثابت أبداً لمن تلبس بالظلم ولو آناً ما.

الثاني: قد ورد في عدّة من الروايات[1] النهي عن الصلاة خلف المحدود والمجذوم والأبرص وولد الزنا والأعرابي، فتدل على أنّ المتلبس بأحد هـذه العـناوين لايليق أن يتصدى هذا المنصب الكبير، لعدم المناسبة بينهما. وبالأولوية القطعية تدل على أنّ المتلبس بالظلم وعبادة الوثن أولى بعدم اللياقة للجلوس على كرسي الخلافة، لعلو المنصب وعظم المعصية، بل إنّ المحدود بالحد الشرعي في زمان ما لا يليق للمنصب المزبور إلى الأبد وإن تاب بعد ذلك وصار من الأتقياء الخيار.

فقد أصبحت نتيجة ما ذكرناه حول الآية المباركة: أنّ الاستدلال بها على عدم لياقة عبدة الأوثان للخلافة أبداً لا يبتني على النزاع في وضع المشتق للأعم أو للمتلبس بالمبدأ.

بل ومن مطاوي ما ذكرناه يستبين أنّه لا تترتب ثمرة على النزاع في وضع المشتق أصلاً، بيان ذلك: أنّ الظاهر من العناوين الاشتقاقية المأخوذة في موضوعات الأحكام أو متعلقاتها بنحو القضايا الحقيقية، هو أنّ فعلية الأحكام تدور مدار فعليتها حدوثاً وبقاءً، وبزوالها تزول لا محالة. وإن قلنا بأنّ المشـتق موضوع للأعم، فمن هذه الجهة لا فرق بينها وبين العناوين الذاتية.

نعم، قد ثبت في بعض الموارد بمناسبة داخلية أو خارجية أنّ حدوث العنوان

---

(١) منها: حسنة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): لايصلين أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود وولد الزنا، والأعرابي لايؤمّ المهاجرين» [الوسائل ٨: ٣٢٥/ أبواب صلاة الجماعة ب ١٥ ح ٦].

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) «أنّه قال: خمسة لا يؤمّون الناس ولا يصلّون بهم صلاة فريضة في جماعة: الأبرص والمجذوم وولد الزنا والأعرابي حتّى يهاجر، والمحدود» [الوسائل ٨: ٣٢٤/ أبواب صلاة الجماعة ب ١٥ ح ٣]، وما شاكلها من الروايات.

علّة محدثة ومبقية معاً كما تقدّم.

وكيف ما كان، فلا أثر للقول بأنّ المشتق وضع للأعم أو للأخص، إذ على كلا التقديرين كانت الأحكام في فعليتها تابعة لفعلية العناوين المأخوذة في موضوعاتها، وبانقضائها وزوال التلبّس عنها تنقضي بتاتاً.

ومن هنا لم يلتزم الفقهاء بترتب أحكام الحائض والنفساء والمستحاضة والزوجة وما شاكلها بعد انقضاء المبدأ عنها، حتّى على القول بكون المشتق موضوعاً للأعم، بل لم يحتمل ابتناء هذه المسائل وما شابهها على النزاع في مسألة المشتق، فتصبح المسألة بلا ثمرة مهمّة.

وما نسبه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] إلى الفخر الرازي غير صحيح، من أنّه اعترف بدلالة الآية الشريفة على عدم لياقة الخلفاء الثلاثة للخلافة الإلهٰية أبداً، لأنّهم كانوا عابدين للوثن في زمان معتد به، وفي ذلك الزمان شملهم قوله تعالى: ﴿لَايَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ فدلّت على عدم اللياقة إلى الأبد[٢].

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٢١.

(٢) وإليك نص كلامه:

المسألة الرابعة: الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح في إمامة أبي بكر وعمر من ثلاثة أوجه:

الأوّل: أنّ أبا بكر وعمر كانا كافرين، فقد كانا حال كفرهما ظالمين، فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحالة أنّهما لا ينالان عهد الإمامة البتّة، وإذا صدق عليهما في ذلك الوقت أنّهما لا ينالان عهد الإمامة البتّة ولا في شيء من الأوقات، ثبت أنّهما لا يصلحان للإمامة.

الثاني: أنّ مَن كان مذنباً في الباطن كان من الظالمين، فإذن ما لم يعرف أنّ أبا بكر

←

....

← وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً وجب أن لا يحكم بإمامتها، وذلك إنّما يثبت في حق من تثبت عصمته، ولمّا لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق إمامتها البتّة.

الثالث: قالوا كانا مشركين، وكل مشرك ظالم، والظالم لا يناله عهد الإمامة فيلزم أن لا ينالها عهد الإمامة، أمّا أنّهما كانا مشركين فبالاتفاق، وأمّا أنّ المشرك ظالم فلقوله تعالى ﴿إنّ الشِّرك لَظُلم عظِيم﴾ وأمّا أنّ الظالم لا يناله عهد الإمامة فبهذه الآية.

لا يقال: إنّهما كانا ظالمين حال كفرهما، فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم.

لأنّا نقول: الظالم من وجد منه الظلم، وقولنا وجد منه الظلم أعم من قولنا وجد منه الظلم في الماضي أو في الحال، بدليل أنّ هذا المفهوم يمكن تقسيمه إلى هذين القسمين، ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين، وما كان مشتركاً بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء أحد القسمين، فلا يلزم من نفي كونه ظالماً في الحال نفي كونه ظالماً.

والذي يدل عليه نظراً إلى الدلائل الشرعية: أنّ النائم يسمى مؤمناً، والإيمان هو التصديق، والتصديق غير حاصل حال كونه نائماً، فدلّ على أنّه يسمى مؤمناً لأنّ الإيمان كان حاصلاً قبل، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ظالماً لظلم وجد من قبل.

وأجاب عنه بقوله: كل ما ذكرتموه معارض بما أنّه لو حلف لا يسلّم على كافر فسلّم على إنسان مؤمن في الحال إلّا أنّه كان كافراً قبل بسنين متطاولة، فانّه لا يحنث، فدلّ على ما قلناه ولأنّ التائب عن الكفر لا يسمّى كافراً، والتائب عن المعصية لا يسمّى عاصياً، انتهى كلامه، تفسير الرازي ٤: ٤٥ ـ ٤٦.

وغير خفي: أنّ ما ذكره من الجواب عن دلالة الآية أجنبي عنها بالكلية، بل هما في ←

ونستنتج ممّا ذكرناه حول القولين في وضع المشتق عدّة أُمور:

الأوّل: أنّ الوضع للمتلبس أو الأعم غير مبتنٍ على القول بالبساطة والتركيب في المفاهيم الاشتقاقية.

الثاني: أنّ تصوير الجامع على كلا القولين: البساطة والتركيب ممكن بأحد الوجهين المتقدمين.

الثالث: أنّ المشتق موضوع للمتلبس دون الأعم، وذلك بوجوه: ١ ـ التبادر. ٢ ـ صحّة السلب بالتقريب المتقدم. ٣ ـ ارتكاز التضاد بين المشتقين المتضادين في المبدأ.

الرابع: أنّ قوله عزّ من قائل: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ دلّ على عدم لياقة عبدة الأوثان للخلافة الإلٰهية أبداً.

← طرفي النقيض، وذلك لأنّ دلالة الآية المباركة على الحكم المذكور مبنية على وجوه ثلاثة:

الأوّل: مناسبة الحكم والموضوع، فانّها تقتضي بقاء الحكم أبداً.

الثاني: الاتيان بصيغة المضارع وهي كلمة «لا ينال» وعدم توقيتها بوقت خاص، فهي على هذا تدل على بقاء الحكم واستمرارها حتّى بعد زوال التلبس.

الثالث: ما ورد من نظائره في الشريعة المقدسة، فانّه يدل على أنّ بقاء هذا الحكم في الآية المباركة وعدم زواله بزوال المبدأ أولى. ومن الواضح أنّ شيئاً من هذه الوجوه الثلاثة لا تجري فيما ذكره من الجواب، بل المتفاهم العرفي كما عرفت من الأمثلة التي ذكرها هو أنّ الحكم يدور مدار العنوان حدوثاً وبقاءً على عكس المتفاهم من الآية الكريمة.

على أنّ النذر تابع لقصد الناذر في الكيفية والكمّية، وأجنبي عن دلالة اللفظ وظهوره في شيء.

الخامس: أنّه لا ثمرة تترتب على النزاع في وضع المشتق.

هل المشتق بسيط أم مركّب؟

إنّ المفاهيم الاشتقاقية هل هي بسيطة أو أنّها مركبة؟ قولان في المسألة:

المشهور بين المتأخرين هو بساطتها، منهم السيِّد الشريف[١] والمحقق الدواني[٢] (قدس سره) وخالف فيه جماعة، منهم صاحب شرح المطالع[٣] فذهب إلى التركيب، حيث قال في مقام تعريف الفكر: بأنّه ترتيب أُمور معلومة لتحصيل أمر مجهول.

وأورد عليه: بأنّه يصح تعريف الشيء بالخاصّة وبالفصل وحده، ولا يجب أن يكون التعريف دوماً بالحد أو بالرسم التام، بل كما يمكن أن يكون به يمكن أن يكون بالحد أو الرسم الناقص، فيقال: الإنسان ضاحك أو ناطق، وعليه فلايكون تعريف الفكر بهذا تعريفاً جامعاً لخروج تعريف الشيء بالحد أو الرسم الناقص عنه، لعدم ترتيب أُمور معلومة فيه، بل التعريف حينئذ بأمر واحد.

وأجاب عنه: بأنّ الخاصة أو الفصل وإن كانت في بداية الأمر وبالنظر السطحي أمراً واحداً، إلّا أنّها في الواقع وبالنظر الدقي تنحل إلى أمرين: ذاتٍ ومبدأ، فالناطق ينحل إلى ذاتٍ ونطق، وكذا الضاحك، فلا يكون هنا ترتيب أمرٍ واحد، بل ترتيب أُمور معلومة عند النفس لتحصيل شيء مجهول.

وأشكل عليه المحقق الشريف في الهامش: بأنّه لايمكن أخذ الشيء في مفهوم المشتق، وذلك لأنّ المأخوذ فيه إن كان مفهوم الشيء فيلزم دخول العرض العام في الفصل وهو محال، وإن كان مصداقه فيلزم انقلاب القضيّة الممكنة إلى

---

(١)، (٢)، (٣) شرح المطالع: ١١.

الضرورية، مثلاً جملة الانسـان ضاحك قضيّة ممكنة، فإذا انحلت إلى قـولنا: الإنسان انسان له الضحك، صارت قضيّة ضرورية، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري وهو خلف.

ومن مجموع ذلك يسـتبين أنّ مركز النزاع هو البساطة والتركـيب بحسب التحليل والواقع، لا بحسب الإدراك والتصور، وذلك لأنّ البساطة الإدراكـية تجتمع مع تركب المفهوم حقيقةً، ضرورة أنّ المتفاهم في مرحلة التصور من كل لفظ مفرد عند الاطلاق معنىً بسيط، سواء أكان في الواقع أيضاً بسيطاً، أم كان مركباً، وهذا بلا فرق بين المشـتقات وغيرها من الألفاظ. إذن لا مـعنى لأن يجعل مركز البحث البساطة والتركيب بحسب التصور والادراك، ومن هنا سلّم شارح المطالع البساطة اللحاظية، إلّا أنّه قال: بحسب التحليل ينحل إلى شيئين: ذاتٍ متصفةٍ بالمبدأ.

وممّا يؤكّد ذلك: تصدّي المحقق الشريف لاقامة البرهان على البساطة: بأنّ الالتزام بالتركيب يستلزم أحد المحذورين المتقدمين، وظاهر أنّ إثبات البساطة اللحاظية لايحتاج إلى مؤونة استدلال واقامة برهان، فانّ المرجع الوحيد لاثباتها فهم أهل العرف أو اللغة، ولا إشكال في أنّهم يفهمون من المشتق معنىً واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفردة ذلك.

ومن الغريب ما صدر عن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) حيث قال ما لفظه هذا: ارشاد، لايخفى أنّ معنى البساطة ـ بحسب المفهوم ـ وحدته إدراكاً وتصوراً بحيث لايتصور عند تصوره إلّا شيء واحد لا شيئان، وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الحجر والشجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطة مفهومها. وبالجملة لا ينثلم بالانحلال إلى الاثنينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهـوم كما لا يخـفى، وإلى ذلك يـرجـع

الاجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمل يحلّل النوع ويفصّله إلى جنس وفصل بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً، وشيئاً فارداً تصوراً، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق[1].

وجه الغرابة: هو ما عرفت من أنّ ما يصلح لأن يكون مورد البحث والنزاع هو البساطة والتركيب بحسب التحليل العقلي، لا بحسب الإدراك والتصور، ضرورة أنّ البساطة اللحاظية لا تصلح لأن تكون محوراً للبحث ومركزاً لتصادم الأدلة والبراهين العقلية، بل لا تقع تحت أيّ بحث علمي كما لا يخفى. وقد أشرنا آنفاً أنّ المرجع في إثباتها فهم العرف، لأنّ واقعها انطباع صورة علمية واحدة في مرآة الذهن، سواء أكانت قابلة للانحلال في الواقع ـ كمفهوم الإنسان ونحوه ـ أم لم تكن. فمناط البساطة اللحاظية وحدة المفهوم إدراكاً، بل وحدة المفهوم في مرحلة التصور في كل مفهوم ومدلول للفظ واحد ممّا لم يقع لأحدٍ فيه شك وريب.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) بالنتيجة من القائلين بالتركيب لا البساطة.

وكيف كان، فالمشهور بين الفلاسفة والمتأخرين من الأُصوليين منهم شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] بساطة المفاهيم الاشتقاقية، وقد أصرّوا على أنّه لا فرق بينها وبين المبادئ حقيقةً وذاتاً، وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار ولحاظ الشيء مرّةً لا بشرط، وبشرط لا مرّة أُخرى، خلافاً لجماعة منهم شيخنا المحقق

---

(١) كفاية الأُصول: ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) أجود التقريرات ١: ٩٧.

(قدس سره)[١] وصاحب شرح المطالع[٢] فذهبوا إلى التركيب.

ويجب علينا أوّلاً تحقيق الأمر في أنّ المفاهيم الاشتقاقية بسيطة أو مركّبة؟ ثمّ على تقدير التركيب فهل هي مركبة من مفهوم الشيء والمبدأ أو من واقعه؟

فنقول: الصحيح هو أنّها مركبة لا بسيطة، وتركّبها إنّما هو لأخذ مفهوم الشيء فيها، فلنا دعويان:

الأُولى: أنّ مفاهيم المشتقات مركبة وغير بسيطة.

الثانية: أنّها مركبة من مفهوم الشيء، لا من مصداقه.

وأمّا دعوى أنّها مركبة من المبدأ ومصداق الشيء والذات فهي باطلة جزماً، وذلك لاستلزامها أن يكون المشتق من متكثر المعنى، فانّ الذوات متباينة بالضرورة، فإذا قلنا: زيد قائم، والجدار قائم، والصلاة قائمة فالذات المأخوذة في كل واحدة من هذه الجمل مباينة للذات المأخوذة في غيرها، فإذا كان المأخوذ في مفهوم المشتق هو واقع الذات لتكثر مفهوم القائم لا محالة، فلا مناص من أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصّاً، وهذا مخالف للفهم العرفي يقيناً، وقد قدّمنا سابقاً[٣] أنّ المشتقات كالجوامد وضعت لمعنى عام، فيكون الموضوع له فيها كالوضع عاماً، فلا تكون من متكثر المعنى، كما أنّ الجوامد لم تكن معانيها متكثرة.

وعليه فالأمر دائر بين بساطة المفاهيم الاشتقاقية، وأخذ مفهوم الشيء

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢١٦ وما بعدها.

(٢) شرح المطالع: ١١.

(٣) في ص ٢٦٣ ولاحظ ص ٩١ أيضاً.

فيها، والصحيح هو الثاني. وقبل التكلم في ذلك ينبغي لنا بيان ما هو المراد من الذات المأخوذة في المشتقات؟

فنقول: المراد منها ذات مبهمة في غاية الإبهام، ومعرّاة عن كل خصوصية من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها، فهي لمكان إبهامها واندماجها قابلة للحمل على الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد، بل هي مبهمة من جهة أنّها عين المبدأ أو غيره، ومن هنا يصدق المشتق على الجوهر والعرض والأمر الاعتباري والانتزاعي والزمان، وما فوقه من الواجب تعالى وغيره على وتيرةٍ واحدة، من دون لحاظ عناية في شيء منها، فهي كالموصولات في جهة الابهام فكما أنّها مبهمة من جميع الجهات إلّا من ناحية صلتها، ولذا سميت بالمبهمات، فكذلك هذه.

ومن هنا يصحّ التعبير عنها بـ «ما» و«من» الموصولتين، أو بكلمة «الذي» على اختلاف الموضوعات، باعتبار كونها من ذوي العقول أو من غيرها، فإذا قيل «العالم» فلا يراد منه إلّا من ثبت له صفة العلم، وإذا قيل «الماشي» فلا يراد منه إلّا من له صفة المشي، أو ما له صفة المشي وهكذا...

إذا عرفت هذا فأقول: يدل على تركب المعنى الاشتقاقي بالمعنى الذي أوضحناه: الوجدان والبرهان.

أمّا الوجدان: فلأجل أنّ المتبادر عرفاً من المشتق عند إطلاقه هو الذات المتلبسة بالمبدأ على نحو الابهام والاندماج، مثلاً عند إطلاق لفظ «ضارب» تمثّل في النفس ذات مبهمة متلبسة بالضرب، وهكذا... وهذا المعنى وجداني لا ريب فيه.

وأمّا البرهان: فلما سنذكره من أنّه لا يمكن تصحيح حمل المشتق على الذات إلّا بأخذ مفهوم الشيء فيه، لأنّ المبدأ مغاير معها ذاتاً وعيناً، ولا يمكن تصحيح

حمله عليها بوجه، لمكان المغايرة بينهما حقيقةً وخارجاً. ومجرّد اعتباره لا بشرط لا يوجب اتحاده معها، ولا يقلبه عمّا هو عليه من المغايرة والمباينة، لأنّ المغايرة لم تكن اعتبارية لتنتفي باعتبار آخر على ما سيأتي بيانه تفصيلاً.

ومع هذا، قد استدلّ القائلون بالبساطة بوجوه:

الأوّل: ما عن المحقق الشريف[1] من أنّ الذات لو كانت مأخوذةً في المشتقات فلا يخلو الحال إمّا أن يكون الملحوظ حال الوضع مفهوم الذات أو مصداقها.

فان كان الأوّل، لزم دخول العرض العام في الفصل كالناطق مثلاً وهو محال، لأنّ الشيء عرض عام فيستحيل أن يكون مقوّماً للجوهر النوعي، لأنّ مقوّمه ذاتي له، والعرض العام خارج عنه.

وإن كان الثاني، لزم انقلاب القضيّة الممكنة إلى الضرورية، فانّ جملة: الإنسان ضاحك، قضيّة ممكنة، إذ الضحك بما له من المعنى ممكن الثبوت للانسان، فلو كان الانسان الذي هو مصداق الشيء مأخوذاً فيه، لكان صدقه على الانسان ضرورياً لا محالة، لأنّه من ثبوت الشيء لنفسه.

وأجاب عنه صاحب الكفاية (قدس سره)[2] وجماعة من الفلاسفة المتأخرين منهم السبزواري في حاشيته على منظومته[3]: أنّ الناطق فصل مشهوري، وليس بفصل حقيقي ليكون مقوّماً للجوهر النوعي، وذلك لتعذر معرفة حقائق الأشياء وفصولها الحقيقية، وعدم إمكان وصول أحد إليها ما عدا الباري (عزّ وجلّ) ومن هنا وضعوا مكانه ما هو لازمه وخاصته ليشيروا به إليه، فالناطق ليس بفصل حقيقي للانسان، بل هو فصل مشهوري وضع مكانه.

---

(١) هامش شرح المطالع: ١١.

(٢) كفاية الأُصول: ٥٢.

(٣) شرح المنظومة (المنطق): ٣٥.

والوجه فيه: هو أنّ النطق المأخوذ في مفهوم الناطق إن أُريد به النطق الظاهري الذي هو خاصة من خواص الانسان فهو كيف مسموع، فلا يعقل أن يكون مقوّماً للجوهر النوعي. وإن أُريد به الإدراك الباطني ـ أعني إدراك الكليات ـ فهو كيف نفساني وعرض من أعراض الانسان أيضاً، فكيف يكون مقوّماً له، فانّ العرض إنّما يعرض الشيء بعد تقوّمه بذاته وذاتياته، وتحصّله بفصله.

وممّا يدل على هذا: أنّهم جعلوا الناهق فصلاً للحمار، والصاهل فصلاً للفرس، وكلاهما كيف مسموع، فلا يعقل أن يقوّم الجوهر النوعي به. ومن هنا ربّما يجعلون لازمين وخاصتين مكان فصل واحد، فيقولون: الحيوان حساس متحرك بالارادة، فانّ الحساس والمتحرك بالارادة خاصتان للحيوان، وليستا بفصلين له، ضرورة أنّ الشيء الواحد لا يعقل أن يتقوّم بفصلين، فانّ كل فصل مقوّم للنوع وذاتي له، فلا يعقل اجتماعهما في شيء واحد.

وعليه فلا يلزم من أخذ الشيء في المشتق دخول العرض العام في الفصل، بل يلزم منه دخوله في الخاصة، ولا محذور فيه، إذ قد يتقيد العرض العام بقيد فيكون خاصّة.

فما أفاده السيِّد الشريف من استلزام أخذ مفهوم الشيء في المفهوم الاشتقاقي دخول العرض في الفصل غير تام بوجه، هذا.

وقد أورد عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بأنّ الناطق بمعنى التكلم أو إدراك الكلّيات وإن كان من لوازم الانسان وعوارضه، إلّا أنّه بمعنى صاحب النفس الناطقة فصل حقيقي، فيلزم من أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق دخول العرض العام في الفصل[1].

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٠٢.

وغير خفي أنّ هذا من غرائب ما صدر منه، فان صاحب النفس الناطقة هو الانسان وهو نوع لا فصل. إذن لا مناص من الالتزام بكون الناطق فصلاً مشهورياً وضع مكان الفصل الحقيقي لتعذر معرفته غالباً بل دائماً.

وأغرب منه ما أفاده (قدس سره) من أنّ الشيء ليس من العرض العام في شيء، بل هو جنس الأجناس وجهة مشتركة بين الجميع[١].

وذكر في وجه هذا: أنّ العرض العام ما كان خاصةً للجنس القريب أو البعيد كالماشي والتحيز، والشيئية تعرض لكل ماهية من الماهيات وتنطبق عليها، فهي جهة مشتركة بين جميعها، وليس وراءها أمر آخر يكون ذلك الأمر هو الجهة المشتركة وجنس الأجناس لتكون الشيئية عارضة عليه وخاصّة له، كما هو شأن العرض العام. وعلى هذا فاللازم من أخذ مفهوم الشيء في المشتق دخول الجنس في الفصل لا دخول العرض العام فيه.

بل قال (قدس سره) ولم يظهر لنا بعد وجه تعبير المحقق الشريف عنه بالعرض العام وإن ارتضاه كل من تأخر عنه، ومن البيّن كما يستحيل دخول العرض العام في الفصل كذلك يستحيل دخول الجنس فيه، لأن لكل واحد من الجنس والفصل ماهية تباين ماهية الآخر ذاتاً وحدّاً، فلا يكون أحدهما ذاتياً للآخر، فالحيوان ليس ذاتياً للناطق وبالعكس، بل هو لازم أعم بالاضافة إليه وذاك لازم أخص، وعليه فيلزم من دخول الجنس في الفصل انقلاب الفصل إلى النوع وهو محال.

فقد أصبحت النتيجة: أنّ خروج مفهوم الشيء عن مفهوم المشتق أمر ضروري، سواء أقلنا بأنّ الشيء عرض عام أو جنس، وسواء أكان الناطق

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٠٢.

فصلاً حقيقياً أم مشهورياً، فانّ دخول الجنس في اللازم كدخوله في الفصل الحقيقي محال. هذا ملخص ما أفاده (قدس سره).

ولكنّه غريب، فانّ الشيء لا يعقل أن يكون جنساً عالياً للأشياء جميعاً من الواجب والممكن والممتنع، فانّه وإن كان صادقاً على الجميع حتّى على الممتنعات فيقال: اجتماع النقيضين شيء مستحيل، وشريك الباري (عزّ وجلّ) شيء ممتنع وهكذا... إلّا أنّ صدقه ليس صدقاً ذاتياً ليقال إنّه جنس عالٍ له، بداهة استحالة الجامع الماهوي بين المقولات المتأصلة والماهيات المنتزعة والأُمور الاعتبارية، بل لا يعقل الجامع الماهوي بين المقولات المتأصلة بأنفسها. مع أنّه كيف يعقل أن يكون الشيء جامعاً ماهوياً بين ذاته تعالى وبين غيره.

وعلى الجملة: أنّ صدق مفهوم الشيء على الواجب والممتنع والممكن على نسق واحد، فلا فرق بين أن يقال: الله شيء، وبين أن يقال: زيد شيء، وشريك الباري شيء، وحيث إنّه لا يعقل أن يكون صدقه على الجميع ذاتياً فلا محالة يكون عرضياً.

فما أفاده (قدس سره) من أنّ الشيء جنس لما تحته من الأجناس العالية، لا نعقل له معنىً محصّلاً، لأنّه إن أراد بالجنس معناه المصطلح عليه، فهو غير معقول، وإن أراد به معنىً آخر فلا نعقله، ضرورة أنّ الشيء إمّا جنس أو عرض عام فلا ثالث.

ودعوى أنّه جنس لما تحته من المقولات الواقعية التي هي أجناس عاليات دون غيرها مدفوعة.

أوّلاً: بأنّ صدق الشيء بما له المفهوم على الجميع على حد سواء، وليس صدقه على المقولات ذاتياً، وعلى غيرها عرضياً.

وثانياً: أنّ الشيء لا يمكن أن يكون جنساً للمقولات الحقيقية، لاستحالة

جامع حقيقي بينها، بل قد برهن في محلّه أنّ الجامع الحقيقي لا يعقل بين المقولات التسع العرضية فضلاً عن الجامع بين جميع المقولات.

فتحصّل: أنّ مفهوم الشيء يستحيل أن يكون جنساً تندرج تحته الأجناس العالية.

فالتحقيق: أنّ مفهوم الشيء مفهوم عام مبهم معرىً عن كل خصوصية من الخصوصيات، كمفهوم الأمر والذات، ويصدق على الأشياء جميعاً صدقاً عرضياً، فيكون من العرض العـام لا من العرض المقابل للجوهر، فانّه لا يصدق على وجود الواجب تعالى ولا على غيره من الاعتبارات والانتزاعات ونحوهما. ومن الواضح أنّ الشيء بما له من المفهوم يصدق على الجميع على نسق واحد.

ثمّ إنّ مرادنا من العارض هنا ما هو خارج عن ذات الشيء ومحمول عليه، فهذا هو الضابط للعرض العام والخاص، والعموم والخصوص يختلفان بالاضافة، فالماشي عرض عام باعتبار وإضافة، وخاص باعتبار آخر وإضافة اُخـرى وهكذا...

وعلى ضوء هذا الضابط يظهر بطلان ما ذكره شيخنا الاُستاذ (قدس سره) من الضابط للعرض العام، وهو ما كان خاصةً للجنس القريب أو البعيد كالماشي والتحيز مثلاً[1] وذلك لعدم الشاهد والبرهان عليه، بل الشاهد والبرهان على خلافه كما مرّ، ولذا ذكروا أنّ الوجود من عوارض الماهية، بمعنى أنّه خارج عن حيطة ذاتها ومحمول عليها، فما ذكره السيِّد الشريف وغيره من أنّ الشيء عرض عام هو الصحيح.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) من أنّه على تقدير أخذ مصداق الشيء في المشتق

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٠٢.

لزم انقلاب مادة الامكان إلى الضرورة، فيردّه:

أوّلاً: أنّ المأخوذ ليس واقع الشيء ومصداقه، بل مفهومه كما عرفت.

وثانياً: على تقدير تسليم أنّ المأخوذ مصداقه، إلّا أنّه لا يوجب الانقلاب كما توهمه، لما سيجيء بيانه تفصيلاً إن شاء الله تعالى، بل عدم أخذه من جهة محذور آخر قد تقدّم بيانه(١).

الثاني: ما ذكره صاحب الفصول (قدس سره) من أنّه لو أُخذ مفهوم الشيء في المشتقات يلزم انقلاب القضيّة الممكنة إلى الضرورية، فان قولنا: الانسان ضاحك أو كاتب، من القضايا الممكنة، نظراً إلى أنّ كلاً من ثبوت الضحك أو الكتابة وعدمه ممكن للانسان، فلو كان معنى الكاتب أو الضاحك شيء له الكتابة أو الضحك فالقضيّة ضرورية، باعتبار أنّ صدق الشيء بما هو على جميع الأشياء ضروري، فلو كان الشيء مأخوذاً في المشتق لزم الانقلاب(٢).

والجواب عنه ما ذكره صاحب الكفاية(٣) وشيخنا الأُستاذ(٤) (قدس سرهما) وتوضيحه:

أنّ الشيء تارةً يلاحظ مطلقاً ولا بشرط، وأُخرى يلاحظ مقيداً بقيد، وذلك القيد إمّا أن يكون مبايناً للانسان أو مساوياً له أو عاماً أو خاصاً.

فان لوحظ على النحو الأوّل، فثبوته وإن كان للانسان وغيره ضرورياً إلّا أنّه خارج عن الفرض.

---

(١) في ص ٣٠٥.

(٢) الفصول الغرويّة: ٦١.

(٣) كفاية الأُصول: ٥٢.

(٤) أجود التقريرات ١: ١٠٥ وما بعدها.

وإن لوحظ على النحـو الثاني، فان كان القيد الملحـوظ فيه أمـراً مـبايناً للانسانِ امتنع ثبوته له، كما إذا لوحظ الشيء مقيداً بالطيران إلى السماء مثلاً أو ما شابه ذلك، فانّه بهذا القيد يستحيل صدقه عليه فالامتناع حينئذ ضروري.

وإن كان القيد أمراً مساوياً له، فهو إمّا أن يكون ممكن الثبوت له أو ثبوته ضروري. فعلى الأوّل القضيّة ممكنة كقولنا: الانسان ضاحك أو متعجب أو كاتب، وعلى الثاني ضرورية كقولنا: الانسان متكلم أو ناطق.

وإن كان عامّاً فثبوته له دائماً ضروري كقولنا: الانسان حيوان أو ماشٍ أو جوهر وما شاكله.

وإن كان خاصّاً فثبوت الانسان له ضروري على عكس المقام، كـقولنا: زيد انسان، العربي انسان، العجمي انسان وهكذا... وهذا ـ أي ثبوت الانسان للأخص منه ـ إنّما يكون ضرورياً إذا لوحظ الانسان لا بشرط، وأمّا إذا لوحظ بشرط شيء من العلم أو الكتابة أو ما شاكل ذلك فلا يكون ثبوته لزيـد أو نحوه ضرورياً، بل هو ممكن وإن كان ثبوته لمن هو متصف بهذا الشيء فعلاً ضرورياً، والسر في جميع هذا، هو أنّ المحمول ليس ذات المقيد بما هي، بـل المقيد بما هو مقيد على نحو خروج القيد ودخول التقيد.

وعلى هذا الضوء يتبين: أنّ ثبوت مفهوم الشيء بما هو ومطلقاً لما صـدق عليه وإن كان ضرورياً، إلّا أنّه لا يسـتلزم أن يكون ثبوته مـقيداً بـقيدٍ مـا وبشرط شيء أيضاً كذلك، لما عرفت من اختلاف القـيود وجـوباً وإمكـاناً وامتناعاً.

فما أفاده المحقق صاحب الفصول (قدس سره) من لزوم الانقلاب في صورة أخذ مفهوم الشيء في المشتق غير صحيح، بل إنّه حسب التحليل لا يرجع إلى معنىً معقول أصلاً.

ومن مجموع ما ذكرناه يستبين: أنّه لا وجه لدعوى الانقلاب، حتّى لو كان المأخوذ فيه مصداق الشيء وواقعه، وذلك لأنّ قضيّة الانسان كاتب مثلاً، وإن انحلت على هذا إلى قضيّة الانسان إنسان له الكتابة، إلّا أنّ المحمول فيها ليس هو الانسان وحده، ليكون ثبوته للانسان من قبيل ثبوت الشيء لنفسه الذي هو ضروري، بل المحمول هو الانسان المقيد بالكتابة، ومن المعلوم أنّ ثبوته بهذا الوصف لا يكون ضرورياً.

ودعوى انحلال القضيّة على هذا إلى قضيّتين: إحداهما ضرورية، والأُخرى ممكنة، مدفوعة بأنّا لا نسلّم الانحلال، وذلك لأنّه إن أُريد بالانحلال انحلال عقد الوضع إلى قضيّة فعلية أو ممكنة على النزاع بين الشيخ الرئيس والفارابي[١] فهو جارٍ في جميع القضايا فلا يختص ببعض دون بعض، وإن أُريد به الانحلال الحقيقي بأن يدعى أنّ قضيّة الإنسان كاتب مثلاً تنحل حقيقة إلى قضيّتين مزبورتين، ففيه أنّا لا نعقل له معنىً محصّلاً.

نعم، المحمول منحل إلى أمرين، وهذا ليس من انحلال القضيّة إلى قضيّتين في شيء، إلّا أن يقال إنّ مرادهم من انحلال القضيّة ذلك، فلو كان كذلك فلا بأس بهذا الانحلال، ولا محذور فيه، وإنّما المحذور هو انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة، وقد عرفت أنّ تركب المشتق لا يستلزمه.

فتلخص: أنّه لا محذور في أخذ مصداق الشيء في المشتق إلّا ما ذكرناه. وكيف كان، فالأمر ظاهر فلا وجه لإطالة الكلام في ذلك كما عن شيخنا المحقق (قدس سره)[٢] وغيره.

---

(١) شرح المطالع: ١٢٨.

(٢) نهاية الدراية ١: ٢١٦ وما بعدها.

الثالث: ما أشار إليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ أخذ مفهوم الشيء في المفاهيم الاشتقاقية يستلزم تكرّر الموضوع في قضيّة زيد قائم، الإنسان كاتب وما شاكلهما، والتكرر خلاف الوجدان والمتفاهم عرفاً من المشتقات عند استعمالاتها في الكلام[1].

ولايخفى أنّه قد سبق[2] أنّ المأخوذ فيها شيء مبهم معرىً عن كل خصوصية من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ به، ولا تعيّن له إلّا بالانطباق على ذوات معيّنة في الخارج، كزيد وعمرو ونحوهما. وعليه فلا يلزم التكرار في مثل قولنا: زيد قائم، والانسان كاتب ونحوهما، بداهة أنّه لا فرق بين جملة: الإنسان كاتب، وجملة: الانسان شيء له الكتابة، فكما لا تكرار في الجملة الثانية فكذلك في الأُولى على التركيب، فانّ التكرار إعادة عين ما ذكر أوّلاً مرّة ثانية، وهو منتفٍ هنا.

نعم، إنّما يلزم ذلك لو كان المأخوذ في المشتقات مصداق الشيء وواقعه، ولكنّك عرفت أنّه غير مأخوذ فيه، فالمأخوذ هو مفهوم الشيء على نحو الابهام والاندماج، وعليه فلا تكرار.

الرابع: ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[3] من أنّا لو سلّمنا إمكان أخذ الشيء في المبدأ الاشتقاقي إلّا أنّه لم يقع في الخارج، وذلك لأنّ الواضع في مقام وضع لفظ لمعنى لابدّ له من ملاحظة فائدة مترتبة عليه، وإلّا كان الوضع لغواً فلا يصدر من الواضع الحكيم، والفائدة المترقبة من أخذ مفهوم الذات في المشتق هي توهم عدم صحّة حمله على الذات بدونه، ولكن الأمر ليس كذلك،

---

(١) كفاية الأُصول: ٥٤.

(٢) في ص ٣٠٦.

(٣) أجود التقريرات ١: ٩٩.

فانّ الملاك المصحح للحمل هو اعتبار المبدأ في المشتق لا بشرط على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى. فإذن يصبح أخذ مفهوم الشيء والذات فيه لغواً محضاً.

ولا يخفى أنّ أخذ الذات في المشتق ممّا لا بدّ منه، لاحتياج حمل العرض على موضوعه إلى ذلك، لما سنذكره[١] إن شاء الله تعالى من أنّ وجود العرض في الخارج مباين لوجود الجوهر فيه، وإن كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، إلّا أنّهما لا يكونان متحدين خارجاً ليصح حمل أحدهما على الآخر، وملاك صحّة الحمل كما ذكرناه غير مرّة الاتحاد في الوجود، وهو منتفٍ بين العرض وموضوعه، ومجرد اعتبار العرض لا بشرط لا يوجب اتحاده معه، فانّه لا ينقلب الشيء عمّا هو عليه من المغايرة والمباينة، فانّ المغايرة ليست بالاعتبار لينتفي باعتبار آخر غيره، ومن الظاهر أنّ وجود العرض غير وجود الجوهر في نفسه، ولا يتحد معه باعتبار لا بشرط.

الخامس: ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[٢] أيضاً: وهو أنّه يلزم من أخذ الذات في المشتق أخذ النسبة فيه أيضاً، إذ المفروض أنّ المبدأ مأخوذ فيه، فيلزم حينئذ اشتمال الكلام الواحد على نسبتين في عرض واحد، إحداهما في تمام القضيّة والأُخرى في المحمول فقط، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به أصلاً. على أنّ لازم ذلك أن تكون المشتقات مبنية لاشتمالها على المعنى الحرفي وهو النسبة.

ولا يخفى ما فيه، أمّا ما ذكره (قدس سره) أوّلاً من لزوم اشتمال الكلام الواحد على نسبتين في عرض واحد، فيردّه: أنّ ذلك لو صحّ فانّما يلزم فيما لو كان المأخوذ فيه ذات خاصّة، مع أنّه لا يلزم على هذا أيضاً، لأنّ النسبة في طرف المحمول لم تلحظ بنفسها وباستقلالها لتكون نسبة تامّة خبرية في عرض

---

(١) في ص ٣١٩.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٠٠.

النسبة في تمام القضيّة، بل هي نسبة تقييدية مغفول عنها في الكلام، وإنّما تصير تامّة خبرية في صورة الانحلال وهي خلاف الفرض، ولا مانع من اشتمال الكلام الواحد على نسبة تقييدية ونسبة تامّة خبرية، فلو كان هذا محذوراً لم يختص ذلك بالمشتقات بل يعم كثيراً من القضايا والجملات كما لا يخفى.

هذا كلّه على تقدير أن يكون المأخوذ في مفهوم المشتق مصداق الشيء، ولكن عرفت أنّ الأمر ليس كذلك، بل المأخوذ فيه هو ذات مبهمة معراة عن كل خصوصية من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها، وعليه فلا موضوع لما أفاده (قدس سره).

وأمّا ما ذكره (قدس سره) ثانياً فهو غريب، وذلك لأنّ مجرد المشابهة للحروف لا يوجب البناء، وإنّما الموجب له هو مشابهة خاصّة، وهي فيما إذا شابه الاسم من الحروف حسب وضعه كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات، فانّها حسب وضعها بما لها من المادة والهيئة تشبه الحروف. وأمّا ما كان من الأسماء مشتملاً على النسبة بهيئته فقط دون مادته كالمشتقات، فهو ليس كذلك وأنّ هذه المشابهة لا توجب البناء.

أو فقل: إنّ مادة المشتقات وضعت لمعنى حدثي مستقل بوضع على حدة، فهي لا تشابه الحروف أصلاً، وأمّا هيئاتها باعتبار اشتمالها على النسب وإن كان تشابه الحروف إلّا أنّها لا توجب البناء.

ومن جميع ما ذكرناه يستبين أنّ شيئاً من هذه الوجوه لا يتم، فيتعين حينئذ القول بالتركيب، بل أصبح هذا ضرورياً.

ثمّ إنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) ذكر أنّ وجود العرض في حد نفسه

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٠٨.

عين وجوده لموضوعه، بمعنى أنّ العرض غير موجود بوجودين: أحدهما لنفسه. والآخر لموضوعه، بل وجوده النفسي عين وجوده الرابطي، فوجوده في الخارج هو الرابط بين موضوعاته.

وعليه فحيث إنّ للعرض حيثيتين واقعيتين: إحداهما وجوده في نفسه. والأُخرى وجوده لموضوعه، فقد يلاحظ بما أنّه شيء من الأشياء، وأنّ له وجوداً بحياله واستقلاله في مقابل وجود الجوهر كذلك، فهو بهذا الاعتبار عرض مباين لموضوعه وغير محمول عليه. وقد يلاحظ على واقعه بلا مؤونة أُخرى، وأنّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، فهو بهذا الاعتبار عرضي ومشتق، وقابل للحمل على موضوعه، ومتحد معه حيث إنّه من شؤونه وأطواره فانّ شأن الشيء لا يباينه.

ويردّه **أوّلاً**: أنّ هذا الفرق ليس فارقاً بين المشتق ومبدئه، بل هو فارق بين المصدر واسم المصدر، وذلك لأنّ العرض كالعلم مثلاً كما عرفت أنّه متحيث بحيثيتين واقعيتين: حيثية وجوده في حد نفسه، وحيثية وجوده لغيره، فيمكن أن يلاحظ مرّةً بإحداهما وهي أنّه شيء من الأشياء، وأنّ له وجوداً في نفسه في مقابل وجود الجوهر، وبهذا الاعتبار يعبّر عنه باسم المصدر.

ويمكن أن يلاحظ مرّةً ثانيةً بالحيثية الأُخرى، وهي أنّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، وأنّه من أطواره وعوارضه، وبهذا الاعتبار يعبّر عنه بالمصدر، إذ قد اعتبر فيه نسبته إلى فاعلٍ ما، دون اسم المصدر.

وإن شئت قلت: إنّ اسم المصدر وضع للدلالة على الوجود المحمولي في قبال العدم كذلك، والمصدر وضع للدلالة على الوجود النعتي في قبال العدم النعتي، هذا بحسب المعنى.

وأمّا بحسب الصيغة في اللغة العربية قلّما يحصل التغاير بين الصيغتين، بل

الغالب أن يعبّر عنهما بصيغة واحدة كالضرب مثلاً، فانّه يراد به تارةً المعنى المصدري وأُخرى ذات الحدث، فهما مشتركان في صيغة واحدة. وأمّا في اللغة الفارسية ففي الغالب أنّ لكل واحد منهما صيغة مخصوصة فيقال: كُتك وزدن، گردش وگرديدن، آزمايش وآزمودن، إلى غير ذلك.

ومن ذلك يتبيّن: أنّ المصدر أو اسم المصدر لا يصلح أن يكون مبدأً للمشتقات، لاشتمال كل واحد منهما على خصوصية زائدة، والمبدأ الساري فيها لفظاً ومعنىً لا بدّ أن يكون معرىً عن كل خصوصية من الخصوصيات حتّى لحاظه بأحد النحوين المذكورين، مثلاً المبدأ في كلمة «ضرب» هو عبارة عن الضاد والراء والباء وهو مبدأ لجميع المشتقات منها المصدر واسم المصدر.

أو فقل: إنّ المبدأ كالهيولى الأُولى، فكما أنّها عارية عن كل خصوصية من الخصوصيات وإلّا فلا تقبل أيّة صورة ترد عليها، ولا تكون مادة لجميع الأشياء فكذلك المبدأ، وهذا بخلاف المصدر أو اسم المصدر، فانّ كل واحد منهما مشتمل على خصوصية زائدة على نفس الحدث المشترك بينهما.

فالنتيجة: أنّ الفرق المذكور ليس فارقاً بين المبادئ والمشتقات، بل هو فارق بين المصدر واسم المصدر.

وثانياً: لا ريب في أنّ وجود العرض يباين وجود الجوهر خارجاً، وإن كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، إلّا أنّه ليس بمعنى أنّ وجوده وجود موضوعه، بل هو غيره حقيقة وواقعاً، وليست هذه المغايرة والمباينة بالاعتبار لينتفي باعتبار آخر.

وعليه فكيف يقال: العرض إن لوحظ لا بشرط وعلى ما هو في الواقع وأنّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه وأنّه طور من أطواره وشأن من شؤونه ومرتبة من وجوده فهو متحد معه، وإن لوحظ بشرط لا وعلى حياله واستقلاله

وأنّه شيء من الأشياء فهو مغاير له، فان كل ذلك لا يصحح اتحاده مع موضوعه وجوداً وحقيقة، ضرورة أنّ مجرد اعتباره لا بشرط وكونه من أطوار وجود موضوعه وشؤونه لا يوجب انقلاب الشيء عمّا هو عليه من المغايرة والمباينة إلى الاتحاد بينهما وجوداً.

وقد ذكرنا سابقاً في بحث صحّة السلب أنّ حمل شيء على شيء يتوقف على المغايرة من جهةٍ والاتحاد من جهة أُخرى، بأن يكونا موجودين بوجود واحد ينسب ذلك الوجود الواحد إلى كل واحد منهما بالذات أو بالعرض أو إلى أحدهما بالذات وإلى الآخر بالعرض، وما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات. ومن الواضح أنّ العرض كما يباين الجوهر مفهوماً، كذلك يباينه وجوداً، ومجرد اعتباره لا بشرط بالاضافة إلى موضوعه لا يوجب اتحاده معه حقيقةً وخارجاً، وهذا واضح لا ريب فيه.

وثالثاً: لو تمّ هذا فانّما يتم في المشتقات التي تكون مبادؤها من المقولات التسع العرضية التي يكون وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها. ولكن قد سبق أنّ النزاع لا يختص بها، بل يعم المشتقات التي تكون مبادؤها من الأُمور الاعتبارية كالملكية والزوجية وما شاكلهما، أو من الأُمور الانتزاعية كالإمكان والوجوب والامتناع، أو من الأُمور العدمية.

ومن الظاهر أنّ اعتبار اللّا بشرط في هذه المشتقات لا يجدي في شيء، بداهة أنّ العدم ليس من عوارض ذات المعدوم، وكيف يعقل اتحاده معها إذا لوحظ لا بشرط، فانّه لا وجود له ليقال إنّ وجوده طور من أطوار وجود موضوعه، والامتناع ليس من عوارض ذات الممتنع، فانّه لا وجود له خارجاً ليقال إنّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه. والوجوب ليس عرضاً مقولياً لذات الواجب تعالى. والإمكان ليس من عوارض ذات الممكن كالإنسان مثلاً، وكذا

الملكية ليست من عوارض ذات المالك أو المملوك بمعنى العرض المقولي، ولا وجود لها خارجاً ليقال إنّه ملحوظ لا بشرط، وأنّ وجودها في نفسه عين وجودها لمعروضها.

تلخّص: أنّا لو سلّمنا اتحاد العرض مع موضوعه خارجاً، فلا نسلّم الاتحاد في هذه الموارد. والتفكيك في وضع المشتقات بين هذه الموارد وتلك الموارد ـ التي يكون المبدأ فيها من الأعراض، بأن نلتزم بوضعها في تلك الموارد لمعانٍ بسيطة متحدة مع موضوعاتها، وفي هذه الموارد لمعانٍ مركبة ـ أمر لا يمكن، ضرورة أنّ وضع المشتقات بشتى أنواعها وأشكالها على نسق واحد، فالمعنى إذا كان بسيطاً أو مركباً كان كذلك في جميع الموارد.

ورابعاً: لو أغمضنا عن جميع ذلك وقلنا إنّ كل وصف متحد مع موصوفه، سواء أكان من المقولات أم كان من الاعتبارات أو الانتزاعات، إلّا أنّا لا نسلّم ذلك في المشتقات التي لا يكون المبدأ فيها وصفاً للذات كأسماء الأزمنة والأمكنة وأسماء الآلة، فانّ اتحاد المبدأ فيها مع الذات غير معقول، ضرورة أنّ الفتح لا يعقل أن يتحد مع الحديد، والقتل مع الزمان أو المكان الذي وقع فيه ذلك المبدأ وهكذا...

وعلى الجملة: أنّا لو سلّمنا اتحاد الوصف مع موصوفه في الوعاء المناسب له من الذهن أو الخارج باعتبار أنّ وصف الشيء طور من أطواره وشأن من شؤونه، وشؤون الشيء لا تباينه، فلا نسلّم اتحاد الوصف مع زمانه ومكانه وآلته وغير ذلك من الملابسات، إذ كيف يمكن أن يقال: إنّ المبدأ إذا اُخذ لا بشرط يتحد مع زمانه أو مكانه أو آلته، فانّ وجود العرض إنّما يكون وجوداً لموضوعه لا لزمانه ومكانه وآلته، إذن لا مناص للقائل ببساطة مفهوم المشتق أن يلتزم بالتركيب في هذه الموارد، ولازم ذلك هو التفكيك في وضع المشتقات

حسب مواردها، وهو باطل جزماً، فانّ وضعها على نسق واحد، ولم ينسب القول بالتفصيل إلى أحد.

ومن ذلك كلّه نستنتج أمرين:

الأوّل: بطلان ما استدلّوا على البساطة من الوجوه كما تقدّم.

الثاني: عدم إمكان تصحيح الحمل على البساطة بوجه، وهذا بنفسه دليل قطعي على بطلان هذا القول، وضرورة الالتزام بالقول بالتركيب كما هو واضح.

ومضافاً إلى هذا يدل على التركيب وجهان آخران:

الأوّل: أنّه هو المطابق للوجدان وما هو المتفاهم من المشتق عرفاً، مثلاً المتمثل من كلمة «قائم» في الذهن ليس إلّا ذات تلبست بالقيام، دون المبدأ وحده، وهذا لعلّه من الواضحات الأوّلية عند العرف.

الثاني: أنّا لو سلّمنا أنّه يمكن تصحيح الحمل في حمل المشتق على الذات باعتبار اللّابشرط، إلّا أنّه لايمكن ذلك في حمل المشتق على مشتق آخر كقولنا: الكاتب متحرك الأصابع، أو كل متعجب ضاحك، فانّ المشتق لو كان عين المبدأ فما هو الموضوع وما هو المحمول في أمثال هذه القضايا؟

ولا يمكن أن يقال: إنّ الموضوع هو نفس الكتابة التي هي معنى المشتق على الفرض، أو نفس التعجب، والمحمول هو نفس تحرك الأصابع أو نفس الضحك، لأنّهما متباينان ذاتاً ووجوداً، فلا يمكن حمل أحدهما على الآخر، لمكان اعتبار الاتحاد من جهةٍ في صحّة الحمل كما عرفت، وبدونه فلا حمل.

وكذا لا يمكن أن يقال: إنّ الكتابة أو التعجب مع النسبة موضوع، ونفس تحرك الأصابع أو الضحك محمول بعين الملاك المزبور، وهو المباينة بينهما وجوداً وذاتاً. على أنّ النسبة أيضاً خارجة عن مفهوم المشتق على القول بالبساطة.

إذن لا مناص لنا من الالتزام بأخذ الذات في المشتق، ليصحّ الحمل في هذه الموارد، وهذا بنفسه برهان على التركيب.

فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه لحدّ الآن: أنّ أخذ مفهوم الذات في المشتق يمكن الوصول إليه من طرق أربعة:

١ ـ بطلان القول بالبساطة.

٢ ـ مطابقته للوجدان.

٣ ـ عدم إمكان تصحيح حمله على الذات بدون الأخذ.

٤ ـ عدم صحّة حمل وصف عنواني على وصف عنواني آخر بغيره.

ثمّ إنّ لشيخنا المحقق (قدس سره) في المقام كلاماً وحاصله: هو أنّه بعد ما اعترف بمغايرة المشتق ومبدئه وأنّ مفهوم المشتق قد اُخذ فيه ما به يصح حمله على الذات، ذكر أنّ المأخوذ فيه هو الأمر المبهم من جميع الجهات لمجرد تقوّم العنوان، وليس من مفهوم الذات، ولا من المفاهيم الخاصّة المندرجة تحتها في شيء، بل هو مبهم من جهة انطباقه على المبدأ نفسه كما في قولنا: الوجود موجود أو البياض أبيض، ومن جهة عدم انطباقه عليه كما في قولنا: زيد قائم(١).

وأنت خبير بأنّ الأمر المبهم القابل للانطباق على الواجب والممكن والممتنع لا محالة يكون عنواناً عاماً يدخل تحته جميع ذلك، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: أنّا لا نجد في المفاهيم أوسع من مفهوم الشيء والذات. إذن لا محالة يكون المأخوذ في مفهوم المشتق هو مفهوم الذات والشيء وهو المراد من الأمر المبهم، ضرورة أنّا لا نعقل له معنىً ما عدا هذا المفهوم.

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٢٠.

وإن شئت فقل: إنّ مفهوم الشيء والذات مبهم من جميع الجهات والخصوصيات، ومنطبق على الواجب والممتنع والممكن بجواهره وأعراضه وانتزاعاته واعتباراته.

فما أفاده (قدس سره) من أنّ المأخوذ في مفهوم المشتق ليس من مفهوم الذات ولا مصداقه في شيء غريب، والإنصاف أنّ كلماته في المقام لا تخلو عن تشويش واضطراب كما لا يخفى.

الفرق بين المشتق والمبدأ

المشهور بين الفلاسفة هو أنّ الفرق بين المبدأ والمشتق إنّما هو باعتبار اللّابشرط وبشرط اللّا. وقع الكلام في المراد من هاتين الكلمتين: لا بشرط وبشرط لا.

وقد فسّر صاحب الفصول (قدس سره) مرادهم منهما بما يراد من الكلمتين في بحث المطلق والمقيد وملخصه:

هو أنّ الماهية مرةً تلاحظ لا بشرط بالإضافة إلى العوارض والطوارئ الخارجية. وأُخرى بشرط شيء. وثالثةً بشرط لا. فعلى الأوّل تسمى الماهية مطلقةً ولا بشرط. وعلى الثاني تسمى بشرط شيء. وعلى الثالث بشرط لا. وعلى هذا فلو ورد لفظ في كلام الشارع ولم يكن مقيداً بشيء من الخصوصيات المنوّعة أو المصنّفة أو المشخّصة وشككنا في الإطلاق ثبوتاً فنتمسك باطلاقه في مقام الإثبات لاثبات الاطلاق في مقام الثبوت بقانون التبعية إذا تمّت مقدّمات الحكمة.

مثلاً لو شككنا في اعتبار شيء في البيع كالعربية أو اللفظ، أو نحو ذلك،

لأمكن لنا التمسك باطلاق قوله تعالى ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ لاثبات عدم اعتباره فيه. وأمّا إذا كان مقيداً بشيء من الخصوصيات المتقدمة فنستكشف منه التقييد ثبوتاً بعين الملاك المزبور.

ثمّ أورد عليهم بأنّ هذا الفرق غير صحيح، وذلك لأنّ صحّة الحمل وعدم صحّته لا تختلف من حيث اعتبار شيء لا بشرط أو بشرط لا، لأنّ العلم والحركة والضرب وما شاكلها ممّا يمتنع حملها على الذوات وإن اعتبر لا بشرط ألف مرّة، فان ماهية الحركة أو العلم بنفسها غير قابلة للحمل على الشيء، فلا يقال: زيد علم، أو حركة، ومجرد اعتبارها لا بشرط بالإضافة إلى الطوارئ والعوارض الخارجية لا يوجب انقلابها عمّا كانت عليه، فاعتبار اللّابشرط وبشرط اللّا من هذه الناحية على حد سواء، فالمطلق والمقيد من هذه الجهة سواء، وكلاهما آبيان عن الحمل، فما ذكروه من الفرق بين المشتق والمبدأ لا يرجع إلى معنىً صحيح[1].

ولا يخفى أنّ ما ذكره ليس مراداً للفلاسفة من الكلمتين: اللّابشرط وبشرط اللّا يقيناً كما سيتّضح ذلك. وعليه فما أورده (قدس سره) عليهم في غير محلّه.

وقال المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في مقام الفرق بينهما ما هذا لفظه: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ ولا يعصى عن الجري عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ فانّه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو هو، وملاك الحمل والجري إنّما هو نحو من الاتحاد والهوهوية، وإلى هذا

---

(١) الفصول الغرويّة: ٦٢.

المعنى يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما[١].

أقول: ظاهر عبارته (قدس سره) أنّ الفرق بينهما ذاتي، بمعنى أنّ مفهوم المشتق سنخ مفهوم يكون في حد ذاته لا بشرط فلا يأبى عن الحمل. ومفهوم المبدأ سنخ مفهوم يكون في حد ذاته بشرط لا فيأبى عن الحمل، لا أنّ هنا مفهوماً واحداً يلحظ تارةً لا بشرط، وأُخرى بشرط لا، ليكون الفرق بينهما بالاعتبار واللحاظ.

ويرد عليه: أنّ هذا لا يختص بالمشتق ومبدئه، بل هو فارق بين كل مفهوم آبٍ عن الحمل وما لم يأب عن ذلك، بل إنّ هذا من الواضحات الأوّلية، ضرورة أنّ كل شيء إذا كان بمفهومه آبياً عن الحمل فهو لا محالة كان بشرط لا. وكل شيء إذا لم يكن بمفهومه آبياً عنه فهو لا محالة كان لا بشرط، ومن الواضح أنّ الفلاسفة لم يريدوا بهاتين الكلمتين هذا المعنى الواضح الظاهر، فانّه غير قابل للبحث، ولا أن يناسبهم التصدي لبيانه كما لا يخفى.

فالصحيح أن يقال: إنّ مرادهم كما هو صريح كلماتهم هو أنّ ماهية العرض والعرضي ـ المبدأ والمشتق ـ واحدة بالذات والحقيقة، والفرق بينهما بالاعتبار واللحاظ، من جهة أنّ لماهية العرض في عالم العين حيثيتين واقعيتين: إحداهما حيثية وجوده في نفسه. وأُخرى حيثية وجوده لموضوعه.

فهي تارةً تلاحظ من الحيثية الأُولى وبما هي موجودة في حيالها واستقلالها وأنّها شيء من الأشياء في قبال وجودات موضوعاتها، فهي بهذا اللحاظ والاعتبار عرض ومبدأ بشرط لا، وغير محمول على موضوعه لمباينته معه، وملاك الحمل الاتحاد في الوجود.

---

(١) كفاية الأُصول: ٥٥.

وتارةً أُخرى تلاحظ بما هي في الواقع ونفس الأمر، وأنّ وجودها في نفسه عين وجودها لموضوعها، وأنّ وجودها ظهور الشيء وطور من أطواره ومرتبة من وجوده، وظهور الشيء لا يباينه، فهي بهذا الاعتبار عرضي ومشتق لا بشرط فيصح حملها عليه.

وبعين هذا البيان قد جروا في مقام الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة، حيث قالوا: إنّ التركيب بين المادة والصورة تركيب اتحادي لا انضمامي وهما موجودان في الخارج بوجود واحد حقيقةً، وهو وجود النوع كالانسان ونحوه، فانّ المركبات الحقيقية لابدّ لها من جهة وحدة حقيقية، وإلّا لكان التركيب انضمامياً. ومن الظاهر أنّ الوحدة الحقيقية لاتحصل إلّا إذا كان أحد الجزأين قوّةً صرفةً والآخر فعلية محضة، فانّ الاتحاد الحقيقي بين جزأين فعليين، أو جزأين كلاهما بالقوّة غير معقول، لإباء كل فعلية عن فعلية أُخرى، وكذا كل قوّة عن قوّة أُخرى، ولذلك صحّ حمل الجنس على الفصل وبالعكس، وحمل كل منهما على النوع وكذا العكس، فلو كان التركيب انضمامياً لم يصح الحمل أبداً، لمكان المغايرة والمباينة.

وعلى هذا الضوء فالتحليل بين أجزاء المركبات الحقيقية لا محالة تحليل عقلي، بمعنى أنّ العقل يحلّل تلك الجهة الواحدة إلى ما به الاشتراك وهو الجنس وما به الامتياز وهو الفصل، فالجهة المميّزة لتلك الحقيقة الواحدة عن بقية الحقائق هي الفصل، وإلّا فالجنس هو الجهة الجامعة والمشتركة بينها وبين سائر الأنواع والحقائق ويعبّر عن جهة الاشتراك بالجنس مرّةً وبالمادة أُخرى، كما أنّه يعبّر عن جهة الامتياز بالفصل تارة وبالصورة تارة أُخرى، وليس ذلك إلّا من جهة أنّ اللحاظ مختلف.

فقد تلاحظ جهة الاشتراك بما لها من المرتبة الخاصّة والدرجة المخصوصة

من الوجود الساري، وهي كونها قوّةً صرفة ومادّةً محضة.

وقد تلاحظ جهة الامتياز بما لها من الحد الخاص الوجودي وهو كونه فعلية وصورة، ومن الظاهر تباين الدرجتين والمرتبتين بما هما درجتان ومرتبتان، فلا يصح حمل إحداهما على الأُخرى، ولا حمل كلتيهما على النوع، ضرورة أنّ المادة بما هي مادة وقوّة محضة كما أنّها ليست بانسان كذلك ليست بناطق، كما أنّ الصورة بما هي صورة وفعلية كذلك، فكل جزء بحدّه الخاص يباين الجزء الآخر كذلك حقيقة وواقعاً، كما أنّه يباين المركب منهما، وملاك صحّة الحمل الاتحاد، والمباينة تمنع عنه، وهذا مرادهم من لحاظهما بشرط لا.

وقد تلاحظ كل واحدة من جهتي الاشتراك والامتياز بما لهما من الاتحاد الوجودي في الواقع، نظراً إلى شمول الوجود الواحد لهما وهو الساري من الصورة وما به الفعلية إلى المادة وما به القوّة، ومتحدتان في الخارج بوحدة حقيقية، لأنّ التركيب بينهما اتحادي لا انضمامي كما مرّ. وبهذا اللحاظ صحّ الحمل، كما أنّه بهذا الاعتبار يعبّر عن جهة الاشتراك بالجنس وعن جهة الامتياز بالفصل، وهذا مرادهم من لحاظهما لا بشرط.

فتبيّن معنى اتحاد الجنس والمادة والفصل والصورة بالذات والحقيقة، واختلافهما بالاعتبار واللحاظ، كما أنّه تبيّن من ذلك معنى اتحاد جهتي الاشتراك والامتياز وجوداً وعيناً، وأنّهما حيثيتان واقعيتان اختلفتا مفهوماً ولحاظاً واتحدتا عيناً وخارجاً.

وعلى هذا الضوء يتّضح لك الفرق بين الجنس والفصل والعرض وموضوعه، فانّ التركيب بين الأوّلين حقيقي، ولهما جهة واحدة بالذات والحقيقة كما عرفت، والتركيب بين الأخيرين اعتباري، والمغايرة حقيقية، وذلك لاستحالة التركيب الحقيقي بين العرض والجوهر من جهة فعلية كل واحد منهما خارجاً، وهي تمنع

عن حصول الاتحاد بينهما واقعاً.

وعلى نهج هذه النقطة الرئيسية للفرق بين العرض وموضوعه والجنس والفصل قد ظهر أمران:

الأوّل: أنّ ما ذكره الفلاسفة من أنّ جهتي الاشتراك والامتياز إن لوحظتا لا بشرط صحّ الحمل، وإن لوحظتا بشرط لا لم يصح فهو صحيح.

أمّا بالنسبة إلى النقطة الأُولى من كلامهم، فلمكان ملاك الحمل وهو الاتحاد والهوهوية.

وأمّا بالنسبة إلى النقطة الثانية منه، فلمكان المغايرة بين المادة بدرجتها الخاصّة والصورة كذلك، فانّ الدرجتين بما هما درجتان متباينتان حقيقة، فلا ملاك للحمل وإن كانتا مشتركتين في وجود واحد، والوجود الواحد شامل لهما معاً، فهاتان الحيثيتان ـ حيثية اتحاد المادة مع الصورة وحيثية مغايرتها معها ـ حيثيتان واقعيتان لهما مطابق في الخارج، وليستا بمجرّد اعتبار لا بشرط وبشرط لا، ليقال كما أنّ اعتبار لا بشرط لا يجدي مع المغايرة ولا ينقلب الشيء به عمّا كان عليه كما تقدّم، كذلك اعتبار بشرط لا لا يجدي مع الاتحاد حقيقة، ولا يوجب انقلاب الشيء عمّا كان عليه، لأنّ الاتحاد ليس بالاعتبار لينتفي باعتبار طارئ آخر، بل المراد هنا هو أنّ اعتبار لا بشرط اعتبار موافق لحيثية لها مطابق في الواقع، واعتبار بشرط لا اعتبار موافق لحيثية أُخرى لها مطابق فيه أيضاً، لا أنّ الواقع ينقلب عمّا هو عليه بالاعتبار.

الثاني: أنّ لهم دعويين:

الأُولى: أنّ مفهوم المشتق بسيط ذاتاً وحقيقةً، ولا فرق بينه وبين مفهوم المبدأ بالذات، وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار واللحاظ.

الثانية: أنّ اعتبار لا بشرط يصحّح الحمل، فالمبدأ إذا لوحظ لا بشرط فهو مشتق وعرضي ويصح حمله على موضوعه، وإن اعتبر بشرط لا فهو عرض فلا يصح، كما هو الحال في الجنس والفصل والمادة والصورة.

ولا يخفى ما في كلتا الدعويين:

أمّا الدعوى الأُولى: فلما ذكرناه سابقاً من أنّ مفهوم المشتق مركب من ذات لها المبدأ، وقد أثبتناه بالوجدان والبرهان، وناقشنا في جميع ما يستدل على البساطة واحداً بعد واحد على ما تقدّم[1].

ثمّ لو فرضنا أنّ مفهوم المشتق بسيط فلا مناص من الالتزام بكونه غير مفهوم المبدأ ومبايناً له ذاتاً، وذلك لما عرفت من استحالة حمل مفهوم المبدأ على الذات في حال من الحالات، وضرورة صحّة حمل المشتق بما له من المفهوم عليها في كل حال، ونتيجة ذلك أنّ مفهوم المشتق على تقدير تسليم أن يكون بسيطاً فلا محالة يكون مبايناً لمفهوم المبدأ بالذات.

وأمّا الدعوى الثانية: فيردّها الوجوه المتقدمة[2] جميعاً، وإليك ملخصها:

١ ـ أنّ هذا الفرق ليس فارقاً بين المشتق ومبدئه، بل هو بين المصدر واسمه.

٢ ـ أنّ وجود العرض مباين لوجود الجوهر ذاتاً فلا يمكن الاتحاد بينهما باعتبار اللّابشرط.

٣ ـ أنّ هذا لو تمّ فانّما يتم فيما إذا كان المبدأ من الأعراض المقولية دون غيرها.

---

(١) في ص ٣٠٥ وما بعدها.

(٢) في ص ٣١٨ وما بعدها.

٤ ـ أنّا لو سلّمنا أنّه تمّ حتّى فيما إذا كان المبدأ أمراً اعتبارياً أو انتزاعياً، إلّا أنّه لا يتمّ في مثل اسم الآلة والزمان والمكان وما شاكل ذلك.

ما هي النسبة بين المبدأ والذات؟

المبدأ قد يكون مغايراً للذات كما في قولنا: زيد ضارب مثلاً، وأُخرى يكون عين الذات كما في الصفات العليا له تعالى فيقال: الله قادر وعالم.

لا إشكال في صحّة إطلاق المشتق وجريه على الذات على الأوّل، وإنّما الكلام في الثاني وأنّه يصح إطلاقه على الذات أم لا؟ فيقع الإشكال فيه من جهتين:

الأُولى: اعتبار التغاير بين المبدأ والذات، ولا يتم هذا في صفاته تعالى الجارية عليه، لأنّ المبدأ فيها متحد مع الذات بل هو عينها خارجاً، ومن هنا التزم صاحب الفصول (قدس سره)[1] بالنقل في صفاته تعالى عن معانيها اللغوية.

الثانية: اعتبار تلبس الذات بالمبدأ وقيامه بها بنحو من أنحاء القيام، وهذا بنفسه يقتضي التعدد والاثنينية، ولا اثنينية بين صفاته تعالى وذاته، بل فرض العينية بينهما يستلزم قيام الشيء بنفسه، وهو محال.

لا يخفى أنّ هذه الجهة في الحقيقة متفرّعة على الجهة الأُولى، وهي اعتبار المغايرة بين المبدأ والذات، فانّه بعد الفراغ عن اعتبارها يقع الكلام في الجهة الثانية، وأنّ ما كان المبدأ فيه متحداً مع الذات بل عينها خارجاً كيف يعقل

---

(١) الفصول الغروية: ٦٢.

قيامه بالذات وتلبس الذات به، لأنّه من قيام الشيء بنفسه وهو محال. إذن لا يعقل التلبّس والقيام في صفاته تعالى.

وقبل أن نصل إلى البحث عن هاتين الجهتين نقدّم مقدّمةً: وهي أنّ الصفات الجارية عليه تعالى على قسمين:

أحدهما: صفاته الذاتية، وهي التي يكون المبدأ فيها عين الذات كالعالم والقادر والحي والسميع والبصير، وقد ذكرنا في بحث التفسير أنّ مرجع الأخيرين إلى العلم، وأنّهما علم خاص وهو العلم بالمسموعات والمبصرات(١).

وثانيهما: صفاته الفعلية، وهي التي يكون المبدأ فيها مغايراً للذات كالخالق والرازق والمتكلم والمريد والرحيم والكريم وما شاكل ذلك، فانّ المبدأ فيها وهو الخلق أو الرزق أو نحوه مغاير لذاته تعالى.

ومن هنا يظهر ما في كلام صاحب الكفاية (قدس سره)(٢) من الخلط بين صفات الذات وصفات الفعل، حيث عدّ (قدس سره) الرحيم من صفات الذات مع أنّه من صفات الفعل.

وكيف كان، إذا اتّضح لك هذا فنقول: إنّ صاحب الفصول (قدس سره) قد التزم في الصفات العليا والأسماء الحسنى الجارية عليه تعالى بالنقل والتجوّز.

١ ـ من جهة عدم المغايرة بين مبادئها والذات.

٢ ـ من جهة عدم قيامها بذاته المقدّسة وتلبّسها بها لمكان العينية(٣).

---

(١) [لم نعثر عليه في كتاب البيان في تفسير القرآن].

(٢) كفاية الأُصول: ٥٦.

(٣) الفصول الغروية: ٦٢.

وقد أجاب عن المحذور الأوّل صاحب الكفاية[١] وشيخنا الأُستاذ[٢] (قدس سرهما) بأنّ المبدأ في الصفات العليا له تعالى وإن كان عين ذاته المقدّسة، إلّا أنّ الاتحاد والعينية في الخارج لا في المفهوم واللحاظ، فانّ مفهوم المبدأ كالعلم أو القدرة مغاير لمفهوم ذاته تعالى، وتكفي المغايرة المفهومية في صحّة الحمل والجري، ولا يلزم معها حمل الشيء على نفسه.

وعلى هذا الضوء أوردا على الفصول (قدس سره) بأنّه لا وجه للالتزام بالنقل والتجوّز في الصفات الذاتية له تعالى، فانّ مبادءها كما عرفت مغايرة للذات مفهوماً.

وأورد شيخنا الأُستاذ (قدس سره) ثانياً بعين ما أورد في الكفاية على الجهة الثانية، وهو أنّ الالتزام بالنقل والتجوّز يستلزم تعطيل العقول عن فهم الأوراد والأذكار بالكلّية، ويكون التكلم بها مجرّد لقلقة اللسان.

وأورد في الكفاية على الجهة الثانية، وهي أنّ اعتبار التلبّس والقيام يقتضي الاثنينية، بأنّه لا مانع من تلبس ذاته تعالى بمبادئ صفاته العليا، فانّ التلبّس على أنحاء متعددة: تارةً يكون التلبّس والقيام بنحو الصدور. وأُخرى بنحو الوقوع. وثالثةً بنحو الحلول. ورابعةً بنحو الانتزاع كما في الاعتبارات والاضافات. وخامسةً بنحو الاتحاد والعينية كما في قيام صفاته العليا بذاته المقدّسة، فانّ مبادءها عين ذاته الأقدس، وهذا أرقى وأعلى مراتب القيام والتلبّس وإن كان خارجاً عن الفهم العرفي[٣].

---

(١) كفاية الأُصول: ٥٦.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٢٥.

(٣) كفاية الأُصول: ٥٧.

وقد ذكرنا غير مرّة أنّ نظر العرف لا يكون متبعاً إلّا في موارد تعيين مفاهيم الألفاظ سعةً وضيقاً، والمتبع في تطبيقات المفاهيم على مواردها النظر العقلي، فإذا كان هذا تلبساً وقياماً بنظر العقل، بل كان من أتم مراتبه، لم يضر عدم إدراك أهل العرف ذلك.

وعليه، فلا وجه لما التزم به في الفصول من النقل في الصفات الجارية عليه تعالى عمّا هي عليه من المعنى، كيف فانّ هذه الصفات لو كانت بغير معانيها جارية عليه تعالى، فلابدّ أن تكون صرف لقلقة اللسان وألفاظاً بلا معانٍ، فانّ غير هذه المفاهيم العامّة غير معلوم لنا إلّا ما يقابل هذه المعاني العامّة ويضادها، وإرادته منها غير ممكنة.

والتحقيق في المقام يقتضي التكلم في جهات ثلاث:

الأُولى: في اعتبار المغايرة بين المبدأ والذات في المشتقات حقيقةً وذاتاً، أو تكفي المغايرة اعتباراً أيضاً؟

الثانية: في صحّة قيام المبدأ بالذات فيما إذا كانا متحدين خارجاً.

الثالثة: أنّه على تقدير الالتزام بالنقل في صفاته العليا هل يلزم أحد المحذورين المتقدمين أم لا؟

أمّا الكلام في الجهة الأُولى: فقد تقدّم أنّه يعتبر في صحّة حمل شيء على شيء التغاير بينهما من ناحية، والاتحاد من ناحية أُخرى، وأمّا بين الذات والمبدأ فلا دليل على اعتبار المغايرة حتّى مفهوماً فضلاً عن كونها حقيقةً، بل قد يكون مفهوم المبدأ بعينه هو مفهوم الذات وبالعكس، كما في قضيّة الوجود فهو موجود والضوء مضيء وهكذا... فالمبدأ في الموجود هو الوجود وفي المضيء هو الضوء، فلا تغاير بين المبدأ والذات حتّى مفهوماً.

وعلى الجملة: فالمبدأ قد يكون عين الذات خارجاً وإدراكاً، بل إطلاق العنوان الاشتقاقي عليها حينئذ أولى من إطلاقه على غيرها، وإن كان خارجاً عن الفهم العرفي، مثلاً إطلاق الموجود على الوجود أولى من إطلاقه على غيره، لأنّه موجود بالذات وغيره موجود بالعرض.

وعلى هذا الضوء لا مانع من إطلاق صفاته العليا عليه تعالى حقيقةً وإن كانت مبادؤها عين ذاته الأقدس.

وأمّا الكلام في الجهة الثانية: فالمراد بالتلبّس والقيام ليس قيام العرض بمعروضه وتلبسه به وإلّا لاختصّ البحث عن ذلك بالمشتقات التي تكون مبادؤها من المقولات التسع، ولا يشمل ما كان المبدأ فيه من الاعتبارات أو الانتزاعات كما لا يخفى، مع أنّ البحث عنه عام.

بل المراد منه واجدية الذات للمبدأ في قبال فقدانها له، وهي تختلف باختلاف الموارد.

فتارةً يكون الشيء واجداً لما هو مغاير له وجوداً ومفهوماً كما هو الحال في غالب المشتقات.

وأُخرى يكون واجداً لما هو متحد معه خارجاً وعينه مصداقاً، وإن كان يغايره مفهوماً، كواجدية ذاته تعالى لصفاته الذاتية.

وثالثةً يكون واجداً لما يتحد معه مفهوماً ومصداقاً وهو واجدية الشيء لنفسه، وهذا نحو من الواجدية، بل هي أتم وأشد من واجدية الشيء لغيره، فالوجود أولى بأن يصدق عليه الموجود من غيره، لأنّ وجدان الشيء لنفسه ضروري.

فتلخّص: أنّ المراد من التلبّس الواجدية، وهي كما تصدق على واجدية

الشيء لغيره، كذلك تصدق على واجدية الشيء لنفسه، ومن هذا القبيل واجدية الله تعالى لصفاته الكمالية، وإن كانت الواجدية بهذا المعنى خارجة عن الفهم العرفي إلّا أنّه لا يضر بعد الصدق بنظر العقل.

وعلى هذا فلا أصل لاشكال استحالة تلبس الشيء بنفسه.

وأمّا الكلام في الجهة الثالثة: وهي استلزام النقل تعطيل العقول عن فهم الأوراد والأذكار، فالظاهر أنّه لا يتم في محل الكلام وإن تمّ في مقام إثبات أنّ مفهوم الوجود واحد ومشترك معنوي بين الواجب والممكن كما ذكره السبزواري في شرح منظومته[١] وغيره.

أمّا أنّه لا يتم في المقام، فلأنّ المغايرة بين المبدأ والذات حسب المتفاهم العرفي واللغوي من المشتقات الدائرة في الألسن أمر واضح لا ريب فيه، وقد مرّ أنّ الاتحاد والعينية بينهما خارج عن الصدق العرفي، فلا يصح حينئذ إطلاق المشتق عليه تعالى بهذا المعنى المتعارف.

وإن شئت فقل: إنّ المبدأ فيه عين ذاته المقدّسة فلا تغاير بينهما أصلاً، فلا محالة يكون إطلاقه عليه بمعنى آخر مجازاً، وهو ما يكون المبدأ فيه عين الذات، فلا يراد من كلمتي العالم والقادر [في] قولنا يا عالم ويا قادر مثلاً معناهما المتعارف، بل يراد بهما من يكون علمه وقدرته عين ذاته، وإليه أشار بعض الروايات[٢] إنّ الله تعالى علم كلّه وقدرة كلّه وحياة كلّه، ولعل هذا هو مراد الفصول من النقل والتجوّز. وعليه فلا يلزم من عدم إرادة المعنى المتعارف من صفاته العليا لقلقة اللسان وتعطيل العقول.

---

(١) شرح المنظومة (الحكمة): ١٧.

(٢) بحار الأنوار ٤: ٨٤ ح ١٧، ١٨ (نقل بالمضمون).

وأمّا أنّه يتم في مفهوم الوجود، فلأجل أنّ إطلاق الموجود عليه تعالى إمّا أن يكون بمعناه المتعارف وهو الشيء الثابت، ويعبّر عنه في لغة الفرس «هستي» وإمّا أن يكون بما يقابله وهو المعدوم. وإمّا أن لا يراد منه شيء أو [يراد] معنى لا نفهمه، فعلى الثاني يلزم تعطيل العالم عن الصانع. وعلى الثالث يلزم تعطيل العقول وأن يكون التلفظ به مجرد لقلقة اللسان وألفاظاً بلا معنى، وكلا الأمرين غير ممكن، فيتعين الأوّل.

ما هو المتنازع فيه في المشتق؟

إنّ كلامنا في مسألة المشتق، والغرض من البحث عنها إنّما هو معرفة مفهومه ومعناه سعةً وضيقاً، كما هو الحال في سائر المباحث اللفظية، بمعنى أنّه موضوع لمفهوم وسيع منطبق على المتلبس والمنقضي معاً، أو لمفهوم ضيق لا ينطبق إلّا على المتلبس فقط.

وأمّا تطبيق هذا المفهوم على موارده وإسناده إليها هل هو بنحو الحقيقة أو المجاز، فهو خارج عن محل الكلام، فانّ الإسناد إن كان إلى ما هو له فهو حقيقة، وإن كان إلى غير ما هو له فهو مجاز. ولا يلزم مجاز في الكلمة في موارد الادعاء والإسناد المجازي، فانّ الكلمة فيها استعملت في معناها الحقيقي، والتصرف إنّما هو في الاسناد والتطبيق.

مثلاً لو قال: زيد أسد، فلفظ الأسد استعمل في معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس، فيكون حقيقة، ولكن في تطبيقه على زيد لوحظ نحو من التوسعة والعناية، فيكون التطبيق مجازاً.

وأوضح من ذلك: موارد الخطأ، فإذا قيل: هذا زيد ثمّ بان أنّه عمرو، فلفظ زيد ليس بمجاز، لأنّه استعمل فيما وضع له، والخطأ إنّما هو في التطبيق، وهو

لا يضر باستعماله فيه. أو قيل: هذا أسد ثمّ بان أنّه حيوان آخر. أو إذا رأى أحد شبحاً من بعيد، وتخيل أنّه إنسان فقال: هذا انسان ثمّ ظهر أنّه ليس بانسان وهكذا...

فاللفظ في أمثال هذه الموارد استعمل في معناه الموضوع له، والتوسع إنّما هو في التطبيق والإسناد إمّا ادعاءً وتنزيلاً، أو خطأً وجهلاً. وكذا المشتقات فان كلمة الجاري في مثل قولنا: النهر جارٍ، أو الميزاب جارٍ، قد استعملت في معناها الموضوع له وهو المتلبس بالجريان، والمجاز إنّما هو في إسناد الجري إلى النهر أو الميزاب، لا في الكلمة، وهذا من دون فرق بين أن يكون مفهوم المشتق مركباً أو بسيطاً، كما هو واضح.

ومن هنا يظهر ما في كلام الفصول[1] من أنّه يعتبر في صدق المشتق واستعماله فيما وضع له حقيقةً أن يكون الاسناد والتطبيق أيضاً حقيقياً، فاستعمال المشتق في مثل قولنا: الميزاب جار، ليس استعمالاً في معناه الحقيقي، فانّ التلبّس والاسناد فيه ليس بحقيقي، وذلك لأنّ ما ذكره (قدس سره) مبني على الخلط بين المجاز في الكلمة، والمجاز في الاسناد، بتخيل أنّ الثاني يستلزم الأوّل، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فانّ كلمتي سائل وجار في مثل قولنا: الميزاب جار، أو النهر سائل، استعملتا في معناهما الموضوع له، وهو المتلبس بالمبدأ فعلاً، غاية الأمر تطبيق هذا المعنى على النهر أو الميزاب إنّما هو بنحو من التوسعة والعناية، وهذا معنى مجاز في الاسناد دون الكلمة. فما أفاده (قدس سره) من اعتبار الاسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة في غير محلّه.

يتلخص البحث حول الموضوعات المتقدمة في عدّة أُمور:

---

(١) الفصول الغروية: ٦٢.

الأوّل: أنّ محل البحث في مفاهيم المشتقات هو بساطتها وتركيبها بحسب الواقع والتحليل العقلي، لا بحسب الإدراك واللحاظ كما يظهر من الكفاية على ما مرّ.

الثاني: أنّ الذات المأخوذة فيها مبهمة من جميع الجهات والخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها، ولذا تصدق على الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد.

الثالث: أنّ جميع الوجوه التي أقاموها على بطلان القول بالتركيب باطلة فلا يمكن الاعتماد على شيء منها.

الرابع: أنّ القول بوضع المشتق للمعنى المركب من مفهوم الذات والمبدأ دون البسيط هو الصحيح، لدلالة الوجدان والبرهان عليه كما سبق.

الخامس: أنّ ما ذكره الفلاسفة وغيرهم من أنّ الفرق بين المشتق ومبدئه هو لحاظ الأوّل لا بشرط ولحاظ الثاني بشرط لا غير صحيح، لوجوه قد تقدّمت. نعم، ما ذكروه من الفرق بين المادة والجنس والصورة والفصل ـ وهو اعتبار أحدهما لا بشرط والآخر بشرط لا ـ صحيح.

السادس: أنّه لا دليل على اعتبار التغاير بين المبدأ والذات مفهوماً، فضلاً عن اعتبار التغاير خارجاً وحقيقةً كما في الوجود والموجود والبياض والأبيض وهكذا... نعم، المتبادر من المشتقات الدائرة في الألسنة هو تغاير المبدأ والذات مفهوماً وخارجاً، ولذا قلنا إنّ إطلاق المشتق عليه تعالى ليس على نحو الإطلاق المتعارف بل هو على نحو آخر وهو كون المبدأ عين الذات، وإن كان هذا المعنى خارجاً عن الفهم العرفي.

السابع: أنّ المراد من التلبس والقيام واجدية الذات للمبدأ، لا قيام العرض بموضوعه كما عرفت.

الثامن: لا يعتبر في استعمال المشتق فيما وضع له حقيقةً أن يكون الإسناد والتلبّس أيضاً حقيقياً كما عن الفصول.

وإلى هنا قد تمّ الجزء الأوّل[1] من كتابنا (محاضرات في أُصول الفقه) وسيتلوه الجزء الثاني إن شاء الله تعالى، وبعونه وتوفيقه.

الحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

(١) [حسب التجزئة السابقة].

بحث الأوامر

الكلام فيها يقع في مقامين:

الأوّل: في مادة الأمر (أ م ر).

الثاني: في هيئة (افعل) وما شاكلها من الهيئات، كهيئة فعل الماضي والمضارع، ونحوهما.

أمّا الأوّل: فالكلام فيه من جهات:

الأُولى: ذكر جماعة أنّ مادة الأمر موضوعة لعدّة معان: الطلب، الشيء، الحادثة، الشأن، الغرض، الفعل، وغير ذلك، وقد أنهاها بعضهم إلى خمسة عشر معنى.

واختار صاحب الفصول (قدس سره) أنّها موضوعة لمعنيين من هذه المعاني، أي الطلب والشأن[1].

وذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أنّ عدّ بعض هذه المعاني من معاني الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم، فانّ الأمر لم يستعمل في نفس هذه المعاني، وإنّما استعمل في معناه، ولكنّه قد يكون مصداقاً لها. ثمّ قال: ولا يبعد دعوى كونه حقيقةً في الطلب في الجملة والشيء[2].

---

(١) الفصول الغروية: ٦٢.

(٢) كفاية الأُصول: ٦١.

وذهب شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] إلى أنّ لفظ الأمر موضوع لمعنىً واحد، وهو الواقعة التي لها أهمّية في الجملة، وجميع ما ذكر من المعاني يرجع إلى هذا المعنى الواحد حتّى الطلب المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعة له، وهذا المعنى قد ينطبق على الحادثة، وقد ينطبق على الشأن، وقد ينطبق على الغرض، وهكذا.

نعم، لا بدّ أن يكون المستعمل فيه من قبيل الأفعال والصفات، فلا يطلق على الجوامد. بل يمكن أن يقال: إنّ الأمر بمعنى الطلب أيضاً من مصاديق هذا المعنى الواحد، فانّه أيضاً من الأُمور التي لها أهمّية، فلا يكون للفظ الأمر إلّا معنىً واحد يندرج الكل فيه، وتصوّر الجامع القريب بين الجميع وإن كان صعباً إلّا أنّا نرى وجداناً أنّ استعمال الأمر في جميع الموارد بمعنى واحد، وعليه فالقول بالاشتراك اللفظي بعيد.

وما أفاده (قدس سره) يحتوي على نقطتين:

الأُولى: أنّ لفظ الأمر موضوع لمعنىً واحد يندرج فيه جميع المعاني المزبورة حتّى الطلب المنشأ بالصيغة.

الثانية: أنّ الأهمّية في الجملة مأخوذة في معناه.

ولنأخذ بالنقد على كلتا النقطتين:

أمّا الأُولى: فلأنّ الجامع الذاتي بين الطلب وغيره من المعاني المذكورة غير معقول، والسبب في ذلك: أنّ معنى الطلب معنىً حدثي قابل للتصريف والاشتقاق، دون غيره من المعاني فانّها من الجوامد وهي غير قابلة لذلك، ومن الواضح أنّ الجامع الذاتي بين المعنى الحدثي والمعنى الجامد غير متصور.

وبكلمة أُخرى: أنّ الجامع بينهما لا يخلو من أن يكون معنىً حدثياً أو جامداً،

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٣٣.

ولا ثالث لهما، وعلى كلا التقديرين لا يكون الجامع المزبور جامعاً ذاتياً، إذ على الأوّل لا ينطبق على الجوامد. وعلى الثاني لا ينطبق على المعنى الحدثي، وهذا معنى عدم تصوّر جامع ذاتي بينهما.

وممّا يشهد على ذلك: اختلافهما ـ أي الأمر بمعنى الطلب والأمر بمعنى غيره ـ في الجمع، فانّ الأوّل يجمع على أوامر، والثاني على اُمور، وهذا شاهد صدق على اختلافهما في المعنى، ولهذا لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر، فلا يقال: بقي أوامر، أو ينبغي التنبيه على أوامر، وهكذا... فالنتيجة بطلان هذه النقطة.

وأمّا الثانية: فلأنّه لا دليل على أخذ الأهمّية في معنى الأمر بحيث يكون استعماله فيما لا أهمّية له مجازاً، وذلك لوضوح أنّ استعماله فيه كاستعماله فيما له أهمّية في الجملة من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

وإن شئت قلت: إنّ الأهمّية لو كانت مأخوذةً في معناه لكانت متبادرة منه عرفاً عند إطلاقه وعدم نصب قرينة على الخلاف، مع أنّها غير متبادرة منه كذلك، ومن هنا صحّ توصيفه بما لا أهمّية له، وبطبيعة الحال أنّها لو كانت داخلة في معناه لكان هذا تناقضاً ظاهراً.

فالنتيجة: أنّ نظريّة المحقق النائيني (قدس سره) في موضوع بحثنا نظريّة خاطئة ولا واقع موضوعي لها.

ويمكن **أن نقول:** إنّ مادة الأمر موضوعة لغةً لمعنيين على سبيل الاشتراك اللفظي.

أحدهما: الطلب في إطار خاص، وهو الطلب المتعلق بفعل الغير، لا الطلب المطلق الجامع بين ما يتعلق بفعل غيره وما يتعلق بفعل نفسه، كطالب العلم،

وطالب الضالة، وطالب الحق، وما شاكل ذلك، والسبب فيه: أنّ مادة الأمر ـ بما لها من معنى ـ لا تصدق على الحصّة الثانية وهي المتعلقة بفعل نفس الانسان، وهذا قرينة قاطعة على أنّها لم توضع للجامع بينهما. ومن هنا يظهر أنّ النسبة بين الأمر والطلب عموم مطلق.

وثانيهما: الشيء الخاص، وهو الذي يتقوّم بالشخص من الفعل أو الصفة أو نحوهما في مقابل الجواهر وبعض أقسام الأعراض، وهي بهذا المعنى قد تنطبق على الحادثة، وقد تنطبق على الشأن، وقد تنطبق على الغرض وهكذا.

الدليل على ما ذكرناه أمران:

أحدهما: أنّ لفظ الأمر بمعناه الأوّل قابل للتصريف والاشتقاق، فتشتق منه الهيئات والأوزان المختلفة، كهيئة الماضي، والمضارع، والفاعل، والمفعول، وما شاكلها، وهذا بخلاف الأمر بمعناه الثاني حيث إنّه جامد فلا يكون قابلاً لذلك.

وثانيهما: أنّ الأمر بمعناه الأوّل يجمع على أوامر، وبمعناه الثاني يجمع على اُمور، ومن الطبيعي أنّ اختلافهما في ذلك شاهد صدق على اختلافهما في المعنى.

وعلى ضوء هذا قد اتّضح فساد كلا القولين السابقين: الاشتراك اللفظي، الاشتراك المعنوي.

أمّا الأوّل: فقد عرفت أنّ جميع المعاني المشار إليها آنفاً ليست من معاني الأمر على سبيل الاشتراك اللفظي، كيف فان استعماله فيها غير معلوم لو لم يكن معلوم العدم، فضلاً عن كونه موضوعاً بازائها، ومن هنا لا يكون المتبادر منه عند الاطلاق وعدم نصب قرينة على إرادة الخلاف إلّا أحد المعنيين السابقين لا غير.

وأمّا الثاني، فلعدم تصور جامع ماهوي بينهما ليكون موضوعاً له.

فالنتيجة: أنّه موضوع بازاء المعنيين الماضيين على نحو الاشتراك اللفظي: الحصّة الخاصّة من الطلب، الحصّة الخاصّة من مفهوم الشيء، وهي ما يتقوم بالشخص في قبال الجواهر وبعض أقسام الأعراض، ولأجل ذلك لا يصح أن يقال: رأيت أمراً عجيباً إذا رأى فرساً عجيباً، أو إنساناً كذلك، ولكن يصح أن يقال: رأيت شيئاً عجيباً إذا رأى فرساً أو إنساناً كذلك. والسبب في هذا ظاهر، وهو أنّ الشيء بمفهومه العام ينطبق على الأفعال والأعيان والصفات بشتى ألوانها وأشكالها، ولذلك قالوا إنّه عرض عام لجميع الأشياء.

وعلى أثر هذا البيان يظهر نقد ما أفاده شيخنا المحقق (قدس سره) من أنّ الأمر وضع لمعنىً جامع وحداني على نحو الاشتراك المعنوي، وهو الجامع بين ما يصح أن يتعلق الطلب به تكويناً وما يتعلق الطلب به تشريعاً، مع عدم ملاحظة شيء من الخصوصيتين في المعنى الموضوع له، والأصل فيه أن يجمع على أوامر[1].

وجه الظهور: ما عرفت من أنّه لا جامع ذاتي بين المعنى الحدثي والمعنى الجامد ليكون الأمر موضوعاً بازائه، وأمّا الجامع الانتزاعي فهو وإن كان أمراً ممكناً وقابلاً للتصوير، إلّا أنّه لم يوضع بازائه يقيناً. على أنّه خلاف مفروض كلامه (قدس سره).

وأمّا الوضع العام والموضوع له الخاص، يردّه ـ مضافاً إلى ذلك ـ ما حققناه في مبحث الصحيح والأعم[2] من أنّ نتيجة الوضع العام والموضوع له الخاص كنتيجة الاشتراك اللفظي فلاحظ، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: أنّ اختلاف لفظ الأمر في الجمع قرينة قطعية على اختلافه في المعنى، ضرورة أنّ

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٤٩ ـ ٢٥٢.

(٢) في ص ١٧٠.

معناه لو كان واحداً لن يعقل اختلافه في الجمع، هذا على ما بيّناه في الدورات السابقة.

ولكن **الصحيح** في المقام أن يقال: إنّ مادة الأمر لم توضع للدلالة على حصّة خاصّة من الطلب، وهي الحصّة المتعلقة بفعل الغير، بل وضعت للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، والسبب في ذلك: ما حققناه في بحث الانشاء[1] من أنّه عبارة عن اعتبار الأمر النفساني وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكله، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: ما ذكرناه في بحث الوضع من أنّه عبارة عن التعهد والالتزام النفساني.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي وضع مادة الأمر أو ما شاكلها بطبيعة الحال لما ذكرناه، أي للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني، لا للطلب والتصدّي، ولا للبعث والتحريك. نعم، إنّها كصيغتها مصداق للطلب والتصدّي، والبعث والتحريك، لا أنّها معناها.

وبكلمة أُخرى: أنّنا إذا حلّلنا الأمر المتعلق بشيء تحليلاً موضوعياً فلا نعقل فيه سوى شيئين:

أحدهما: اعتبار المولى ذلك الشيء في ذمّة المكلف من جهة اشتماله على مصلحة داعية إلى ذلك.

وثانيهما: إبراز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج بمبرز كمادة الأمر أو نحوها، فالمادة أو ما شاكلها وضعت للدلالة على إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني، لا للطلب ولا للبعث والتحريك.

---

(١) في ص ٩٧.

نعم، قد عرفت أنّ المادة أو ما شاكلها مصداق للطلب والبعث، ونحو تصدٍ إلى الفعل، فانّ الطلب والبعث قد يكونان خارجيين، وقد يكونان اعتباريين، فمادة الأمر أو ما شابهها مصداق للطلب والبعث الاعتباري لا الخارجي، لوضوح أنّها تصدٍ في اعتبار المولى إلى إيجاد المادة في الخارج وبعث نحوه، لا تكويناً وخارجاً، كما هو ظاهر.

ونتيجة ما ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّ مادة الأمر أو ما شـاكلها موضوعة للدلالة على إبـراز الأمـر الاعتباري النفساني في الخارج، وهو اعتبار المولى الفعل على ذمّة المكلف، ولا تدل على أمر آخر ما عدا ذلك.

الثاني: أنّها مصداق للطلب والبعث لا أنّهما معناها.

إلى هنا قد تبيّن أنّ القول بالاشتراك اللفظي بين جميع المعاني المتقدمة باطل لا واقع موضوعي له، وكذلك القول بالاشتراك المعنوي، فالصحيح هو القول بالاشتراك اللفظي بين المعنيين المتقدمين.

ثمّ لا يخفى أنّه لا ثمرة عملية لذلك البحث أصلاً، والسبب فيه: أنّ الثمرة هنا ترتكز على ما إذا لم يكن المراد الاستعمالي من الأوامر الواردة في الكتاب والسنّة معلوماً، وحيث إنّ المراد الاستعمالي منها معلوم، فإذن لا أثر له.

المعنى الاصطلاحي للأمر

حكى المحقق صاحب الكفاية[1] (قدس سره) أنّ الأمر قد نقل عن معناه الأصلي إلى القول المخصوص، وهو هيئة (افعل).

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٢.

ويرد عليه: أنّه إن كان هذا مجرد اصطلاح، فلا مشاحة فيه، وإلّا فلا وجه له أصلاً، وذلك لأنّ الظاهر أنّ الاشتقاق منه بحسب معناه الاصطلاحي، وعليه فلو كان معناه الاصطلاحي القول المخصوص لم يمكن الاشتقاق منه لأنّه جامد، ومن الطبيعي أنّ مبدأ المشتقات لا بدّ أن يكون معنىً حدثياً قابلاً للتصريف والتغيير، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أن يكون المبدأ خالياً عن جميع الخصوصيات، ليقبل كل خصوصية ترد عليه.

ومن ثمة قلنا في بحث المشتق[1] إنّ المصدر لا يصلح أن يكون مبدأً له، لعدم توفر الشرط الأساسي للمبدأ فيه، وهو خلوّه عن جميع الأشكال والصور المعنوية واللفظية، حتّى يقبل أيّة صورة ترد عليه، نظير الهيولى في الأجسام، حيث إنّها فاقدة لكل صورة افترضت، ولذا تقبل كل صورة ترد عليها بشتّى أنواعها وأشكالها، وبطبيعة الحال أنّها لو لم تكن فاقدةً لها فلا تقبل صورة أُخرى، لوضوح إباء كل صورة عن صورة أُخرى، وكل فعلية عن فعلية ثانية.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ القول المخصوص لا يصلح أن يكون مبدأً للمشتقات، وأن يجعله شقة شقة، لاستحالة تصريفه وورود هيئة أُخرى عليه، فيكون نظير الجملة والمفرد والكلمة والكلام وما شاكل ذلك ممّا هو اسم لنفس اللفظ، فانّها غير قابلة لأن تشتق منها المشتقات، لعدم توفر الركيزتين الأساسيتين للمبدأ فيها: المعنى الحدثي، الخلو من الخصوصيات.

نعم، التلفظ بالقول المخصوص قابل لأن تشتق منه المشتقات وترد عليه الهيئات والصور، وذلك لأنّ التلفظ إن لوحظ بنفسه مع عدم ملاحظة شيء

---

(١) في ص ٣١٩.

معه من الخصوصيات الخارجة عن حدود ذاته، فهو مبدأ. وإن لوحظ قائماً بغيره فحسب فهو مصدر. وإن لوحظ زائداً على هذا وذاك وجوده وتحققه في الخارج قبل زمان التكلم فهو ماض، وفي زمانه وما بعده فمضارع، وهكذا. ولكن من المعلوم أنّه لا صلة لذلك بما ذكرناه أصلاً.

ولكن لشيخنا المحقق (قدس سره) في هذا الموضوع كلام، وهو أنّ الأمر بهذا المعنى أيضاً قابل للاشتقاق والتصريف، وقد أفاد في وجه ذلك ما إليك نصّه:

وإن كان وجه الاشكال ما هو المعروف من عدم كونه معنىً حدثياً، ففيه: أنّ لفظ «اضرب» صنف من أصناف طبيعة الكيف المسموع، وهو من الأعراض القائمة بالمتلفظ به.

فقد يلاحظ نفسه من دون لحاظ قيامه وصدوره عن الغير، فهو المبدأ الحقيقي الساري في جميع مراتب الاشتقاق.

وقد يلاحظ قيامه فقط، فهو المعنى المصدري المشتمل على نسبة ناقصة.

وقد يلاحظ قيامه وصدوره في الزمان الماضي فهو المعنى الماضوي.

وقد يلاحظ صدوره في الحال أو الاستقبال، فهو المعنى المضارعي وهكذا، فليس هيئة (اضرب) كالأعيان الخارجية والأُمور غير القائمة بشيء حتّى لايمكن لحاظ قيامه فقط، أو في أحد الأزمنة. وعليه فالأمر موضوع لنفس الصيغة الدالة على الطلب مثلاً أو للصيغة القائمة بالشخص، و«أَمَرَ» موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في المضي و«يأمر» موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في الحال أو الاستقبال[1].

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٥٤.

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قدس سره) وحاصله: أنّ ما ذكره في إطاره وإن كان في غاية الصحّة والمتانة، إلّا أنّه لا صلة له بما ذكرناه، والسبب في ذلك: أنّ لكل لفظ حيثيتين موضوعيتين:

الأُولى: حيثية صدوره من اللافظ خارجاً وقيامه به كصدور غيره من الأفعال كذلك.

الثانية: حيثية تحققه ووجوده في الخارج.

فاللفظ من الحيثية الأُولى وإن كان قابلاً للتصريف والاشتقاق، إلّا أنّ لفظ الأمر لم يوضع بازاء القول المخصوص من هذه الحيثية، وإلّا لم يكن مجال لتوهم عدم إمكان الاشتقاق والصرف منه، بل هو موضوع بازائه من الحيثية الثانية، ومن الطبيعي أنّه بهذه الحيثية غير قابل لذلك كما عرفت. فما أفاده (قدس سره) مبني على الخلط بين هاتين الحيثيتين.

الجهة الثانية: هل أنّ العلوّ معتبر في معنى الأمر أم لا؟

الظاهر اعتباره، إذ لا يصدق الأمر عرفاً على الطلب الصادر من غير العالي، وإن كان بنحو الاستعلاء وإظهار العلوّ.

وعلى الجملة: فصدوره من العالي منشأ لانتزاع عنوان الأمر والبعث والتحريك والتكليف وما شاكل ذلك، دون صدوره عن غيره، بل ربّما يوجب توبيخه باستعماله الأمر.

ويدلّنا على ذلك: مضافاً إلى مطابقة هذا للوجدان، صحّة سلب الأمر عن الطلب الصادر من غير العالي، بل يستحق التوبيخ عليه بقوله: أتأمر الأمير مثلاً، ومن المعلوم أنّ التوبيخ لا يكون على أمره بعد استعلائه، وإنّما يكون على استعلائه واستعماله الأمر.

الجهة الثالثة: لا إشكال في تبادر الوجوب عرفاً من لفظ الأمر عند الاطلاق، وإنّما الاشكال والكلام في منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلالة عليه، أو الاطلاق ومقدمات الحكمة، أو حكم العقل به؟ وجوه بل أقوال.

المعروف والمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً هو القول الأوّل. واختار جماعة القول الثاني، ولكن الصحيح هو الثالث، فلنا دعويان: الاُولى: بطلان القول الأوّل والثاني.

الثانية: صحّة القول الثالث.

أمّا الدعوى الاُولى: فلأنّها تبتني على ركيزتين:

إحداهما: ما حققناه في بحث الوضع من أنّه عبارة عن التعهد والالتزام النفساني.

وثانيتهما: ما حققناه في بحث الانشاء من أنّه عبارة عن اعتبار الأمر النفساني، وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكله.

وعلى ضوء هاتين الركيزتين يظهر أنّ مادة الأمر وضعت للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، فلا تدل على الوجوب لا وضعاً ولا إطلاقاً. أمّا الأوّل فظاهر. وأمّا الثاني فلأنّه يرتكز على كونها موضوعةً للجامع بين الوجوب والندب، ليكون إطلاقها معيّناً للوجوب دون الندب، باعتبار أنّ بيان الندب يحتاج إلى مؤونة زائدة والاطلاق غير وافٍ به. ولكن قد عرفت أنّها كما لم توضع لخصوص الوجوب أو الندب، كذلك لم توضع للجامع بينهما، بل وضعت لما ذكرناه.

هذا مضافاً إلى عدم الفرق بين الوجوب والندب من هذه الناحية. وإذن فلا يكون الاطلاق معيّناً للأوّل دون الثاني، فحاله حال الوجوب من هذه الناحية

من دون فرق بينهما أصلاً.

وأمّا الدعوى الثانية: فلأنّ العقل يدرك ـ بمقتضى قضيّة العبودية والرقية ـ لزوم الخروج عن عهدة ما أمر به المولى، ما لم ينصب قرينة على الترخيص في تركه، فلو أمر بشيء ولم ينصب قرينةً على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه في الخارج، قضاء لحق العبودية وأداءً لوظيفة المولوية، وتحصيلاً للأمن من العقوبة، ولا نعني بالوجوب إلّا إدراك العقل لابدّية الخروج عن عهدته فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدل على جواز تركه.

الجهة الرابعة: في الطلب والارادة. قد سبق منّا في الجهة الثالثة: أنّ الأمر موضوع للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، فلا يدل على شيء ما عداه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: تعرّض المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في المقام للبحث عن جهة أُخرى، وهي أنّ الطلب هل يتحد مع الارادة أو لا؟ فيه وجوه وأقوال. قد اختار (قدس سره) القول بالاتحاد، وإليك نص مقولته:

فاعلم أنّ الحق كما عليه أهله وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للاشاعرة، هو اتحاد الطلب والارادة، بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بازاء مفهوم واحد، وما بازاء أحدهما في الخارج يكون بازاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الارادة الانشائية. وبالجملة هما متحدان مفهوماً وانشاءً وخارجاً، لا أنّ الطلب الانشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه ـ كما عرفت ـ متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً، ضرورة أنّ المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس.

فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقةً كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان،

فانّ الانسان لا يجد غير الارادة القائمة بالنفس صفةً أُخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها، سوى ما هو مقدّمة تحققها عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه، والتصديق لفائدته، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها.

وبالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والارادة هناك صفة أُخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص إلّا عن اتحاد الارادة والطلب، وأن يكون ذاك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك، مسمى بالطلب والارادة، كما يعبّر به تارةً، وبها أُخرى كما لا يخفى[1].

ما أفاده (قدس سره) يحتوي على عدّة نقاط:

١ ـ اتحاد الارادة الحقيقية مع الطلب الحقيقي.

٢ ـ اتحاد الارادة الانشائية مع الطلب الانشائي.

٣ ـ مغايرة الطلب الانشائي للطلب الحقيقي، والارادة الانشائية للارادة الحقيقية، ولم يبرهن (قدس سره) على هذه النقاط، بل أحالها إلى الوجدان.

ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط:

أمّا الأُولى: فهي خاطئة جداً، والسبب في ذلك: أنّ الارادة بواقعها الموضوعي من الصفات النفسانية ومن مقولة الكيف القائم بالأنفس. وأمّا الطلب فقد سبق أنّه من الأفعال الاختيارية الصادرة عن الانسان بالارادة والاختيار، حيث إنّه عبارة عن التصدي نحو تحصيل شيء في الخارج، ومن هنا لا يقال طالب الضالّة، أو طالب العلم إلّا لمن تصدّى خارجاً لتحصيلها، وأمّا من اشتاق

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٥.

إليهما فحسب وأراد فلا يصدق عليه ذلك، ولذا لا يقال طالب المال أو طالب الدُّنيا لمن اشتاق وأرادهما في أُفق النفس، ما لم يظهر في الخارج بقول أو فعل.

وبكلمة أُخرى: أنّ الطلب عنوان للفعل سواء أكان الفعل نفسانياً أم خارجياً، فلا يصدق على مجرد الشوق والارادة النفسانية، ويظهر ذلك بوضوح من مثل قولنا: طلبت زيداً فما وجدته، أو طلبت من فلان كتاباً ـ مثلاً ـ فلم يعطني، وهكذا، ضرورة أنّ الطلب في أمثال ذلك عنوان للفعل الخارجي، وليس إخباراً عن الارادة والشوق النفساني فحسب، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الطلب متعلقاً بفعل نفس الانسان وعنواناً له كطالب الضالّة وطالب العلم وما شاكلها، وأن يكون متعلقاً بفعل غيره. وعلى كلا التقديرين فلا يصدق على مجرّد الارادة.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ الطلب مباين للارادة مفهوماً ومصداقاً، فما أفاده (قدس سره) من أنّ الوجدان يشهد باتحادهما خطأ جداً.

وأمّا النقطة الثانية: فقد ظهر نقدها ممّا أوردناه على النقطة الأُولى، وذلك لما عرفت من أنّ الطلب عنوان للفعل الخارجي أو الذهني، وليس منشأ بمادة الأمر، أو بصيغتها، أو ما شاكلها. فإذن لا موضوع لما أفاده (قدس سره) من أنّ الطلب الانشائي عين الارادة الانشائية.

ومن هنا يظهر حال **النقطة الثالثة:** فانّها إنّما تتم إذا كانت متوفرة لأمرين:

الأوّل: القول بأنّ الطلب منشأ بالصيغة أو نحوها.

الثاني: القول بالارادة الانشائية في مقابل الارادة الحقيقية، ولكن كلا القولين خاطئ جداً.

وأمّا النقطة الرابعة: فالأمر وإن كان كما أفاده (قدس سره)، إلّا أنّ عدم تحقق الطلب حقيقةً ليس بملاك عدم تحقق الارادة كذلك في أمثال الموارد، بل

بملاك ما عرفت من أنّ الطلب عنوان لمبرز الارادة ومظهرها من قول أو فعل، وحيث لا إرادة ها هنا فلا مظهر لها حتّى يتصف بعنوان الطلب.

وعلى ضوء هذا البيان يظهر فساد ما قيل: من أنّ الطلب والارادة متباينان مفهوماً ومتحدان مصداقاً وخارجاً(١) ووجه الظهور ما عرفت من تباينهما مفهوماً ومصداقاً، فلا يمكن صدقهما في الخارج على شيء واحد كما مرّ بشكل واضح.

ثمّ لا يخفى أنّ غرض صاحب الكفاية (قدس سره) من هذه المحاولة نفي الكلام النفسي الذي يقول به الأشاعرة، بتخيل أنّ القول بتغاير الطلب والارادة يستلزم القول بثبوت صفة أُخرى غير الصفات المعروفة المشهورة، وبطبيعة الحال أنّ مردّ ذلك هو التصديق بما يقوله الأشاعرة من الكلام النفسي.

ولكن قد عرفت أنّ هذه المحاولة غير ناجحة، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّا سنذكر بعد قليل أنّ نفي الكلام النفسي لا يرتكز على القول باتحاد الطلب والارادة، حيث إنّا نقول بتغايرهما، فمع ذلك نبرهن بصورة قاطعة بطلان محاولة الأشاعرة لاثبات أنّ كلامه تعالى نفسي لا لفظي.

بحث ونقد حول عدّة نقاط

الأُولى: نظريّة الأشاعرة: الكلام النفسي، ونقدها.

الثانية: نظريّة الفلاسفة: إرادته تعالى من الصفات الذاتية، ونقدها.

الثالثة: نظريّة الأشاعرة: مسألة الجبر، ونقدها.

---

(١) درر الفوائد ١: ٤١.

الرابعة: نظريّة المعتزلة: مسألة التفويض، ونقدها.

الخامسة: نظريّة الإمامية: مسألة الأمر بين الأمرين.

السادسة: نظريّة العلماء: مسألة العقاب.

(١)
نظريّة الأشاعرة
الكلام النفسي، ونقدها

ذهب الأشاعرة إلى أنّ كلامه تعالى من الصفات الذاتية العليا، وهو قائم بذاته الواجبة، قديم كبقية صفاته العليا من العلم والقدرة والحياة، وليس من صفاته الفعلية كالخلق والرزق والرحمة وما شاكلها، ولأجل ذلك قد اضطرّوا إلى الالتزام بأنّ كلامه تعالى نفسي ما وراء الكلام اللفظي، وهو قديم قائم بذاته تعالى، فانّ الكلام اللفظي حادث فلا يعقل قدمه، وقد صرّحوا به في ضمن محاولتهم واستدلالهم على الكلام النفسي، وإليكم نص مقولتهم:

وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن، بل نقول به ونسمّيه كلاماً لفظياً، ونعترف بحدوثه، وعدم قيامه بذاته تعالى، ولكنّا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، الذي يعبّر عنه بالألفاظ، ونقول هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته تعالى، ونزعم أنّه غير العبارات، إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي، بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الألفاظ، إذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة، كما يدل عليه بالعبارة، والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغيّر العبارات، ولا يختلف

باختلاف الدلالات، وغير المتغير ـ أي ما ليس متغيراً وهو المعنى النفسي ـ مغاير للمتغير الذي هو العبارات، ونزعم أنّه ـ أي المعنى النفسي الذي هو الخبر ـ غير العلم، إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشك فيه، وأنّ المعنى النفسي الذي هو الأمر غير الارادة، لأنّه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا، فانّ مقصوده مجرد الاختبار، دون الاتيان بالمأمور به، وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه، فانّه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه.

واعترض عليه: بأنّ الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلاً، كما لا إرادة قطعاً، فإذن هو ـ أي المعنى النفسي الذي يعبّر عنه بصيغة الخبر والأمر ـ صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة، قائمة بالنفس، ثمّ نزعم أنّه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى[1].

ومن الغريب جداً ما نسب إلى الحنابلة في شرح المواقف وهذا نصّه: قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت، يقومان بذاته تعالى، وأنّه قديم، وقد بالغوا فيه حتّى قال بعض جهلاً: الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف[2].

يتضمن هذا النص عدّة خطوط:

١ ـ إنّ لله تعالى سنخين من الكلام: النفسي واللفظي. والأوّل من صفاته تعالى، وهو قديم قائم بذاته الواجبة دون الثاني.

٢ ـ إنّ الكلام النفسي عبارة عن المعنى القائم بالنفس، ويبرزه في الخارج بالألفاظ والعبارات بشتّى ألوانها وأشكالها، ولا يختلف ذلك المعنى باختلافها،

---

(١) شرح المواقف: ٩٣.

(٢) شرح المواقف: ٩٢.

كما لا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة.

٣ ـ إنّهم عبّروا عن ذلك المعنى تارةً بالطلب، وأُخرى بالأمر، وثالثة بالخبر، ورابعة بصيغة الخبر.

٤ ـ إنّ هذا المعنى غير العلم، إذ قد يخبر الانسان عمّا لا يعلمه، أو يعلم خلافه، وغير الارادة إذ قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده فانّ مقصوده الامتحان والاختبار، دون الاتيان بالمأمور به في الخارج.

ولنأخذ بالنقد على هذه الخطوط جميعاً.

أمّا الأوّل: فسنبيّنه بشكل واضح في وقت قريب إن شاء الله تعالى: أنّ كلامه منحصر بالكلام اللفظي، وأنّ القرآن المنزل على النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) هو كلامه تعالى، بتمام سوره وآياته وكلماته، لا أنّه حاكٍ عن كلامه، لوضوح أنّ ما يحكي القرآن عنه ليس من سنخ الكلام، كما سيأتي بيانه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ السبب الذي دعا الأشاعرة إلى الالتزام بالكلام النفسي هو تخيل أنّ التكلم من صفاته الذاتية، ولكن هذا الخيال خاطئ جداً، وذلك لما سيجيء إن شاء الله تعالى بصورة واضحة أنّ التكلم ليس من الصفات الذاتية، بل هو من الصفات الفعلية.

وأمّا الثاني: فيتوقف نقده على تحقيق حال الجمل الخبرية والإنشائية.

أمّا الأُولى: فقد حققنا في بحث الإنشاء والإخبار[1] أنّ الجمل الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم الحكاية والاخبار عن الثبوت أو النفي في الواقع، هذا بناءً على نظريتنا. وأمّا بناءً على نظرية المشهور، فلأنّها موضوعة

---

(١) في ص ٩٤.

للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه. ومن الطبيعي أنّ مدلولها على ضوء كلتا النظريتين ليس من سنخ الكلام ليقال إنّه كلام نفسي، ضرورة أنّ الكلام النفسي عند القائلين به وإن كان موجوداً نفسانياً، إلّا أنّ كل موجود نفساني ليس بكلام نفسي، بل لا بدّ أن يكون سنخ وجوده سنخ وجود الكلام، لفرض أنّه ليس من سنخ وجود الصفات المعروفة الموجودة في النفس. ومن المعلوم أنّ قصد الحكاية على رأينا وثبوت النسبة على رأي المشهور ليس من ذلك.

وبكلمة واضحة: إذا حلّلنا الجمل الخبرية تحليلاً موضوعياً، وفحصنا مداليلها في إطاراتها الخاصّة، فلا نجد فيها سوى عدّة أُمور: الأوّل تصوّر معاني مفرداتها بموادها وهيئاتها. الثاني: تصوّر معاني هيئاتها التركيبية. الثالث: تصوّر مفردات الجملة. الرابع: تصوّر هيئاتها. الخامس: تصوّر مجموع الجملة. السادس: تصوّر معنى الجملة. السابع: التصديق بمطابقتها للواقع أو بعدم مطابقتها له. الثامن: إرادة إيجادها في الخارج. التاسع: الشك في ذلك.

وبعد ذلك نقول: إنّ شيئاً من هذه الأُمور ليس من سنخ الكلام النفسي عند القائلين به.

أمّا الأوّل: فواضح، إذ الكلام النفسي عند القائلين به ليس من سنخ المعنى أوّلاً على ما سيأتي بيانه. وليس من سنخ المعنى المفرد ثانياً.

وأمّا الثاني: فلأنّ الكلام النفسي ـ كما ذكروه ـ صفة قائمة بالنفس كسائر الصفات النفسانية، ومن الطبيعي أنّ المعنى ليس كذلك، فانّه مع قطع النظر عن وجوده وتحققه في الذهن ليس قائماً بها، ومع لحاظ وجوده وتحققه فيه وإن كان قائماً بها، إلّا أنّه بهذا اللحاظ علم، وليس بكلام نفسي على الفرض.

وعلى ضوء هذا البيان يظهر حال جميع الأُمور الباقية، فانّ الثالث والرابع

والخامس والسادس والتاسع من مقولة العلم التصوري، والسابع من مقولة العلم التصديقي، والثامن من مقولة الارادة.

فالنتيجة: أنّ الكلام النفسي بهذا الاطار الخاص عند القائلين به غير متصوّر في موارد الجمل الخبرية، وحينئذٍ فلا يخرج عن مجرد افتراض ولقلقة اللسان، بلا واقع موضوعي له.

وأمّا الجمل الانشائية: فقد سبق الكلام فيها بشكل مفصل، وقلنا هناك إنّ نظريتنا فيها تختلف عن نظريّة المشهور، حيث إنّ المشهور قد فسّروا الانشاء بايجاد المعنى باللفظ.

ولكن قد حققنا هناك(١) أنّا لا نعقل لذلك معنىً صحيحاً معقولاً، والسبب في ذلك: هو أنّهم لو أرادوا بالايجاد الايجاد التكويني، كايجاد الجوهر والعرض، فبطلانه من البديهيات التي لا تقبل الشك، ضرورة أنّ الموجودات الخارجية ـ بشتى أشكالها وأنواعها ـ ليست ممّا توجد بالألفاظ، كيف والألفاظ ليست واقعةً في سلسلة عللها وأسبابها كي توجد بها.

وإن أرادوا به الايجاد الاعتباري كايجاد الوجوب والحرمة أو الملكية والزوجية وغير ذلك، فيردّه: أنّه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني، من دون حاجة إلى اللفظ والتكلم به، ضرورة أنّ اللفظ في الجملة الانشائية لا يكون علّة لايجاد الأمر الاعتباري، ولا واقعاً في سلسلة علته، لوضوح أنّه يتحقق بنفس اعتبار المعتبر في أُفق النفس، سواء أكان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن.

ودعوى: أنّ مرادهم بذلك الايجاد التنزيلي، ببيان أنّ وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه تنزيلاً، ومن هنا يسري إليه قبح المعنى وحسنه،

---

(١) في ص ٩٧.

وعلى هذا صحّ أن يفسّروا الانشاء بايجاد المعنى **خاطئة جداً**، وذلك لأنّ تمامية هذه الدعوى ترتكز على نظرية من يرى كون الوضع عبارة عن الهوهوية، وجعل وجود اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى، ولكن قد ذكرنا في محلّه[1] أنّ هذه النظريّة باطلة، وقلنا هناك إنّ حقيقة الوضع عبارة عن التعهد والالتزام النفساني، وعليه فلا اتحاد بينهما لا حقيقةً وواقعاً، ولا عنايةً ومجازاً ليكون وجود اللفظ وجوداً تنزيلياً له.

وأمّا مسألة سراية القبح والحسن فهي لا ترتكز على النظرية المزبورة، بل هي من ناحية كون اللفظ كاشفاً عنه ودالاً عليه، ومن الطبيعي أنّه يكفي لذلك وجود العلاقة الكاشفية بينهما، ولا فرق في وجود هذه العلاقة بين نظرية دون اُخرى في مسألة الوضع.

وبعد ذلك نقول: إنّ مدلول الجمل الإنشائية على كلتا النظريتين ليس من سنخ الكلام النفسي عند القائلين به.

أمّا على نظرية المشهور فواضح، لما عرفت من أنّ الكلام النفسي عندهم عبارة عن صفة قائمة بالنفس في مقابل سائر الصفات النفسانية، وقديم كغيرها من الصفات الأزلية، وبطبيعة الحال أنّ إيجاد المعنى باللفظ فاقد لهاتين الركيزتين معاً، أمّا الركيزة الاُولى فلأنّه ليس من الاُمور النفسانية ليكون قائماً بها. وأمّا الثانية فلفرض أنّه حادث بحدوث اللفظ، وليس بقديم.

وأمّا على نظريتنا فأيضاً الأمر كذلك، فان إبراز الأمر الاعتباري ليس من الاُمور النفسانية أيضاً.

فالنتيجة لحدّ الآن، أنّه لا يعقل في موارد الجمل الخبرية والانشائية ما

---

(١) في ص ٤٣، ٤٨.

يصلح أن يكون من سنخ الكلام النفسي، ومن هنا قلنا إنّه لا يخرج عن مجرد وهم وخيال، فلا واقع موضوعي له.

ثمّ انّه قد يتوهم أنّ صورة الكلام اللفظي المتمثلة في اُفق النفس هي كلام نفسي، ولكن هذا التوهم خاطئ، لسببين:

الأوّل: أنّ هذه الصورة وإن كانت موجودةً في اُفق النفس ومتمثلة فيه، إلّا أنّها ليست بكلام نفسي، ضرورة أنّ الكلام النفسي عند القائلين بـه مـدلول للكلام اللفظي، والمفروض أنّ تلك الصورة بهذا الاطار الخاص ليست كذلك، لما عرفت من أنّ مدلول الكلام سواء أكان إخبارياً أم إنشائياً أجنبي عـنها. أضف إلى ذلك: ما ذكرناه في محلّه[1] من أنّ الموجود بما هو موجود لا يعقل أن يكون مدلولاً للفظ، من دون فرق في ذلك بين الموجود الخارجي والذهـني. فإذن لا يمكن أن تكون تلك الصورة مدلولاً له لتكون كلاماً نفسياً. على أنّها لا تختص بخصوص الكلام الصادر عن المتكلم بالاختيار، بل تعم جميع الأفعال الاختيارية بشتى أنواعها وأشكالها، حيث إنّ صورة كل فعل اختياري متمثلة في اُفق النفس قبل وجوده الخارجي.

الثاني: أنّ هذه الصورة نوع من العلم والتصور وهو التصور الساذج، وقد تقدّم انّ الكلام النفسي عندهم صفة اُخـرى في مـقابل صـفة العـلم والارادة ونحوهما.

وقد تخيّل بعضهم أنّ الكلام النفسي عبارة عن الطلب المدلول عليه بصيغة الأمر. ولكن هذا الخيال فاسد جداً، والسبب في ذلك ما حققناه سابقاً من أنّ الطلب وإن كان غير الارادة مفهوماً ومصداقاً، إلّا أنّه ليس بكلام نفسي، لما

---

(١) في ص ٥٦.

عرفت من أنّه عبارة عن التصدي نحو المقصود خارجاً، وهو من الأفعال الخارجية وليس من المفاهيم اللفظية في شيء حتّى يدعي أنّه كلام نفسي، ومن هنا قلنا إنّ الصيغة مصداق للطلب، لا أنّها وضعت بازائه.

فالنتيجة على ضوء هذا البيان أمران: الأوّل فساد توهم كون الطلب منشأ بالصيغة أو ما شاكلها. الثاني: أنّ الأشاعرة قد أخطأوا هنا في نقطة وأصابوا في نقطة اُخرى. أمّا النقطة الخاطئة فهي أنّهم جعلوا الطلب من الصفات النفسانية، وقد عرفت خطأ ذلك. وأمّا النقطة الثانية فهي أنّهم جعلوا الطلب مغايراً للارادة ذاتاً وعيناً وقد سبق صحّة ذلك.

وأمّا الثالث: فنفس اختلاف كلماتهم في تفسيره يعني مرّة بالطلب، واُخرى بالخبر، وثالثة بالأمر، ورابعة بصيغة الأمر شاهد صدق على أنّهم أيضاً لم يتصوّروا له معنى محصلاً، إلّا أن يقال إنّ ذلك منهم مجرد اختلاف في التعبير واللفظ والمقصود واحد، ولكن ننقل الكلام إلى ذلك المقصود الواحد وقد عرفت أنّه لا واقع موضوعي له أصلاً، ولا يخرج عن حدّ الفرض والخيال.

وأمّا الرابع: فقد ظهر جوابه ممّا ذكرناه[1] بصورة مفصّلة من أنّه ليس في الجمل الخبرية والانشائية شيء يصلح أن يكون كلاماً نفسياً.

وقد استدلّ على الكلام النفسي بعدّة وجوه اُخر:

الأوّل: أنّ الله تعالى قد وصف نفسه بالتكلّم في الكتاب الكريم بقوله ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾[2] ومن المعلوم أنّ التكلم صفة له كالعلم والقدرة والحياة وما شاكلها، هذا من ناحية.

---

(١) في ص ٣٦١.

(٢) النساء ٤: ١٦٤.

ومن ناحية أُخرى: أنّ صفاته تعالى قديمة قائمة بذاته، ولا يمكن أن تكون حادثة، لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى كقيام الحال بالمحل، والصفة بالموصوف. نعم، يجوز قيام الحادث بها كقيام الفعل بالفاعل.

ومن ناحية ثالثة: أنّ الكلام اللفظي حيث إنّه مؤلف من حروف وأجزاء متدرجة متصرمة في الوجود لا يعقل أن يكون قديماً، وعليه فلا يمكن أن يكون المراد من الكلام في الآية الكريمة الكلام اللفظي، ضرورة استحالة كون ذاته المقدسة محلاً للحادث.

ومن ناحية رابعة: أنّ الكلام النفسي حيث إنّه ليس من مقولة الألفاظ فلا يلزم من قيامه بذاته تعالى قيام الحادث بالقديم.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي أنّ كلامه تعالى نفسي لا لفظي.

ولنأخذ بالنقد على هذا الدليل: إنّ صفاته تعالى على نوعين:

الأوّل: الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والحياة وما يؤول إليها، فان هذه الصفات عين ذاته تعالى في الخارج، فلا اثنينية فيه ولا مغايرة، وأنّ قيامها بها قيام عيني، وهو من أعلى مراتب القيام وأظهر مصاديقه، لا قيام صفة بموصوفها، أو قيام الحال بمحلّه. ومن هنا ورد في الروايات «إنّ الله تعالى وجود كلّه، وعلم كلّه، وقدرة كلّه، وحياة كلّه»(١) وإلى هذا المعنى يرجع قول أمير المؤمنين (عليه السلام) في نهج البلاغة «كمال الإخلاص به نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف»(٢).

الثاني: الصفات الفعلية كالخلق والرزق والرحمة وما شاكلها، فانّ هذه

---

(١) بحار الأنوار ٤: ٨٤ ح ١٦، ١٧، ١٩ (مع اختلاف).

(٢) نهج البلاغة: الخطبة الأُولى (مع اختلاف).

الصفات ليست عين ذاته تعالى، حيث إنّ قيامها بها ليس قياماً عينياً كالصفات الذاتية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ قيام هذه الصفات بذاته تعالى ليس من قيام الحال بمحلّه، والوجه في ذلك: أنّ هذه الصفات لا تخلو من أن تكون حادثة، أو تكون قديمة، ولا ثالث لهما، فعلى الأوّل لزم قيام الحادث بذاته تعالى وهو مستحيل، وعلى الثاني لزم تعدد القدماء وقد برهن في محلّه استحالة ذلك.

فالنتيجة على ضوئهما أمران:

الأوّل: أنّ مبادئ هذه الصفات أفعاله تعالى الاختيارية.

الثاني: أنّها تمتاز عن الصفات الذاتية في نقطة واحدة، وهي أنّ الصفات الذاتية عين ذاته تعالى، فيستحيل اتصاف ذاته بعدمها بأن لا يكون ذاته في مرتبة ذاته عالماً ولا قادراً ولا حيّاً، وهذا بخلاف تلك الصفات، حيث إنّها أفعاله تعالى الاختيارية فتنفك عن ذاته وتتصف ذاته بعدمها، يعني يصح أن يقال: إنّه تعالى لم يكن خالقاً للأرض مثلاً ثمّ خلقها، ولم يكن رازقاً لزيد مثلاً ثمّ رزقه، وهكذا، ومن ثمة تدخل عليها أدوات الشرط وما شاكلها، ولم تدخل على الصفات العليا الذاتية.

وإن شئتم قلتم: إنّ القدرة تتعلق بالصفات الفعلية وجوداً وعدماً، فانّ له تعالى أن يخلق شيئاً، وله أن لا يخلق، وله أن يرزق، وله أن لا يرزق، وهكذا، ولم تتعلق بالصفات الذاتية أبداً.

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أنّ التكلم من الصفات الفعلية دون الصفات الذاتية، وذلك لوجود ملاك الصفات الفعلية فيه، حيث يصح أن يقال: إنّه تعالى كلّم موسى (عليه السلام) ولم يكلّم غيره، أو كلّم في الوقت الفلاني، ولم

يكلّم في وقت آخر، وهكذا. ولا يصح أن يقال: إنّه تعالى ليس عالماً بالشيء الفلاني، أو في الوقت الفلاني، فما ذكره الأشاعرة من أنّ التكلم صفة له تعالى، وكل صفة له قديم، نشأ من الخلط بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية.

الثاني: أنّ كل كلام صادر من المتكلم بارادته واختياره مسبوق بتصوره في أُفق النفس على الشكل الصادر منه، ولا سيّما إذا كان للمتكلم عناية خاصّة به، كما إذا كان في مقام إلقاء خطابة أو شعر أو نحو ذلك، وهذا المرتب الموجود في أُفق النفس هو الكلام النفسي، وقد دلّ عليه الكلام اللفظي، وإلى ذلك أشار قول الشاعر:

إنّ الكـلام لفي الفـؤاد وإنّما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

ويردّه أوّلاً: أنّ هذه الدلالة ليست دلالة لفظية، وإنّما هي دلالة عقلية كدلالة وجود المعلول على وجود علّته، ومن هنا لا تختص بخصوص الألفاظ، بل تعم كافّة الأفعال الاختيارية.

وبكلمة أُخرى: بعد ما ذكرنا في بحث الحروف[١] أنّ الألفاظ لم توضع للموجودات الخارجية، ولا للموجودات الذهنية، فلا يعقل أن تكون تلك الصورة معنىً لها، لتكون دلالتها عليها دلالة وضعية، بل هي من ناحية أنّ صدور الألفاظ عن لافظها حيث كان بالاختيار والارادة، فبطبيعة الحال تدل على تصوّرها في أُفق النفس دلالة المعلول على علّته، بقانون أنّ كل فعل صادر عن الانسان بالاختيار لابدّ أن يكون مسبوقاً بالتصور والالتفات، وإلّا فلا يكون اختيارياً، وعلى هذا فكل فعل اختياري ينقسم إلى نوعين: الأوّل الفعل النفسي. الثاني: الفعل الخارجي. فلا يختص ذلك بالكلام فحسب، ولا أظن أنّ

---

(١) في ص٥٦.

الأشاعرة يلتزمون بذلك.

وثانياً: أنّ تلك الصورة نوع من العلم، وقد عرفت أنّ الأشاعرة قد اعترفت بأنّ الكلام النفسي صفة أُخرى في مقابل صفة العلم[(١)].

الثالث: لا ريب في أنّ الله تعالى متكلم، وقد دلّت على ذلك عدّة من الآيات، ولازم ذلك قيام المبدأ على ذاته قياماً وصفياً، لا قيام الفعل بالفاعل، وإلّا لم يصح إطلاق المتكلم عليه، ومن هنا لا يصح إطلاق النائم والقائم والمتحرك والساكن والذائق وما شاكل ذلك عليه تعالى، مع أنّ مبادئ هذه الأوصاف قائمة بذاته قيام الفعل بالفاعل.

وإن شئت قلت: إنّ هذه الهيئات وما شاكلها لا تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الفعل بالفاعل، وإنّما تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الصفة بالموصوف، هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى: أنّ الذي دعا الأشاعرة إلى الالتزام بالكلام النفسي هو تصحيح متكلميته تعالى في مقابل بقية صفاته، فانّ الكلام اللفظي حيث إنّه حادث لا يعقل قيامه بذاته تعالى قيام الصفة بالموصوف، لاستحالة كون ذاته تعالى محلاً للحوادث.

فالنتيجة على ضوئها: هي أنّ كلامه تعالى نفسي لا لفظي.

ولنأخذ بالمناقشة في هذا الدليل نقضاً وحلاً.

أمّا الأوّل: فلا ريب في أنّ الله تعالى متكلم بكلام لفظي، وقد دلّت على ذلك عدّة من الآيات والروايات، منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن

---

(١) مرّ في ص ٣٥٨.

﴿يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[١] فانّ قوله ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ كلامه تعالى، ومن هنا لا نظن أنّ الأشاعرة ينكرون ذلك، بل قد تقدّم[٢] أنّهم معترفون به. وعليه فما هو المبرّر لهم في إطلاق المتكلم بالكلام اللفظي عليه تعالى هو المبرّر لنا.

وأمّا الثاني: فلأنّ المتكلم ليس مشتقاً اصطلاحياً، لفرض عدم المبدأ له، بل هو نظير هيئة اللابن والتامر والمتقمص والمتنعل والبقّال وما شاكل ذلك، فانّ المبدأ فيها من أسماء الأعيان والذوات وهو اللبن والتمر والقميص والنعل والبقل، ولكن باعتبار اتخاذ الشخص هذه الأُمور حرفةً وشغلاً ولازماً له صارت مربوطة به، ولأجل هذا الارتباط صحّ إطلاق هذه الهيئات عليه.

نعم، إنّها مشتقات جعلية باعتبار جعلية مبادئها ومصادرها، والسبب في ذلك: أنّ الكلم ليس مصدراً للمتكلم، لفرض أنّ معناه الجرح لا الكلام، و«كلّم» ليس فعلاً ثلاثياً مجرداً له ليزاد عليه حرف فيصبح مزيداً فيه. وعليه فبطبيعة الحال يكون التكلم مصدراً جعلياً، والكلام اسم مصدر كذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ المبدأ الجعلي للمتكلم في هذا الحال لا يخلو من أحد أمرين: إمّا التكلم أو الكلام، ولا ثالث لهما.

أمّا على الأوّل: فلا يرد عليه النقض بعدم صدق النائم والقائم والمتحرك وما شابه ذلك عليه تعالى، مع أنّه موجد لمبادئها، وذلك لأنّ التكلم من قبيل الأفعال دون الأوصاف، والمبادئ في الهيئات المذكورة من قبيل الأوصاف دون الأفعال، ولأجل الاختلاف في هذه النقطة تمتاز هيئة المتكلم عن هذه الهيئات،

---

(١) يس ٣٦: ٨٢.

(٢) في ص ٣٥٧.

حيث إنّها لا تصدق إلّا على من تقوم به مبادؤها قيام الصفة بالموصوف والحال بالمحل، ومن ثمة لا تصدق عليه تعالى، وهذا بخلاف هيئة المتكلم، فانّها تصدق على من يقوم به التكلم قيام الفعل بالفاعل، ولا يعتبر في صدقها الاتصاف والحلول، ولذلك صحّ إطلاقها عليه تعالى من دون محذور.

وأمّا على الثاني: فالأمر أيضاً كذلك، والوجه فيه: أنّ الكلام عبارة عن الكيف المسموع الحاصل من تموّج الهواء واصطكاكه، ومن الطبيعي أنّ المتكيّف بالكلام والمتصف به إنّما هو الهواء دون غيره، فلا يعقل قيامه بغيره قيام الصفة بالموصوف والحال بالمحل، ولا فرق في ذلك بين ذاته تعالى وغيره.

ونتيجة ذلك: أنّ إطلاق المتكلم عليه تعالى كاطلاقه على غيره باعتبار إيجاده الكلام، بل الأمر كذلك في بعض المشتقات المصطلحة أيضاً، كالقابض والباسط وما شاكلهما، فانّ صدقه عليه تعالى بملاك أنّه موجد للقبض والبسط ونحوهما، لا بملاك قيامها به قيام وصف أو حلول. وأمّا عدم صحّة إطلاق النائم والقائم والساكن وما شاكل ذلك عليه تعالى مع أنّه موجد لمبادئها، فيمكن تبريره بأحد وجهين:

الأوّل: أنّ ذلك ليس أمراً قياسياً، بحيث إذا صحّ الاطلاق بهذا الاعتبار في موردٍ صحّ إطلاقه في غيره من الموارد أيضاً بذلك الاعتبار، وليس لذلك ضابط كلّي، بل هو تابع للاستعمال والاطلاق، وهو يختلف باختلاف الموارد، فيصح في بعض الموارد دون بعض كما عرفت.

ودعوى أنّ هيئة الفاعل موضوعة لافادة قيام المبدأ بالذات قيام حلول خاطئة جداً، وذلك لما ذكرناه في بحث المشتق[1] من أنّ الهيئة موضوعة

---

(١) في ص ٣٣٥.

للدلالة على قيام المبدأ بالذات بنحو من أنحاء القيام، وأمّا خصوصية كون القيام بنحو الحلول أو الايجاد أو الوقوع أو غير ذلك، فهي خارجة عن مفاد الهيئة.

وقد تحصّل من ذلك: أنّه ليس لما ذكرناه ضابط كلّي، بل يختلف باختلاف الموارد، ومن هنا لا يصح إطلاق المشتق في بعض الموارد على من يقوم به المبدأ قيام حلول، كاطلاق المتكلم على الهواء فانّه لا يصح، وكذا إطلاق الضارب على من وقع عليه الضرب، وهكذا. مع انّ قيام المبدأ فيها قيام الحال بالمحل.

الثاني: يمكن أن يكون منشأ ذلك اختلاف نوعي الفعل، أعني المتعدي واللازم.

بيان ذلك: أنّ الفعل إذا كان متعدياً كفى في اتصاف فاعله به قيامه به قيام صدور وإيجاد، وأمّا الزائد على هذا فغير معتبر فيه، وذلك كالقابض والباسط والخالق والرازق والمتكلم والضارب وما شاكلها. وأمّا إذا كان لازماً فلا يكفي في اتصافه به صدوره منه، بل لا بدّ في ذلك من قيام المبدأ به قيام الصفة بالموصوف، والحال بالمحل، وذلك كالعالم والنائم والقائم وما شاكله.

وعلى ضوء هذا الضابط يظهر وجه عدم صحّة إطلاق النائم والقائم عليه تعالى، كما يظهر وجه صحّة إطلاق العالم والخالق والقابض والباسط والمتكلم وما شابه ذلك عليه (سبحانه وتعالى)، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: يظهر وجه عدم صحّة إطلاق المتكلم على الهواء، وإطلاق الضارب على من وقع عليه الضرب، وهكذا.

الرابع: أنّ الكلام كما يصح إطلاقه على الكلام اللفظي الموجود في الخارج، كذلك يصح إطلاقه على الكلام النفسي الموجود في الذهن، من دون لحاظ عناية في البين، ومن هنا يصح أن يقول القائل: إنّ في نفسي كلاماً لا أُريد أن أُبديه.

ويشهد على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾[2] ونحوهما ممّا يدلّنا على ذلك، وهذا الموجود المرتب في النفس هو الكلام النفسي، ويدل عليه الكلام اللفظي.

وجوابه يظهر ممّا ذكرناه آنفاً: من أنّ هذا الموجود المرتب في النفس ليس من سنخ الكلام ليكون كلاماً نفسياً عند القائلين به، بل هو صورة للكلام اللفظي، ومن هنا قلنا إنّ ذلك لا يختص بالكلام، بل يعم كافّة أنواع الأفعال الاختيارية.

وبكلمة واضحة: إن أرادوا به أن يكون لكل فعل فردان: فرد خارجي، وفرد ذهني ومنه الكلام، فهو غير معقول، وذلك لأنّ قيام الأشياء بالنفس ـ قياماً علمياً ـ إنّما هو بصورها لا بواقعها الموضوعي، وإلّا لتداخلت المقولات بعضها في بعض، وهو مستحيل. نعم، الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة ونحوهما قائمة بها بأنفسها وبواقعها الموضوعي، وإلّا لذهبت إلى ما لا نهاية له. وعليه فلا يكون ما هو الموجود في النفس كلاماً حقيقةً، بل هو صورة ووجود علمي له.

وإن أرادوا به صورة الكلام اللفظي فقد عرفت أنّها من مقولة العلم، وليست بكلام نفسي في شيء، على أنّك عرفت أنّ الكلام النفسي عندهم مدلول للكلام اللفظي وتلك الصورة ليست مدلولة له، كما تقدّم[3].

---

(١) الملك ٦٧: ١٣.

(٢) البقرة ٢: ٢٨٤.

(٣) في ص ٣٥٩.

ومن هنا يظهر أنّ إطلاق الكلام على هذا المرتب الموجود في النفس مجاز، إمّا بعلاقة الأول، أو بعلاقة المشابهة في الصورة.

وأمّا الآيتان الكريمتان فلا تدلّان بوجهٍ على أنّ هذا الموجود في النفس كلام نفسي.

أمّا الآية الأُولى: فيحتمل أن يكون المراد فيها من القول السر هو القول الموجود في النفس، فالآية تكون عندئذٍ في مقام بيان أنّ الله تعالى عالم به سواء أظهروه في الخارج أم لم يظهروه، وإطلاق القول عليه يكون بالعناية. ويحتمل أن يكون المراد منه القول السرّي، وهذا هو الظاهر من الآية الكريمة. فإذن الآية أجنبية عن الدلالة على الكلام النفسي بالكلّية.

وأمّا الآية الثانية: فيحتمل أن يكون المراد ممّا في الأنفس صورة الكلام، ويحتمل أن يكون المراد منه نيّة السوء، وهذا الاحتمال هو الظاهر منها، وكيف كان فلا صلة للآية بالكلام النفسي أصلاً.

نتائج البحث لحدّ الآن عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ ما ذكر من المعاني المتعددة لمادة الأمر لا واقع موضوعي له، وقد عرفت أنّها موضوعة لمعنيين: إبراز الأمر الاعتبار النفساني في الخارج وحصّة خاصّة من الشيء، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ الأهمّية في الجملة مأخوذة في معنى الأمر لا أصل له، ومن هنا قلنا بصحّة توصيف الأمر بما لا أهمّية له بدون عناية، كما أنّه لا أصل لجعل معناه واحداً، لما ذكرناه من أنّ اختلافه في الجمع شاهد على تعدد معناه.

ومن ناحية ثالثة: أنّ ما أفاده شيخنا المحقق (قدس سره) من أنّه موضوع

للمعنى الجامع بينهما خاطئ جداً، لما سبق من أنّ الجامع الذاتي بينهما غير معقول.

الثانية: لا ثمرة للبحث عن أنّ معنى الأمر واحد أو متعدد.

الثالثة: لا يمكن أن يكون القول المخصوص ـ هيئة افعل ـ معنى الأمر، لعدم إمكان الاشتقاق منه باعتبار هذا المعنى، وما ذكره شيخنا المحقق (قدس سره) في تصحيح ذلك قد عرفت فساده.

الرابعة: أنّ العلوّ معتبر في معنى الأمر، ولا يكفي الاستعلاء.

الخامسة: أنّ الوجوب ليس مفاد الأمر لا وضعاً ولا إطلاقاً، بل هو بحكم العقل، فينتزعه عند عدم نصب قرينة على الترخيص.

السادسة: أنّ الطلب مغاير للارادة مفهوماً وواقعاً، حيث إنّ الطلب فعل اختياري للانسان، والارادة من الصفات النفسانية الخارجة عن الاختيار، ومن ثمّة ذكرنا أنّه لا وجه لما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من اتحاده مع الارادة مفهوماً وخارجاً.

السابعة: أنّه لا واقع موضوعي للكلام النفسي أصلاً، ولا يخرج عن مجرد الفرض والخيال.

الثامنة: أنّ ما ذكره الأشاعرة من الأدلة لاثبات الكلام النفسي قد عرفت فسادها جميعاً.

(٢)

نظريّة الفلاسفة

إرادته تعالى ذاتية، ونقدها

المعروف والمشهور بين الفلاسفة قديماً وحديثاً هو أنّ إرادته تعالى من الصفات العليا الذاتية كصفة العلم والقدرة والحياة، ومال إلى ذلك جماعة من الأُصوليين منهم المحقق صاحب الكفاية وشيخنا المحقق (قدس سرهما).

قال في الكفاية[1]: إنّ إرادته التكوينية هو العلم بالنظام الكامل التام.

ولكن أورد عليه شيخنا المحقق[2] (قدس سره) بأنّ هذا التفسير غير صحيح. وقد أفاد في وجه ذلك بما إليك نصّه:

لا ريب في أنّ مفاهيم صفاته تعالى الذاتية متخالفة، لا متوافقة مترادفة، وإن كان مطابقها في الخارج واحداً بالذات من جميع الجهات، مثلاً مفهوم العلم غير مفهوم الذات، ومفهوم بقية الصفات، وإن كان مطابق الجميع ذاته بذاته لا شيء آخر منضماً إلى ذاته، فانّه تعالى صرف الوجود، وصرف القدرة، وصرف العلم، وصرف الحياة، وصرف الارادة، ولذا قالوا وجود كلّه، وقدرة كلّه، وعلم كلّه، وإرادة كلّه، مع أنّ مفهوم الارادة مغاير لمفهوم العلم ومفهوم الذات وسائر الصفات، وليس مفهوم الارادة العلم بالنظام الأصلح الكامل التام كما فسّرها بذلك المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) ضرورة أنّ رجوع صفة

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٧.

(٢) نهاية الدراية ١: ٢٧٨ (مع اختلاف في الألفاظ).

ذاتية إلى ذاته تعالى وتقدس وإلى صفة أُخرى كذلك إنّما هو في المصداق، لا في المفهوم، لما عرفت من أنّ مفهوم كل واحد منها غير مفهوم الآخر، ومن هنا قال الأكابر من الفلاسفة: إنّ مفهوم الارادة هو الابتهاج والرضا أو ما يقاربهما معنىً، لا العلم بالصلاح والنظام، ويعبّر عنه بالشوق الأكيد فينا، والسرّ في التعبير عن الارادة فينا بالشوق المؤكد، وبصرف الابتهاج والرضا فيه تعالى، هو أنّا لمكان إمكاننا ناقصون في الفاعلية، وفاعليتنا لكل شيء بالقوّة، فلذا نحتاج في الخروج من القوّة إلى الفعل إلى مقدّمات زائدة على ذواتنا من تصور الفعل، والتصديق بفائدته، والشوق الأكيد، فيكون الجميع محرّكاً للقوّة الفاعلة المحركة للعضلات، وهذا بخلاف الواجب تعالى فانّه لتقدسه عن شوائب الامكان وجهات القوّة والنقصان، فاعل بنفس ذاته العليمة المريدة، وحيث إنّه صرف الوجود وصرف الخير مبتهج بذاته أتمّ الابتهاج، وذاته مرضي لذاته أتمّ الرضا، وينبعث من هذا الابتهاج الذاتي ـ وهو الارادة الذاتية ـ ابتهاج في مرحلة الفعل، فانّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره، وهذه المحبة الفعلية هي الارادة في مرحلة الفعل، وهي التي وردت الأخبار عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) بحدوثها.

يحتوي ما أفاده (قدس سره) على عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ مفهوم الارادة غير مفهوم العلم، فانّ مفهوم الارادة الابتهاج والرضا، ومفهوم العلم الانكشاف، فلا يصح تفسير أحدهما بالآخر، وإن كان مطابقهما واحداً، وهو ذاته تعالى.

الثانية: أنّ إرادته تعالى من الصفات الذاتية العليا كالعلم والقدرة وما شاكلهما، وليست من الصفات الفعلية.

الثالثة: أنّ الارادة فينا عبارة عن الشوق الأكيد المحرّك للقوّة العاملة المحرّكة للعضلات نحو المراد، وتحققها ووجودها في النفس يتوقف على مقدّمات

كالتصور والتصديق بالفائدة ونحوهما، ومن الواضح أنّ الارادة بهذا المعنى لا تتصور في حقّه سبحانه وتعالى، فانّ فاعليته تامّة، لا نقصان فيها أبداً، وأنّه فاعل بنفس ذاته العليمة المريدة، ولا تتوقف فاعليته على أيّة مقدّمة خارجة عن ذاته تعالى.

الرابعة: أنّ الابتهاج في مرحلة الفعل هو الارادة الفعلية المنبعث عن الابتهاج الذاتي الذي هو الارادة الذاتية، والروايات الدالّة على حدوث الارادة إنّما يراد بها الارادة الفعلية التي هي من آثار إرادته الذاتية.

ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فهي تامّة من ناحية، وهي أنّ مفهوم الارادة غير مفهوم العلم، وخاطئة من ناحية أُخرى، وهي أنّ مفهوم الارادة الابتهاج والرضا.

أمّا تماميتها من الناحية الأُولى، فلما ذكرناه في بحث المشتق[1] من أنّ مفاهيم الصفات العليا الذاتية مختلفة ومتباينة، فانّ مفهوم العلم غير مفهوم القدرة وهكذا، ولا فرق في ذلك بين الواجب والممكن. نعم، يفترق الواجب عن الممكن في نقطة أُخرى، وهي أنّ مطابق هذه الصفات في الواجب واحد عيناً وذاتاً وجهةً، وفي الممكن متعدد كذلك.

وأمّا عدم تماميتها من الناحية الثانية، فلأنّ من الواضح أنّ مفهوم الارادة ليس هو الابتهاج والرضا، لا لغةً ولا عرفاً، وإنّما ذلك اصطلاح خاص من الفلاسفة، حيث إنّهم فسّروا الارادة الأزلية بهذا التفسير. ولعل السبب فيه التزامهم بعدّة عوامل تالية:

الأوّل: أنّ إرادته تعالى عين ذاته خارجاً وعيناً.

---

(١) في ص ٣٣٣.

الثاني: أنّها ليست بمعنى الشوق الأكيد المحرّك للعضلات، كما عرفت.

الثالث: أنّها مغايرة للعلم والقدرة والحياة، وما شاكلها من الصفات العليا بحسب المفهوم.

الرابع: أنّه لم يوجد معنىً مناسب للارادة غير المعنى المذكور، وبطبيعة الحال أنّ النتيجة على ضوء هذه العوامل هي ما عرفت.

ولكن هذا التفسير خاطئ جداً، وذلك لأنّ الارادة لا تخلو من أن تكون بمعنى إعمال القدرة، أو بمعنى الشوق الأكيد، ولا ثالث لهما، وحيث إنّ الارادة بالمعنى الثاني لا تعقل لذاته تعالى، تتعين الارادة بالمعنى الأوّل له سبحانه وهو المشيئة وإعمال القدرة.

وأضف إلى ذلك: أنّ الرضا من الصفات الفعلية كسخطه تعالى، وليس من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة ونحوهما، وذلك لصحّة سلبه عن ذاته تعالى، فلو كان من الصفات العليا لم يصحّ السلب أبداً.

على أنّا لو فرضنا أنّ الرضا من الصفات الذاتية فما هو الدليل على أنّ إرادته أيضاً كذلك، بعد ما عرفت من أنّ صفة الارادة غير صفة الرضا، وكيف كان فما أفاده (قدس سره) لا يمكن المساعدة عليه بوجه.

وأمّا النقطة الثانية: ـ إرادته تعالى صفة ذاتية له ـ فهي خاطئة جداً، والسبب في ذلك أوّلاً: ما تقدّم من أنّ الارادة بمعنى الشوق المؤكّد لا تعقل في ذاته تعالى، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد سبق أنّ تفسير الارادة بصفة الرضا والابتهاج تفسير خاطئ لا واقع له. ومن ناحية ثالثة: أنّا لا نتصور لارادته تعالى معنىً غير إعمال القدرة والسلطنة.

وثانياً: قد دلّت الروايات الكثيرة على أنّ إرادته تعالى فعله، كما نصّ به

قوله سبحانه: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[١] وليس في شيء من هذه الروايات إيماء فضلاً عن الدلالة على أنّ له تعالى إرادة ذاتية أيضاً، بل فيها ما يدل على نفي كون إرادته سبحانه ذاتية، كصحيحة عاصم بن حميد عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال «قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: إنّ المريد لا يكون إلّا لمراد معه لم يزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد»[٢] ورواية الجعفري قال «قال الرضا (عليه السلام): المشيئة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد»[٣] فهاتان الروايتان تنصّان على نفي الارادة الذاتية عنه سبحانه.

ثمّ إنّ سلطنته تعالى حيث كانت تامّة من كافّة الجهات والنواحي ولا يتصور النقص فيها أبداً، فبطبيعة الحال يتحقق الفعل في الخارج ويوجد بصرف إعمالها من دون توقفه على أيّة مقدّمة أُخرى خارجة عن ذاته تعالى كما هو مقتضى قوله سبحانه: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.

وقد عبّر عن هذا المعنى في الروايات تارة بالمشيئة، وتارة أُخرى بالاحداث والفعل.

أمّا الأوّل: كما في صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «المشيئة محدثة»[٤]. وصحيحة عمر بن أُذينة عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «خلق الله المشيئة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة»[٥] ومن الطبيعي أنّ

---

(١) يس ٣٦: ٨٢.

(٢) أُصول الكافي ١: ١٠٩ ح ١.

(٣) بحار الأنوار ٤: ١٤٥ ح ١٨.

(٤) أُصول الكافي ١: ١١٠ ح ٧.

(٥) بحار الأنوار ٤: ١٤٥ ح ٢٠.

المراد بالمشيئة هو إعمال القدرة والسلطنة، حيث إنّها مخلوقة بنفسها، لا بإعمال قدرة أُخرى، وإلّا لذهب إلى ما لا نهاية له.

وأمّا الثاني: كما في صحيحة صفوان بن يحيى قال (عليه السلام): «الارادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله تعالى، فارادته إحداثه لا غير ذلك، لأنّه لا يروي ولا يهمّ ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه، وهي صفات الخلق، فارادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون، بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همة، ولا تفكر، ولا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له»[1] فهذه الصحيحة تنص على أنّ إرادته تعالى هي أمره التكويني.

وأمّا النقطة الثالثة: فهي تامة، لوضوح أنّ إرادتنا هي الشوق المؤكّد الداعي إلى إعمال القدرة والسلطنة نحو إيجاد المراد، وسنبيّن إن شاء الله تعالى أنّ ملاك كون الأفعال في إطار الاختيار هو صدورها بإعمال القدرة والمشيئة لا كونها مسبوقةً بالارادة، بداهة أنّ الارادة بكافة مقدّماتها غير اختيارية فلا يعقل أن تكون ملاكاً لاختياريتها. على أنّا نرى وجداناً وبشكل قاطع أنّ الارادة ليست علّة تامّة للأفعال، وسيأتي توضيح هذه النقاط بصورة مفصّلة إن شاء الله تعالى.

وأمّا النقطة الرابعة: فيرد عليها أنّ الروايات قد دلّت على أنّ إرادته تعالى ليست كعلمه وقدرته ونحوهما من الصفات الذاتية العليا، بل هي فعله وإعمال قدرته كما عرفت. وإن شئتم قلتم: لو كانت لله تعالى إرادتان: ذاتية وفعلية، لأشارت الروايات بذلك لا محالة، مع أنّها تشير إلى خلاف ذلك.

ثمّ إنّ قوله (عليه السلام) في الصحيحة المتقدمة[2] «إنّ المريد لا يكون إلّا

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٠٩ ح ٣.

(٢) في الصفحة السابقة.

لمراد معه» إشارة إلى أنّ الارادة الإلهٰية لو كانت ذاتية لزم قدم العالم، وهو باطل.

ويؤيّد هذا: رواية الجعفري عن الرضا (عليه السلام) «فمن زعم أنّ الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد»[١] فانّه صريح في أنّ إرادته ليست عين ذاته كالعلم والقدرة والحياة.

لحدّ الآن قد ظهر أمران:

الأوّل: أنّه لا مقتضي لما التزم به الفلاسفة وجماعة من الأُصوليين منهم صاحب الكفاية وشيخنا المحقق (قدس سرهما) من كون إرادته تعالى صفة ذاتية له، بل قد تقدّم عدم تعقل معنى محصّل لذلك.

الثاني: أنّ محاولتهم لحمل الروايات الواردة في هذا الموضوع على إرادته الفعلية دون الذاتية، خاطئة ولا واقع موضوعي لها، فانّها في مقام بيان انحصار إرادته تعالى بها.

ولشيخنا المحقق الاصفهاني (قدس سره) في المقام كلام[٢] وحاصله: أنّ مشيئته تعالى على قسمين:

مشيئة ذاتية، وهي عين ذاته المقدّسة، كبقية صفاته الذاتية، فهو تعالى صرف المشيئة، وصرف القدرة، وصرف العلم، وصرف الوجود، وهكذا، فالمشيئة الواجبة عين الواجب تعالى.

ومشيئة فعلية، وهي عين الوجود الاطلاقي المنبسط على الماهيات، والمراد من المشيئة الواردة في الروايات من أنّه تعالى خلق الأشياء بالمشيئة، والمشيئة

---

(١) بحار الأنوار ٤: ١٤٥ ح ١٨.

(٢) نهاية الدراية ١: ٢٨٧ في الهامش.

بنفسها، هو المشيئة الفعلية التي هي عين الوجود المنبسط، والوجود الاطلاقي، والمراد من الأشياء هو الموجودات المحدودة الخاصّة، فموجودية هذه الأشياء بالوجود المنبسط، وموجودية الوجود المنبسط بنفسها، لا بوجود آخر، وهذا معنى قوله (عليه السلام) «خلق الله الأشياء بالمشيئة» أي بالوجود المنبسط الذي هو فعله الاطلاقي، وخلق المشيئة بنفسها، ضرورة أنّه ليس للوجود المنبسط ما به الوجود.

ولا يخفى أنّه (قدس سره) قد تبع في ذلك نظرية الفلاسفة القائلة بتوحيد الفعل، وبطبيعة الحال أنّ هذه النظرية ترتكز على ضوء علّية ذاته الأزلية للأشياء، وعلى هذا الضوء فلا محالة يكون الصادر الأوّل منه تعالى واحداً ذاتاً ووجوداً، لاقتضاء قانون السنخية والتناسب بين العلّة والمعلول ذلك. وهذا الصادر الواحد هو الوجود الاطلاقيّ المعبّر عنه بالوجود المنبسط تارةً وبالمشيئة الفعلية تارة أُخرى، وهو الموجود بنفسه لا بوجود آخر، يعني أنّه لا واسطة بينه وبين وجوده الأزلي، فهو معلوله الأوّل، والأشياء معلوله بواسطته، وهذا المعنى هو مدلول صحيحة عمر بن أُذينة المتقدمة(١).

ولنأخذ بالنقد عليه من وجهين:

الأوّل: أنّ القول بالوجود المنبسط في إطاره الفلسفي يرتكز على نقطة واحدة، وهي أنّ نسبة الأشياء بشتى أنواعها وأشكالها إلى ذاته تعالى نسبة المعلول إلى العلّة التامة، ويترتب على هذا أمران: الأوّل: التجانس والتسانخ بين ذاته تعالى وبين معلوله. الثاني: التعاصر بينهما، وعليه حيث إنّه لا تجانس بين موجودات عالم المادة بكافة أنواعها وبين ذاته تعالى، فلابدّ من الالتزام بالنظام الجملي السلسلي، وهو عبارة عن ترتب مسببات على أسباب متسلسلة، فالأسباب

---

(١) في ص ٣٧٨.

والمسببات جميعاً منتهيتان في نظامهما الخاص وإطارهما المعيّن بحسب الطولية والعرضية معاً إلى مبدأ واحد، وهو الحق سبحانه، وهو مبدأ الكل، فالكل ينال منه، وهو مسبّب الأسباب على الاطلاق. ونتيجة هذا أنّ الصادر الأوّل من الله تعالى لا بدّ أن يكون مسانخاً لذاته ومعاصراً معها، وإلّا استحال صدوره منه. ومن الطبيعي أنّ ذلك لا يكون إلّا الوجود المنبسط في إطاره الخاص.

وغير خفي أنّه لا شبهة في بطلان النقطة المذكورة وأنّه لا واقع موضوعي لها أصلاً، والسبب في ذلك واضح، وهو أنّ سلطنته تعالى وإن كانت تامة من كافة الجهات ولا يتصور النقص فيها أبداً، إلّا أنّ مردّ هذا ليس إلى وجوب صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه، كوجوب صدور المعلول عن العلة التامة، بل مردّه إلى أنّ الأشياء بكافة أشكالها وأنواعها تحت قدرته وسلطنته التامة، وأنّه تعالى متى شاء إيجاد شيء أوجده بلاتوقف على أيّة مقدّمة خارجة عن ذاته وإعمال قدرته حتّى يحتاج في إيجاده إلى تهيئة تلك المقدمة، وهذا معنى السلطنة المطلقة التي لا يشذ شيء عن إطارها.

ومن البديهي أنّ وجوب وجوده تعالى، ووجوب قدرته، وأنّه تعالى وجود كلّه، ووجوب كلّه، وقدرة كلّه لا يستدعي ضرورة صدور الفعل منه في الخارج، وذلك لأنّ الضرورة ترتكز على أن يكون إسناد الفعل إليه تعالى كاسناد المعلول إلى العلّة التامة، لا إسناد الفعل إلى الفاعل المختار، فلنا دعويان:

الأُولى: أنّ إسناد الفعل إليه ليس كاسناد المعلول إلى العلّة التامة.

الثانية: أنّ إسناده إليه كاسناد الفعل إلى الفاعل المختار.

أمّا الدعوى الأُولى: فهي خاطئة عقلاً ونقلاً.

أمّا الأوّل: فلأنّ القول بذلك يستلزم في واقعه الموضوعي نفي القدرة والسلطنة عنه تعالى، فانّ مردّ هذا القول إلى أنّ الوجودات بكافة مراتبها الطولية والعرضية

موجودة في وجوده تعالى بنحو أعلى وأتم، وتتولد منه على سلسلتها الطولية تولد المعلول عن علّته التامة، فانّ المعلول من مراتب وجود العلّة النازلة، وليس شيئاً أجنبياً عنه. مثلاً الحرارة من مراتب وجود النار وتتولد منها، وليست أجنبية عنها، وهكذا.

وعلى هذا الضوء فمعنى علّية ذاته تعالى للأشياء ضرورة تولدها منها وتعاصرها معها، كضرورة تولد الحرارة من النار وتعاصرها معها، ويستحيل انفكاكها عنها، غاية الأمر أنّ النار علّة طبيعية غير شاعرة، ومن الواضح أنّ الشعور والالتفات لا يوجبان تفاوتاً في واقع العلية وحقيقتها الموضوعية، فإذا كانت الأشياء متولدةً من وجوده تعالى بنحو الحتم والوجوب، وتكون من مراتب وجوده تعالى النازلة بحيث يمتنع انفكاكها عنه، فإذن ما هو معنى قدرته تعالى وسلطنته التامة. على أنّ لازم هذا القول انتفاء وجوده تعالى بانتفا شيء من هذه الأشياء في سلسلته الطولية، لاستحالة انتفاء المعلول بدون انتفاء علّته.

وأمّا الثاني: فقد تقدّم[1] ما يدل من الكتاب والسنّة على أنّ صدور الفعل منه تعالى بارادته ومشيئته.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكر من الضابط للفعل الاختياري، وهو أن يكون صدوره من الفاعل عن علم وشعور، وحيث إنّه تعالى عالم بالنظام الأصلح فالصادر منه فعل اختياري، لا يرجع إلى معنىً محصّل، بداهة أنّ علم العلّة بالمعلول وشعورها به لا يوجب تفاوتاً في واقع العلية وتأثيرها، فانّ العلة سواء أكانت شاعرة أم كانت غير شاعرة فتأثيرها في معلولها بنحو الحتم والوجوب، ومجرد الشعور والعلم بذلك لا يوجب التغيير في تأثيرها والأمر بيدها، وإلّا لزم الخلف.

---

(١) في ص ٣٧٨.

فما قيل: من أنّ الفرق بين الفاعل الموجب والفاعل المختار هو أنّ الأوّل غير شاعر وملتفت إلى فعله دون الثاني، فلأجل ذلك قالوا إنّ ما صدر من الأوّل غير اختياري وما صدر من الثاني اختياري لا واقع موضوعي له أصلاً، لما عرفت من أنّ مجرد العلم والالتفات لا يوجبان التغيير في واقع العلية بعد فرض أنّ نسبة الفعل إلى كليهما على حد نسبة المعلول إلى العلّة التامة.

وأمّا الدعوى الثانية: فقد ظهر وجهها ممّا عرفت من أنّ إسناد الفعل إليه تعالى إسناد إلى الفاعل المختار، وقد تقدّم أنّ صدوره باعمال القدرة والسلطنة، وبطبيعة الحال أنّ سلطنة الفاعل مهما تمّت وكملت زاد استقلاله واستغناؤه عن الغير، وحيث إنّ سلطنة الباري (عزّ وجلّ) تامّة من كافّة الجهات والحيثيات، ولا يتصور فيها النقص أبداً، فهو سلطان مطلق، وفاعل ما يشاء، وهذا بخلاف سلطنة العبد، حيث إنّها ناقصة بالذات فيستمدها في كل آن من الغير، فهو من هذه الناحية مضطر فلا اختيار ولا سلطنة له، وإن كان له اختيار وسلطنة من ناحية أُخرى، وهي ناحية إعمال قدرته وسلطنته، وأمّا سلطنته تعالى فهي تامّة وبالذات من كلتا الناحيتين.

لحدّ الآن قد تبيّن: أنّ القول بالوجود المنبسط باطاره الفلسفي الخاص وبواقعه الموضوعي يستلزم الجبر في فعله تعالى، ونفي القدرة والسلطنة عنه، أعاذنا الله من ذلك.

الوجه الثاني: أنّ ما أفاده (قدس سره) من المعنى للحديث المذكور خلاف الظاهر جداً، فانّ الظاهر منه بقرينة تعلّق الخلق بكل من المشيئة والأشياء تعدد المخلوق، غاية الأمر أنّ أحدهما مخلوق له تعالى بنفسه وهو المشيئة، والآخر مخلوق له بواسطتها.

وإن شئت قلت: إنّ تعدد الخلق بطبيعة الحال يستلزم تعدد المخلوق،

والمفروض أنّه لاتعدد على المعنى الذي ذكره (قدس سره) تبعاً لبعض الفلاسفة، فانّ المخلوق على ضوء هذا المعنى هو الوجود المنبسط فحسب دون غيره من الأشياء، لأنّ موجوديتها بنفس الوجود المنبسط لا بايجاد آخر. مع أنّ ظاهر الرواية بقرينة تعدد الخلق أنّ موجوديتها بايجاد آخر.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ ما أفاده (قدس سره) لا يمكن الالتزام به ثبوتاً ولا إثباتاً.

(٣)

نظريّة الأشاعرة

مسألة الجبر، ونقدها

استدلّوا على الجبر بوجوه:

الأوّل: ما إليكم نصّه: لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها، واللازم باطل. أمّا الشرطية ـ أي الملازمة ـ فلأنّ الأزيد والأنقص ممّا أتى به ممكن، إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان، فوقوع ذلك المعيّن منه دونهما لأجل القصد إليه بخصوصه، والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البداهة، فتفاصيل الأفعال الصادرة عنه باختياره لا بدّ أن تكون مقصودة معلومة، وأمّا بطلان اللازم فلأنّ النائم وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب إلى جنب آخر، ولا يشعر بكمّية ذلك الفعل وكيفيته[١].

---

(١) شرح المواقف ٨: ١٤٨.

والجواب عنه: أنّ دخل العلم والالتفات في صدور الفعل عن الفاعل بالاختيار أمر لا يعتريه شك ولم يختلف فيه اثنان، وبدون ذلك لا يكون اختيارياً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ العلم المعتبر في ذلك إنّما هو العلم بعنوان الفعل والالتفات إليه حين صدوره بأن يعلم الانسان أنّ ما يصدر منه في الخارج ينطبق عليه عنوان شرب الماء مثلاً أو الصلاة أو الصوم أو الحج أو قراءة القرآن أو السفر إلى بلد أو التكلم أو ما شابه ذلك، ومن الواضح أنّه لا يعتبر في صدور هذه الأفعال بالاختيار أزيد من ذلك، فإذا علم الانسان بالصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط وأتى بها كذلك، فقد صدرت منه بالاختيار وإن كان لا يعلم حقيقة أجزائها ودخولها تحت أيّة مقولة من المقولات.

فالنتيجة: أنّ ملاك صدور الفعل بالاختيار هو سبقه بالالتفات والتصور على نحو الاجمال في مقابل صدوره غفلةً وسهواً.

وبعد ذلك نقول: إن أراد الأشعري من العلم بتفاصيل الأفعال العلم بكنهها وحقيقتها الموضوعية فيردّه:

أوّلاً: أنّ ذلك لا يتيسر لغير علّام الغيوب، فان حقائق الأشياء بكافة أنواعها وأشكالها مستورة عنّا، ولا طريق لنا إليها، لأنّ أفكارنا لا تملك قوّة إدراكها والوصول إلى واقعها ومغزاها.

وثانياً: أنّ هذا العلم لا يكون ملاكاً لاتصاف الفعل بالاختيار كما عرفت.

وإن أراد منه العلم بما يوجب تمييز الأفعال بعضها عن بعضها الآخر، كأن يعلم بأنّ ما يفعله خارجاً ويأتي به شرب ماء مثلاً لا شرب خل وهكذا، وإن لم يعلم كنهه وحقيقته فهو صحيح كما مرّ، إلّا أنّ اللازم على هذا ليس بباطل،

لفرض أنّ كل فاعل مختار يعلم أفعاله في إطار عناوينها الخاصة.

وإن أراد منه العلم بحدها التام المشهوري أو برسمها التام أو الناقص فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ ذلك العلم لا يتيسر لأغلب الناس، بداهة أنّ العامي لا يعرف جنس الأشياء ولا فصلها ولا خواصها حتّى يعرف حدّها التام أو الناقص أو رسمها التام أو الناقص.

وثانياً: قد سبق أنّ هذا العلم لا يكون مناطاً لصدور الفعل بالاختيار.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره لبيان بطلان اللازم من أنّ النائم وكذا الساهي قد يفعله باختياره غريب جداً، بداهة أنّ ما يصدر منهما من الحركة كالتقلب من جنب إلى جنب آخر أو نحو ذلك غير اختياري، ولذا لا يستحقان عليه المدح والذم والعقاب والثواب. وقد تقدّم أنّ الالتفات إلى الفعل على نحو الاجمال ركيزة أساسية لاختياريته، وبدونه لا يعقل صدوره بالاختيار.

الثاني: ما إليك نصّه: إنّ العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته واختياره استقلالاً فلابدّ أن يتمكن من فعله وتركه، وإلّا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه وأن يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، إذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقياً لا اختيارياً، ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب، فينسدّ باب إثبات الصانع، وذلك المرجّح لا يكون من العبد باختياره، وإلّا لزم التسلسل، لأنّا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجّح عنه ويكون الفعل عنده ـ أي عند ذلك المرجح ـ واجباً، أي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه، وإلّا لم يكن الموجود ـ أي ذلك المرجح المفروض ـ تمام المرجح، لأنّه إذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز أن

يوجد معه الفعل تارةً ويعدم أُخرى، مع وجود ذلك المرجح فيهما، فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجح لما عرفت، فلا يكون ما فرضناه مرجحاً تاماً، هذا خلف، وإذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارياً لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال كما زعموه[1].

يتضمن هذا النص عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ العبد لو كان مستقلاً في فعله ومختاراً فلازمه أن يكون متمكناً من تركه وفعله.

الثانية: أنّ ترجيح وجود الفعل على عدمه في الخارج يتوقف على وجود مرجح، إذ لو وجد بدونه لكان اتفاقياً لا اختيارياً.

الثالثة: أنّ وقوع أحد الجائزين ـ الوجود والعدم ـ في الخارج لو كان ممكناً من دون وجود مرجّح وسبب، لانسدّ باب إثبات الصانع ولأمكن وجود العالم بلا سبب وعلّة.

الرابعة: أنّ المرجّح لا يمكن أن يكون تحت اختيار العبد، وإلّا لزم التسلسل.

الخامسة: أنّ وجود الفعل واجب عند تحقق المرجح.

ولنأخذ بالمناقشة في هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فالصحيح على ما سيأتي بيانه بشكل واضح أن يقال: إنّ ملاك صدور الفعل عن الانسان بالاختيار هو أن يكون باعمال القدرة والسلطنة ويعبّر عن هذا المعنى بقوله: له أن يفعل وله أن لا يفعل، ولا ينافي ذلك ما سنحققه إن شاء الله تعالى في المبحث الآتي وهو بحث الأمر بين

---

(١) شرح المواقف ٨: ١٤٩.

الأمرين[١] أنّ العبد لا يستقل في فعله تمام الاستقلال، حيث إنّ كافة مبادئ الأفعال كالحياة والقدرة والعلم والاختيار مفاضة من الله تعالى آناً فآناً وخارجة عن اختياره، بحيث لو انقطعت الافاضة آناً ما لانتفت تلك المبادئ بأسرها.

وعلى هذا الضوء فان أُريد من استقلال العبد استقلاله من كافة النواحي فهو باطل، لا ما هو لازمه فانّه صحيح على تقدير ثبوته. وإن أُريد منه استقلاله في فرض تحقق تلك المبادئ وإفاضتها فهو صحيح، وكذا لازمه. وعلى كلا التقديرين فالتالي صادق.

وأمّا النقطة الثانية: فهي خاطئة جداً، وذلك لأنّها ترتكز على ركيزة لا واقع لها، وهي استحالة ترجيح وجود الفعل على عدمه بدون وجود مرجّح، والسبب في ذلك: أنّ المحال إنّما هو وجود الفعل في الخارج بلا سبب وفاعل، وأمّا صدور الفعل الاختياري عن الفاعل من دون وجود مرجّح له ليس بمحال، لما عرفت من أنّ وجوده خارجاً يدور مدار اختياره وإعمال قدرته من دون توقفه على شيء آخر كوجود المرجّح أو نحوه. نعم، بدونه يكون لغواً وعبثاً.

وقد تحصّل من ذلك: أنّه لا دخل لوجود المرجّح في إمكان الفعل أصلاً، ولا صلة لأحدهما بالآخر. على أنّ وجود المرجّح لاختيار طبيعي الفعل كافٍ وإن كانت أفراده متساوية من دون أن يكون لبعضها مرجّح بالاضافة إلى بعضها الآخر، ولا يلزم وجوده في كل فعل شخصي اختاره المكلف.

ودعوى أنّ الاختيار هو المرجّح في فرض التساوي ساقطة بأنّ الاختيار لا يمكن أن يكون مرجحاً، لوضوح أنّ المرجح ما يدعو الانسان إلى اختيار

---

(١) في ص ٤٣٦، ٤٤٠.

أحد فردين متساويين أو أفراد متساوية، فلا يعقل أن يكون هو المرجح، على أنّه لو كان مرجّحاً لم يبق موضوع لما ذكر من أنّ ترجيح وجود الفعل على عدمه يتوقف على وجود مرجح، لفرض أنّه موجود وهو الاختيار.

ومن هنا يظهر بطلان ما ذكر من أنّ الفعل الصادر من دون وجود مرجح اتفاقي لا اختياري.

وأمّا **النقطة الثالثة**: فقد ظهر فسادها ممّا أشرنا إليه في النقطة الثانية، من أنّ المحال إنّما هو وجود الفعل بلا سبب وفاعل، لا وجوده بدون وجود مرجحّ. وقد وقع الخلط في كلامه بين هذين الأمرين، وذلك لأنّ ما يوجب سدّ باب إثبات الصانع إنّما هو وجود الممكن بدونه، حيث قد برهن في موطنه استحالة ترجح الممكن ووجوده من دون سبب وفاعل، لأنّ حاجة الممكن إليه داخلة في كمون ذاته وواقع مغزاه، لفرض أنّه عين الفقر والحاجة لا ذات له الفقر والحاجة، فلا يمكن تحققه ووجوده بدونه.

وأمّا وجوده بدون وجود مرجح كما هو محل الكلام فلا محذور فيه أصلاً.

وأمّا **النقطة الرابعة**: فقد عرفت أنّ الفعل الاختياري لا يتوقف على وجود مرجّح له. وعلى تقدير توقفه عليه وافتراضه فلا يلزم أن يكون اختيارياً دائماً، لوضوح أنّ المرجح قد يكون اختيارياً، وقد لا يكون اختيارياً. وعلى تقدير أن يكون اختيارياً فلا يلزم التسلسل، وذلك لأنّ الفعل في وجوده يحتاج إلى وجود مرجّح، وأمّا المرجّح فلا يحتاج في وجوده إلى مرجّح آخر، بل هو ذاتي له، فلا يحتاج إلى سبب كما هو ظاهر.

وأمّا **النقطة الخامسة**: فيظهر خطؤها ممّا ذكرناه من أنّه لا دخل للمرجّح في صدور الفعل بالاختيار، فيمكن صدوره عن اختيارٍ مع عدم وجود المرجّح

له أصلاً. كما أنّه يظهر بذلك أنّ وجوده لا يوجب وجوب صدور الفعل وضرورة وجوده في الخارج، وذلك لأنّ الفعل الاختياري ما يصدر بالاختيار وإعمال القدرة، سواء أكان هناك مرجّح أم لم يكن، بداهة أنّ المرجّح مهما كان نوعه لا يوجب خروج الفعل عن الاختيار، ولو كان ذلك المرجّح هو الارادة، لما سنشير إليه[١] إن شاء الله تعالى من أنّ الارادة مهما بلغت ذروتها من القوّة والشدّة لا توجب سلب الاختيار عن الانسان.

الثالث: ما إليكم لفظه: إنّ فعل العبد ممكن في نفسه، وكل ممكن مقدور لله تعالى، لما مرّ من شمول قدرته للممكنات بأسرها، وقد مرّ مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في أنّ كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وإبطالها في بحث قادرية الله تعالى، ولا شيء ممّا هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد، لامتناع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد[٢].

والجواب عنه: أمّا ما ذكره من الصغرى والكبرى ـ يعني أنّ فعل العبد ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى ـ وإن كان صحيحاً، ضرورة أنّ الممكنات بشتى أنواعها وأشكالها مقدورة له تعالى، فلا يمكن خروج شيء منها عن تحت قدرته وسلطنته، إلّا أنّ ما فرّعه على ذلك من أنّه لا شيء ممّا هو مقدور لله بواقع تحت قدرة العبد، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد، خاطئ جداً، والسبب في ذلك ما سيأتي بيانه[٣] بشكل واضح من أنّ أفعال العباد رغم كونها مقدورةً لله تعالى من ناحية أنّ مبادءها بيده سبحانه مقدورة للعباد أيضاً وواقعة تحت اختيارهم وسلطانهم، فلا منافاة بين الأمرين أصلاً.

---

(١) في ص ٣٩٧.

(٢) شرح المواقف ٨: ١٤٨ المرصد السادس.

(٣) في ص ٤١٧.

وبكلمة أُخرى: أنّ كل مقدور ليس واجب الوجود في الخارج لتقع المنافاة بينهما، بداهة أنّه لا مانع من كون فعل واحد مقدوراً لشخصين لعدم الملازمة بين كون شيء مقدوراً لأحد وبين صدوره منه في الخارج، فالصدور يحتاج إلى أمر زائد عليه وهو إعمال القدرة والمشيئة.

ومن ضوء هذا البيان يظهر وقوع الخلط في هذا الدليل بين كون أفعال العباد مقدورة لله تعالى وبين وقوعها خارجاً باعمال قدرته.

وعليه فما ذكره من الكبرى وهي استحالة اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد خاطئ جداً. نعم، لو أراد من القدرة المؤثرة إعمالها خارجاً فالكبرى المزبورة وإن كانت تامة إلّا أنّها فاسدة من ناحية أُخرى، وهي أنّ أفعال العباد لا تقع تحت مشيئة الله وإعمال قدرته على ما سنذكره[1] إن شاء الله تعالى، وإنّما تقع مبادؤها تحت مشيئته وإعمال قدرته لا نفسها، فإذن لا يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين على شيء واحد.

لحدّ الآن قد تبيّن بطلان هذه الوجوه وعدم إمكان القول بشيء منها.

ثمّ إنّ من الغريب ما نسب في شرح المواقف إلى أبي الحسن الأشعري وإليك نصّه: إنّ أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرةً واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري[2].

---

(١) في ص ٤١٦.

(٢) شرح المواقف ٨: ١٤٥.

ووجه الغرابة أمّا أوّلاً: فلا دليل على ثبوت هذه العادة لله تعالى.

وأمّا ثانياً: فقد قام البرهان القطعي على عدم واقع موضوعي لها أصلاً، توضيح ذلك: أنّ الكلام من هذه الناحية تارةً يقع في المعاليل الطبيعية المترتبة على عللها، وأُخرى في الأفعال الاختيارية.

أمّا الأُولى: فلأنّها تخضع لقوانين طبيعية ونظم خاصّة التي أودعها الله تعالى في كمون ذاتها وطبائعها ضمن إطار معيّن وهي مبدأ السنخية والتناسب، والسر في ذلك أنّ العلل تملك معاليلها في واقع ذواتها وكمون طبائعها بنحو الأتم والأكمل، وليست المعاليل موجودات أُخر في قبال وجوداتها، بل هي تتولد منها ومن مراتب وجودها النازلة، وعليه فبطبيعة الحال تتناسب معها. مثلاً معنى كون الحرارة معلولةً للنار هو أنّ النار تملك الحرارة في صميم ذاتها وتتولد منها وتكون من مراتب وجودها، وهذا هو التفسير الصحيح لاعتبار السنخية والتناسب بينهما.

فالنتيجة: أنّ الكائنات الطبيعية بعللها ومعاليلها جميعاً خاضعة لقانون التناسب والتسانخ، ولا تتخلف عن السير على طبقه أبداً، وعلى ضوء هذا فلا يمكن القول بأنّ ترتب المعاليل على عللها بمجرد جريان عادة الله تعالى بذلك من دون علاقة ارتباط ومناسبة بينهما، رغم أنّ العادة لا تحصل إلّا بالتكرار، وعليه فما هو المبرّر لصدور أوّل معلول عن علّته مع عدم ثبوت العادة هناك، وما هو الموجب لتأثيرها فيه ووجوده عقيب وجودها. ومن الطبيعي أنّه ليس ذلك إلّا من ناحية ارتباطه معها ذاتاً ووجوداً، فإذا كان المعلول الأوّل خاضعاً لقانون العلّية، فكذلك المعلول الثاني وهكذا، بداهة عدم الفرق بينهما من هذه الناحية أبداً.

وكيف يمكن أن يقال: إنّ وجود الحرارة مثلاً عقيب وجود النار في أوّل

سلسلتها الطولية مستند إلى مبدأ السنخية والمناسبة وخاضع له، وأمّا بعده فهو من جهة جريان عادة الله تعالى بذلك، لا من جهة خضوعه لذلك المبدأ. فالنتيجة أنّ مردّ هذه المقالة إلى إنكار واقع مبدأ العلّية وهو لا يمكن.

وأمّا الثانية: وهي الأفعال الاختيارية، فقد تقدّم أنّها تصدر بالاختيار وإعمال القدرة، فمتى شاء الفاعل إيجادها أوجدها في الخارج، وليس الفاعل بمنزلة الآلة كما سيأتي بيانه[1] بصورة مفصّلة.

على أنّه كيف يمكن أن تثبت العادة في أوّل فعل صادر عن العبد، فإذن ما هو المؤثر في وجوده، فلا مناص من أن يقول إنّ المؤثر فيه هو إعمال القدرة والسلطنة، ومن الطبيعي أنّه لا فرق بينه وبين غيره من هذه الناحية.

فالنتيجة: أنّ ما نسب إلى أبي الحسن الأشعري لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً، هذا تمام الكلام في هذه الوجوه ونقدها.

بقي هنا عدّة وجوه أُخر قد استدلّ بها على نظريّة الأشعري أيضاً:

الأوّل: المعروف والمشهور بين الفلاسفة قديماً وحديثاً أنّ الأفعال الاختيارية بشتّى أنواعها مسبوقة بالارادة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّها إذا بلغت حدّها التام تكون علّةً تامّةً لها.

وتبعهم في ذلك جماعة من الأُصوليين منهم المحقق صاحب الكفاية[2] وشيخنا المحقق[3] (قدس سرهما). فالنتيجة على ضوء ذلك هي وجوب صدور الفعل

---

(١) في ص ٣٩٧، ٤٠٣.

(٢) كفاية الأُصول: ٦٧.

(٣) نهاية الدراية ١: ٢٨٥.

عند تحقق الارادة واستحالة تخلفه عنها، بداهة استحالة تخلف المعلول عن العلّة التامّة.

وإلى هذا أشار شيخنا المحقق (قدس سرّه) بقوله: الارادة ما لم تبلغ حداً يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل، لأنّ معناه صدور المعلول بلا علّة تامّة، وإذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلّفه عنها، وإلّا لزم تخلف المعلول عن علّته التامّة [(١)].

وقال صدر المتألهين: إنّ إرادتك ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لرجحان أحد ذينك الطرفين على الآخر، وأمّا إذا صارت حدّ الوجوب لزم منه وقوع الفعل [(٢)]. ومراده من التساوي بعض مراتب الارادة كما صرّح بصحّة إطلاق الارادة عليه، كما أنّ مراده من صيرورتها حدّ الوجوب بلوغها إلى حدّها التام، فإذا بلغت ذلك الحد تحقق المراد في الخارج، وقد صرّح بذلك في غير واحد من الموارد.

وكيف كان، فتتفق كلمات الفلاسفة على ذلك رغم أنّ الوجدان لا يقبله، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الارادة بكافة مبادئها من التصور والتصديق بالفائدة والميل وما شاكلها غير اختيارية وتحصل في أُفق النفس قهراً من دون أن تنقاد لها. نعم، قد يمكن للانسان أن يُحدث الارادة والشوق في نفسه إلى إيجاد شيء بالتأمل فيما يترتب عليه من الفوائد والمصالح، ولكن ننقل الكلام إلى ذلك الشوق المحرّك للتأمل فيه، ومن الطبيعي أنّ حصوله للنفس ينتهي بالآخرة إلى ما هو

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٨٥.

(٢) الأسفار ٦: ٣١٧.

خارج عن اختيارها، وإلّا لذهب إلى ما لا نهاية له.

وعلى ضوء ذلك أنّ الارادة لا بدّ أن تنتهي إمّا إلى ذات المريد الذي هو بذاته وذاتياته وصفاته وأفعاله منتهٍ إلى الذات الواجبة، وإمّا إلى الارادة الأزليّة.

وقد صرّح بذلك المحقق الاصفهاني (قدس سره) بقوله: إن كان المراد من انتهاء الفعل إلى إرادة الباري تعالى بملاحظة انتهاء إرادة العبد إلى إرادته تعالى، لفرض إمكانها المقتضي للانتهاء إلى الواجب، فهذا غير ضائر بالفاعلية التي هي شأن الممكنات، فانّ العبد بذاته وبصفاته وأفعاله لا وجود له إلّا بافاضة الوجود من الباري تعالى، ويستحيل أن يكون الممكن مفيضاً للوجود[1].

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لا مناص من الالتزام بالجبر وعدم السلطنة والاختيار للانسان على الأفعال الصادرة منه في الخارج.

ولنأخذ بنقد هذه النظريّة على ضوء درس نقطتين:

الأُولى: أنّ الارادة لا تعقل أن تكون علّة تامّة للفعل.

الثانية: أنّ الأفعال الاختيارية بكافّة أنواعها مسبوقة باعمال القدرة والسلطنة.

أمّا النقطة الأُولى: فلا ريب في أنّ كل أحد إذا راجع وجدانه وفطرته في صميم ذاته حتّى الأشعري يدرك الفرق بين حركة يد المرتعش وحركة يد غيره، وبين حركة النبض وحركة الأصابع، وبين حركة الدم في العروق وحركة اليد يمنة ويسرة وهكذا، ومن الطبيعي أنّه لا يتمكن أحد ولن يتمكن من إنكار ذلك الفرق بين هذه الحركات، كيف حيث إنّ إنكاره بمثابة إنكار البديهي كالواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء وما شاكلهما، ولو كانت الارادة علّةً تامّةً وكانت حركة العضلات معلولةً لها، كان حالها عند وجودها حال

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٨٩ في الهامش.

حركة يد المرتعش وحركة الدم في العروق ونحوهما، مع أنّ ذلك ـ مضافاً إلى أنّه خلاف الوجدان والضمير ـ خاطئ جداً ولا واقع له أبداً.

والسبب في ذلك: أنّ الارادة مهما بلغت ذروتها لا يترتب عليها الفعل كترتب المعلول على علّته التامّة، بل الفعل على الرغم سن وجودها وتحققها كذلك يكون تحت اختيار النفس وسلطانها، فلها أن تفعل ولها أن لا تفعل.

وإن شئت قلت: إنّه لا شبهة في سلطنة النفس على مملكة البدن وقواه الباطنة والظاهرة، وتلك القوى بكافة أنواعها تحت تصرفها واختيارها. وعليه فبطبيعة الحال تنقاد حركة العضلات لها وهي مؤثرة فيها تمام التأثير من غير مزاحم لها في ذلك، ولو كانت الارادة علّةً تامّةً لحركة العضلات ومؤثرةً فيها تمام التأثير لم تكن للنفس تلك السلطنة ولكانت عاجزةً عن التأثير فيها مع فرض وجودها، وهو خاطئ وجداناً وبرهاناً.

أمّا الأوّل: فلما عرفت من أنّ الارادة ـ مهما بلغت من القوّة والشدّة ـ لا تترتب عليها حركة العضلات كترتب المعلول على العلّة التامّة، ليكون الانسان مقهوراً في حركاته وأفعاله.

وأمّا الثاني: فلأنّ الصفات التي توجد في اُفق النفس غير منحصرة بصفة الارادة، بل لها صفات اُخرى كصفة الخوف ونحوها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ صفة الخوف إذا حصلت في النفس تترتب عليها آثار قهراً وبغير اختيار وانقياد للنفس كارتعاش البدن واصفرار الوجه ونحوهما، ومن المعلوم أنّ تلك الأفعال خارجة عن الاختيار، حيث كان ترتبها عليها كترتب المعلول على العلّة التامّة، فلو كانت الارادة أيضاً علّةً تامّةً لوجود الأفعال فإذن ما هو نقطة الفرق بين الأفعال المترتبة على صفة الارادة والأفعال المترتبة على صفة الخوف، إذ على ضوء هذه النظريّة فهما في إطار واحد فلا

فرق بينهما إلّا بالتسمية فحسب من دون واقع موضوعي لها أصلاً.

مع أنّ الفرق بين الطائفتين من الأفعال من الواضحات الأوّلية، ومن هنا يحكم العقلاء باتصاف الطائفة الأُولى بالحسن والقبح العقليين واستحقاق فاعلها المدح والذم، دون الطائفة الثانية، ومن الطبيعي أنّ هذا الفرق يرتكز على نقطة موضوعية، وهي اختيارية الطائفة الأُولى دون الطائفة الثانية، لا على مجرد تسمية الأُولى بالأفعال الاختيارية والثانية بالأفعال الاضطرارية، مع عدم واقع موضوعي لها. ومن ذلك يظهر أنّ الارادة تستحيل أن تكون علّةً تامّةً للفعل.

ولتوضيح ذلك نأخذ بمثالين، الأوّل: أنّنا إذا افترضنا شخصاً تردد بين طريقين: أحدهما مأمون من كل خطر على النفس والمال والعرض، وفيه جميع متطلباته الحيويّة وما تشتهيه نفسه. والآخر غير مأمون من الخطر، وفيه ما ينافي طبعه ولا يلائم إحدى قواه، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال تحدث في نفسه إرادة واشتياق إلى اختيار الطريق الأوّل واتخاذه مسلكاً له دون الطريق الثاني، ولكن مع ذلك نرى بالوجدان أنّ اختياره هذا ليس قهراً عليه، بل حسب اختياره وإعمال قدرته، حيث إنّ له والحال هذه أن يختار الطريق الثاني.

الثاني: إذا فرضنا أنّ شخصاً سقط من شاهق ودار أمره بين أن يقع على ولده الأكبر المؤدّي إلى هلاكه، وبين أن يقع على ولده الأصغر، ولا يتمكن من التحفظ على نفس كليهما معاً، فعندئذ بطبيعة الحال يختار سقوطه على ابنه الأصغر مثلاً من جهة شدّة علاقته بابنه الأكبر حيث انّه بلغ حدّ الرشد والكمال من جهة وارتضى سلوكه من جهة أُخرى، ومن البديهي أنّ اختياره السقوط على الأوّل ليس من جهة شوقه إلى هلاكه وموته وإرادته له، بل هو يكره ذلك كراهة شديدة ومع ذلك يصدر منه هذا الفعل بالاختيار واعمال القدرة، ولو

كانت الارادة علّة تامّة للفعل لكان صدوره منه محالاً لعدم وجود علّته وهي الارادة، ومن المعلوم استحالة تحقق المعلول بدون علّته.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّ الارادة في أيّة مرتبة افترضت بحيث لا يتصور فوقها مرتبة اُخرى لاتكون علّة تامّة للفعل ولا توجب خروجه عن تحت سلطان الانسان واختياره.

الثاني: على فرض تسليم أنّ الارادة علّةً تامّة للفعل إلّا أنّ من الواضح جداً أنّ العلّة غير منحصرة بها، بل له علّة اُخرى أيضاً وهي إعمال القدرة والسلطنة للنفس، ضرورة أنّها لو كانت منحصرة بها لكان وجوده محالاً عند عدمها، وقد عرفت أنّ الأمر ليس كذلك.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره الفلاسفة[1] وجماعة من الاُصوليين منهم شيخنا المحقق (قدس سره)[2] من امتناع وجود الفعل عند عدم وجود الارادة خاطئ جداً.

ولعلّ السبب المبرّر لالتزامهم بذلك ـ أي بكون الارادة علّة تامّةً للفعل مع مخالفته للوجدان الصريح ومكابرته للعقل السليم، واستلزامه التوالي الباطلة: منها كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً ـ هو التزامهم بصورة موضوعية بقاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، حيث إنّهم قد عمّموا هذه القاعدة في كافة الممكنات بشتّى أنواعها وأشكالها، ولم يفرّقوا بين الأفعال الارادية والمعاليل الطبيعية من هذه الناحية، وقالوا سرّ عموم هذه القاعدة حاجة الممكن وفقره الذاتي إلى العلّة. ومن الطبيعي أنّه لا فرق في ذلك بين ممكن وممكن آخر، هذا

---

(١) لاحظ الأسفار ٦: ٣٥١.

(٢) نهاية الدراية ١: ٢٨٥.

من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: حيث إنّهم لم يجدوا في الصفات النفسانية صفة تصلح لأن تكون علّةً للفعل غير الارادة، فلذلك التزموا بترتب الفعل عليها ترتب المعلول على العلّة التامّة.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ كل ممكن ما لم يجب وجوده من قبل وجود علّته يستحيل تحققه ووجوده في الخارج، ومن هنا يقولون: إنّ كل ممكن محفوف بوجوبين: وجوب سابق وهو الوجوب في مرتبة وجود علّته ـ ووجوب لاحق ـ وهو الوجوب بشرط وجوده خارجاً.

ولنبحث هنا عن أمرين:

الأوّل: عن الفرق الأساسي بين المعاليل الطبيعية والأفعال الاختيارية.

الثاني: عدم جريان القاعدة المذكورة في الأفعال الاختيارية.

أمّا الأمر الأوّل: فقد سبق بشكل إجمالي[1] أنّ الأفعال الإرادية تمتاز عن المعاليل الطبيعية بنقطة واحدة، وهي أنّها تحتاج في وجودها إلى فاعل، وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[2] فأثبت (عزّ من قائل) بذلك احتياج الفعل إلى فاعل وخالق وبدونه محال، والفاعل لهذه الأفعال هو نفس الانسان، فانّها تصدر منها بالاختيار وإعمال القدرة والسلطنة، وليس في إطارها حتم ووجوب، فلها أن تشاء وتعمل، ولها أنّ لا تشاء ولا تعمل، فهذه المشيئة والسلطنة لا تتوقف على شيء آخر كالارادة ونحوها، بل هي كامنة في صميم ذات النفس حيث إنّ الله تعالى خلق النفس

---

(١) في ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٢) الطور ٥٢: ٣٥.

كذلك. وهذا بخلاف المعاليل الطبيعية، فانّها تحتاج في وجودها إلى علل طبيعية تعاصرها وتؤثر فيها على ضوء مبدأ السنخية، في إطار الحتم والوجوب، ولا يعقل فيها الاختيار.

وإن شئت فقل: إنّ الفعل الاختياري حيث كان يخضع لاختيار الانسان ومشيئته فلا يعقل وجود نظام له كامن في صميم ذاته، ليكون سيره ووجوده تحت إطار هذا النظام الخاص من دون تخلفه عنه، والوجه في هذا واضح، وهو أنّ مشيئة الانسان تختلف باختلاف أفراده كما تختلف باختلاف حالاته النفسية ودواعيه الداخلية والخارجية، فلهذا السبب جعل لها نظم وقوانين خاصّة، ليكون سيرها الوجودي تحت إطار هذه النظم.

وهذا بخلاف سلسلة المعاليل الطبيعية، فانّها تخضع في سيرها الوجودي نظاماً خاصّاً وإطاراً معيّناً الذي أودعه الله تعالى في كمون ذاتها، ويستحيل أن تتخلّف عنه، ولذا لا يعقل جعل نظام لها من الخارج، لعدم خضوعها له واستحالة تخلّفها عن نظمه الطبيعية، وهذا برهان قطعي على أنّ السلسلة الأُولى سلسلة اختيارية، فأمرها وجوداً وعدماً بيد فاعلها، دون السلسلة الثانية فانّها مقهورة ومجبورة في سيرها على طبق نظمها الطبيعية الموضوعة في صميم ذاتها وكمون واقعها.

لحدّ الآن قد تبيّن افتراق السلسلة الأُولى عن السلسلة الثانية بنقطة موضوعية، فلو كانت السلسلة الأُولى كالسلسلة الثانية مقهورة ومجبورة في سيرها الوجودي لم يمكن الفرق بينهما.

وأمّا الأمر الثاني: فالقاعدة المذكورة وإن كانت تامّةً في الجملة، إلّا أنّه لا صلة لها بالأفعال الاختيارية، والسبب في ذلك: أنّ هذه القاعدة ترتكز على مسألة التناسب والسنخية التي هي النقطة الأساسية لمبدأ العلية، فان وجود المعلول ـ كما تقدّم ـ مرتبة نازلة من وجود العلّة، وليس شيئاً أجنبياً عنه.

وعلى هذا فبطبيعة الحال أنّ وجود المعلول قد أصبح ضرورياً في مرتبة وجود العلّة، لفرض أنّه متولد منها ومستخرج من صميم ذاتها وواقع مغزاها، وهذا معنى احتفاف وجوده بضرورة سابقة. ومن الطبيعي أنّه لا يمكن تفسير الضرورة في القاعدة المذكورة على ضوء مبدأ العلّية إلّا في المعاليل الطبيعية، ولا يمكن تفسيرها في الأفعال الاختيارية أصلاً، وذلك لأنّ الأفعال الاختيارية ـ سواء أكانت معلولةً للارادة أم كانت معلولة لإعمال القدرة والسلطنة ـ لا يستند صدورها إلى مبدأ السنخية، بداهة أنّها لا تتولد من كمون ذات علّتها وفاعلها، ولا تخرج من واقع وجوده وصميم ذاته لتكون من شؤونه ومراتبه، بل هي مباينة له ذاتاً ووجوداً. وعلى هذا فلا يمكن التفسير الصحيح لاحتفافها بالضرورة السابقة، فانّ معنى هذا كما عرفت وجود المعلول في مرتبة وجود علّته، وهذا لا يعقل إلّا في المعاليل الطبيعية.

ومن هنا يظهر أنّنا لو قلنا بأنّ الارادة علّة تامّة لها فمع ذلك لا صلة لها بالقاعدة المزبورة، لوضوح أنّه لا معنى لوجوب وجودها في مرتبة وجود الارادة ثمّ خروجها من تلك المرتبة إلى مرتبتها الخاصّة.

وعلى الجملة: فإذا كانت العلّة مباينةً للمعلول وجوداً ولم تكن بينهما علاقة السنخية فبطبيعة الحال لا يتصور هنا وجوب وجود المعلول من قبل وجود علّته، فإذن ليس هنا إلّا وجوده بعد وجودها من دون ضرورة سابقة، ومردّ هذا بالتحليل العلمي إلى عدم قابلية الارادة للعلية. وقد تحصّل من ذلك: أنّ الفعل في وجوده يحتاج إلى فاعلٍ ما، ويصدر منه باختياره وإعمال قدرته، ولا تأثير للارادة فيه بنحو العلّة التامّة، نعم قد يكون لها تأثير فيه بنحو الاقتضاء.

فالنتيجة: أنّه لا مجال للقاعدة المتقدمة في إطار سلسلة الأفعال الاختيارية فتختص بسلسلة المعاليل الطبيعية.

وأمّا النقطة الثانية: وهي أنّ الفعل الاختياري ما أوجده الانسان باختياره وإعمال قدرته، فقد تبيّن وجهها على ضوء ما حققناه في النقطة الاُولى، من أنّ الارادة مهما بلغت ذروتها من القوّة لن تكون علّة تامّة للفعل، وعليه فبطبيعة الحال يستند وجود الفعل في الخارج إلى أمر آخر، وهذا الأمر هو إعمال القدرة والسلطنة المعبّر عنهما بالاختيار، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ الله (عزّ وجلّ) قد خلق النفس للانسان واجدةً لهذه السلطنة والقدرة، وهي ذاتية لها وثابتة في صميم ذاتها، ولأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها وتنقاد في حركاتها، فلا تحتاج النفس في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة إلى إعمال سلطنة وقدرة اُخرى.

ومن هنا يظهر فساد ما قيل من أنّ الاختيار ممكن، والمفروض أنّ كل ممكن يفتقر إلى علّة، فإذن ما هو علّة الاختيار، ووجه الظهور ما عرفت من أنّ الفعل الاختياري يحتاج إلى فاعل وخالق لا إلى علّة، والفاعل لهذه الصفة ـ أي صفة الاختيار ـ هو النفس، غاية الأمر أنّها تصدر منها بنفسها ـ أي بلا توسط مقدّمة اُخرى ـ وسائر الأفعال تصدر منها بواسطتها.

وقد تحصّل من مجموع ما ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّ الفعل الاختياري إنّما يصدر عن الفاعل باعمال قدرته لا بالارادة، نعم الارادة قد تكون مرجحةً لاختياره.

الثاني: أنّ اختيار النفس للفعل وإن كان يفتقر غالباً إلى وجود مرجح، إلّا أنّه ليس من ناحية استحالة صدوره منها بدونه، بل من ناحية خروجه عن اللغوية.

ولشيخنا المحقق (قدس سره) في هذا الموضوع كلام، حيث إنّه (قدس سره)

بعد ما أصرّ على أنّ الارادة علّة تامّة للفعل، أورد على ما ذكـرناه ـ من أنّ الفعل الاختياري ما أوجده الفاعل بالاختيار وإعمال القـدرة وليس مـعلولاً للارادة ـ بعدّة وجوه، وقبل بيان هذه الوجوه تـعرّض (قـدس سره) لكـلامٍ لا بأس بالاشارة إليه ونقده، وإليكم نصّه:

إنّ الالتزام بالفعل النفساني المسمّى بالاختيار إمّا لأجل تحقيق استناد حركة العضلات إلى النفس حتّى تكون النفس فاعلاً ومؤثراً في العضلات، بخلاف ما إذا استندت حركة العضلات إلى صفة النفس وهي الارادة، فانّ المؤثر فيها هي تلك الصفة لا النفس. وإمّا لأجل أنّ الارادة حيث إنّها صفة قهرية منتهية إلى الارادة الأزلية، توجب كون الفعل المترتب عليها قهرياً غير اختياري، فلابدّ من فرض فعل نفساني هو عين الاختيار، لئلّا يلزم كون الفعل بواسطة تـلك الصفة القهرية قهرياً.

فان كان الأوّل، ففيه: أنّ العلّة الفاعلية لحركة العضلات هي النفس بواسطة اتحادها مع القوى، والعلم والقدرة والارادة مصححات لفاعلية النفس، وبهـا تكون النفس فاعلاً بالفعل، والفعل مستند إلى النفس، وهي العلّة الفاعلية دون شرائط الفاعلية كما في غير المقام، فانّ المقتضى يستند إلى المقتضي دون الشرائط، وإن كان له ترتب على المقتضي وشرائطه، فمن هذه الحيثية لا حاجة إلى فعل نفساني يكون محققاً للاستناد.

وإن كان الثاني، ففيه: أنّ هذا الأمر المسمى بالاختيار، إن كان عين تأثير النفس في حركة العضلات وفاعليتها لها، فلا محالة لا مـطابق له في النـفس، ليكون أمراً ما وراء الارادة، إذ ما له مطابق بالذات ذات العلّة والمعلول، وذات الفاعل والمفعول، وحيثية العلّية والتأثير والفاعلية انتزاعية، ولا يعقل أن يكون

لها مطابق[١]، إذ لو كان لها مطابق في الخارج لاحتاج ذلك المطابق إلى فاعل، والمفروض أنّ لحيثـية فاعلية هذا الفاعل أيضاً مطابقاً فيه، وهكذا إلى ما لا نهاية له، ولأجل ذلك لا يعقل أن يكون لهذه الأُمور الانتزاعية مطابق بالذات، بل هي منتزعة عن مقام الذات، فلا واقع موضوعي لها أصلاً.

وإن كان أمراً قائماً بالنفـس، فنقول: إنّ قـيامه بها قيام الكيف بالمتكيف، فحاله حال الارادة من حيث كونه صفةً نفسـانيةً داخـلةً في مـقولة الكـيف النفساني، فكل ما هو محذور ترتب حركة العضلات على صـفة الارادة وارد على ترتب الحركات على الصفة المسماة بالاختيار، فانّها أيضاً صفة تحصل في النفس بمبادئها قهراً، فالفعل المترتب عليها كذلك[٢].

وغير خفي أنّه لا وجه لتشقيقه (قدس سره) الاختيار بالشقوق المذكورة، ضرورة أنّ المراد منه معلوم، وهو كونه فعل النفس ويصدر منها بالذات ـ أي بلا واسطة مقدّمة أُخرى ـ كما عرفت. وبقية الأفعال تصدر منها بواسطته، وهو فعل قلبي لا خارجي. ومن هنا يظهر أنّه ليس من مقولة الكيف، ولا هو عبارة عن فاعلية النفس، وعليه فبطبيعة الحال يكون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل، لا الكيف بالمتكيف، ولا الحال بالمحل، ولا الصفة بالموصوف.

ولكنّه (قدس سره) أورد على ذلك ـ أي على كون قيامه بها قيام الفـعل بالفاعل ـ بعدّة وجوه:

الأوّل: ما إليك لفظه: إنّ النفس بما هي مع قطع النظر عن قواها البـاطنة

---

(١) [ليس في المصدر الذي بأيدينا من قوله: إذ لو كان ـ إلى قوله ـ فلا واقع موضوعي لها أصلاً].

(٢) نهاية الدراية ١: ٢٨٥ في الهامش.

والظاهرة لا فعل لها، وفاعلية النفس لموجودات عالم النفس التي مرّت سابقاً هو إيجادها النوري العقلاني في مرتبة القوّة العاقلة، أو الوجود الفرضي في مرتبة الواهمة، أو الوجود الخيالي في مرتبة المتخيلة. كما أنّ استناد الإبصار والاستماع إليها أيضاً بلحاظ أنّ هذه القوى الظاهرة من درجات تنزل النفس إليها. ومن الواضح أنّ الايجاد النوري المناسب لإحدى القوى المذكورة أجنبي عن الاختيار الذي جعل أمراً آخر ممّا لا بدّ منه في كل فعل اختياري، بداهة أنّ النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلّا هيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوّة العضلاتية[1].

نلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ النفس تتحد مع كافة قواها الباطنة والظاهرة، ولذا قد اشتهر في الألسنة أنّ النفس في وحدتها كل القوى، وعليه فبطبيعة الحال أنّ الأفعال التي تصدر من هذه القوى تصدر حقيقة منها، لفرض أنّها من شؤونها ومن مراتب وجودها ومنقادة لها تمام الانقياد فلا يصدر منها فعل إلّا بأمرها.

الثانية: أنّه لا فعل للنفس بالمباشرة، وإنّما الفعل يصدر منها بواسطة هذه القوى، ومن المعلوم أنّ شيئاً من الأفعال الصادرة منها ليس بصفة الاختيار.

الثالثة: أنّ النفس في وحدتها لا تؤثر في شيء من الأفعال الخارجية، وإنّما تؤثر فيها بعد حصول الارادة والشوق الأكيد، حيث يحصل لها بعده هيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوّة العضلاتية، فتكون الارادة الجزء الأخير من العلّة التامّة.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٨٦ في الهامش.

أمّا النقطة الأُولى: فالأمر فيها كما ذكره (قدس سره) لأنّ هذه القوى كلّها جنود للنفس وتعمل بقيادتها، فالأفعال الصادرة منها في الحقيقة تصدر عن النفس، وهذا واضح فلا حاجة إلى مزيد بيان.

وأمّا النقطة الثانية: فيرد عليها أوّلاً: أنّ الأمر ليس كما ذكره (قدس سره) إذ لا ريب في أنّ للنفس أفعالاً تصدر منها باختيارها وسلطنتها مباشرة، أي من دون توسيط إحدى قواها الباطنة والظاهرة.

منها: البناء القلبي، فانّ لها أن تبني على شيء، وأن لا تبني عليه، وليس البناء فعلاً يصدر من إحدى قوّة من قواها كما هو ظاهر.

ومنها: قصد الاقامة عشرة أيام، فانّ لها أن تقصد الاقامة في موضع عشرة أيام، ولها أن لا تقصد، فهو تحت يدها وسلطنتها مع قطع النظر عن وجود كافّة قواها.

ومنها: عقد القلب، وقد دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾[1] فأثبت سبحانه أنّ عقد القلب على شيء غير اليقين به، فانّ الكفّار كانوا متيقنين بالرسالة والنبوّة بمقتضى الآية الكريمة ولم يكونوا عاقدين بها. وكيف كان، فلا شبهة في أنّ للنفس أفعالاً في أُفقها تصدر منها باختيارها وإعمال سلطنتها، كالبناء والالتزام والقصد وعقد القلب وما شاكل ذلك.

وثانياً: على فرض تسليم عدم صدور الفعل من النفس من دون توسط إحدى قواها الباطنة والظاهرة، إلّا أنّك عرفت أنّ الأفعال التي تصدر من قواها في الحقيقة تصدر منها، وهي الفاعل لها حقيقةً وواقعاً.

والسبب في ذلك: أنّ هذه القوى بأجمعها تصحح فاعلية النفس بالفعل، فانّ

---

(١) النمل ٢٧: ١٤.

فاعليتها كذلك تتوقف على توفر شروط، منها: وجود إحدى قواها، حيث إنّ فاعليتها في مرتبة القوّة العاقلة إدراك الأُمور المعقولة بواسطتها، وفي مرتبة القوّة الواهمة الفرض والتقدير، وفي مرتبة القوّة المتخيّلة الخيال، وفي مرتبة القوّة الباصرة الإبصار، وفي مرتبة القوّة السامعة الاستماع، وفي مرتبة القوّة العضلاتية التحريك نحو إيجاد فعل في الخارج.

وإن شئت قلت: إنّ النفس متى شاءت أن تدرك الحقائق الكلّية أدركت بالقوّة العاقلة، ومتى شاءت أن تفرض الأشياء وتقدرها قدرت بالقوّة الواهمة، ومتى شاءت أن تفعل شيئاً فعلت بالقوّة العضلاتية، وهكذا.

وعلى هذا، فبطبيعة الحال أنّ هذه الأفعال التي تصدر منها بواسطة تلك القوى جميعاً مسبوقة بإعمال قدرتها واختيارها، ولا فرق من هذه الناحية بين الأفعال الخارجية التي تصدر منها بالقوّة العضلاتية، وبين الأفعال الداخلية التي تصدر منها بإحدى تلك القوى.

فما أفاده (قدس سره) من أنّ أفعال تلك القوى أجنبية عن الاختيار، مبني على جعل الاختيار في عرض تلك الأفعال، ولذلك قال: ما هو فاعله والمؤثر فيه. ولكن قد عرفت بشكل واضح أنّ الاختيار في طولها وفاعله هو النفس.

فالنتيجة: أنّ الاختيار يمتاز عن هذه الأفعال في نقطتين: الأُولى: أنّ الاختيار يصدر من النفس بالذات لا بواسطة اختيار آخر وإلّا لذهب إلى ما لا نهاية له، وتلك الأفعال تصدر منها بواسطته لا بالذات. الثانية: أنّ الاختيار لم يصدر منها بواسطة شيء من قواها، دون تلك الأفعال حيث إنّها تصدر منها بواسطة هذه القوى.

وأمّا النقطة الثالثة: فقد ظهر خطؤها ممّا قدّمناه آنفاً[1] من أنّ الارادة

---

(١) في ص ٤٠٢.

ليست علّةً تامّةً للفعل، ولا جزءاً أخيراً لها، فلاحظ ولا نعيد.

الثاني: ما إليك لفظه: إنّ هذا الفعل النفساني المسمى بالاختيار إذا حصل في النفس، فان ترتبت عليه حركة العضلات بحيث لا تنفك الحركة عنه، كان حال الحركة وهذا الفعل النفساني حال الفعل وصفة الارادة، فما المانع عن كون الصفة علّةً تامّةً للفعل دون الفعل النفساني، وكونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالارادة(١).

وغير خفي أنّ ما ذكره (قدس سره) من الغرائب، والسبب في ذلك: أنّ الفعل وإن كان مترتباً على الاختيار وإعمال القدرة في الخارج، إلّا أنّ هذا الترتب بالاختيار، ومن المعلوم أنّ وجوب وجود الفعل الناشئ من الاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤكّده.

وبكلمة أُخرى: أنّ النفس باختيارها وإعمال قدرتها أوجدت الفعل في الخارج، فيكون وجوب وجوده بنفس الاختيار وإعمال القدرة، ومردّه إلى الوجوب بشرط المحمول ـ أي بشرط الوجود ـ ومن الطبيعي أنّ مثل هذا الوجوب لا ينافي الاختيار، حيث إنّ وجوبه معلول له فكيف يعقل أن يكون منافياً له، فيكون المقام نظير المسبب المترتب على السبب الاختياري، وهذا بخلاف وجوب وجود الفعل من ناحية وجود الارادة، فانّه ينافي كونه اختيارياً، وذلك لأنّ الارادة كما عرفت بكافة مبادئها غير اختيارية، فإذا فرضنا أنّ الفعل معلول لها ومترتب عليها كترتب المعلول على العلّة التامّة، فكيف يعقل كونه اختيارياً، نظير ترتب المسبب على السبب الخارج عن الاختيار. وعلى ضوء هذا البيان يمتاز وجوب الفعل المترتب على صفة الاختيار عن وجوب الفعل المترتب على صفة الارادة.

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٨٦.

الثالث: ما إليك نص قوله: إنّ الاختيار الذي هو فعل نفساني، إن كـان لا ينفك عن الصفات الموجودة في النفس من العلم والقدرة والإرادة، فـيكون فعلاً قهرياً لكون مبـادئه قهرية لا اختيارية. وإن كان ينفك عنها وأنّ تـلك الصفات مرجحات، فهي بضميمة النفس الموجودة في جميع الأحوال علّة ناقصة ولا يوجد المعلول إلّا بعلّته التامّة.

وتوهم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره من حيث كفاية وجود المرجّح في الأوّل دون الثاني من الغرائب، فانّه لا فرق بين ممكن وممكن في الحاجة إلى العلّة، ولا فرق بين معلول ومعلول في الحاجة إلى العلّة التامّة، فانّ الامكان مساوق للافتقار إلى العلّة، وإذا وجد ما يكفي في وجود المعلول به كان عـلّةً تامّةً له، وإذا لم يكن كافياً في وجوده فوجود المعلول به خلف، فتدبّره فـانّه حقيق[1].

ولا يخفى أنّ ما أفاده (قدس سره) مبني على عموم قاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد للأفعال الاخـتيارية أيضاً، وأنّه لا فرق بـينها وبـين المـعاليل الطبيعية من هذه الناحية. ولكن قد تقدّم[2] بشكل واضح عدم عمومية القاعدة المذكورة واختصـاصها على ضوء مبدأ السنخية والتناسب بسـلسلة المـعاليل الطبيعية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد سبق[3] أنّ الارادة وكذا غيرها من الصفات النفسانية لا تصلح أن تكون علّةً تامّةً لوجود الفعل في الخارج.

ومن ناحية ثالثة: أنّ الصفات الموجودة في النفس كالعلم والقدرة والارادة

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٨٦ في الهامش.

(٢) في ص ٤٠١.

(٣) في ص ٤٠٢.

وما شاكلها ليست من مبادئ وجوده وتحققه في النفس كي يوجد فيها قهراً عند وجود هذه الصفات، بل هو مباين لها، كيف حيث إنّه فعل النفس وتحت سلطانها، وهذا بخلاف تلك الصفات فانّها اُمور خارجة عن إطار اختيار النفس وسلطانها.

وعلى ضوء هذه النواحي يظهر أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ الاختيار على تقدير انفكاكه عن النفس يلزم كون النفس مع هذه الصفات علّةً ناقصةً لا تامّة، مع أنّ المعلول لا يوجد إلّا بوجود علّته التامّة، خاطئ جداً، والسبب في ذلك:

أوّلاً: ما تقدّم من أنّ الاختيار ذاتي للنفس فلا يعقل انفكاكه عنها، وليس حاله من هذه الناحية حال سائر الأفعال الاختيارية.

وثانياً: ما عرفت بشكل واضح من أنّ الفعل لا يفتقر في وجوده إلى وجود علّة تامّة له، بل هو يحتاج إلى وجود فاعل، والمفروض أنّ النفس فاعل له. فإذن لا معنى لما أفاده (قدس سره) من أنّ الفعل ممكن وكل ممكن يحتاج إلى علّة تامّة.

وإن أصررت على ذلك وأبيت إلّا أن يكون للشيء علّة تامّة، ويستحيل وجوده بدونها فنقول: إنّ العلّة التامّة للفعل إنّما هي إعمال القدرة والسلطنة بتحريك القوّة العضلاتية نحوه، ومن الطبيعي أنّ الفعل يتحقق بها ويجب وجوده، ولكن بما أنّ وجوب وجوده مستند إلى الاختيار ومعلول له فلا ينافي الاختيار.

فالنتيجة: هي أنّ الممكن وإن كان بكافة أنواعه وأشكاله يفتقر من صميم ذاته إلى علّة تامّة له، إلّا أنّ العلّة التامّة في الأفعال الاختيارية حيث إنّها الاختيار وإعمال القدرة، فبطبيعة الحال تكون ضرورتها من الضرورة بشرط الاختيار، ومن الواضح أنّ مثل هذه الضرورة يؤكّد الاختيار.

الرابع: إليكم لفظه: إنّ الفعل المسمى بالاختيار إن كان ملاكاً لاختيارية الأفعال، وأنّ ترتب الفعل على صفة الارادة مانع عن استناد الفعل إلى الفاعل، لكان الأمر في الواجب تعالى كذلك، فانّ الملاك عدم صدورها عن اختياره، لانتهاء الصفة إلى غيره، مع أنّ هذا الفعل المسمّى بالاختيار يستحيل أن يكون عين ذات الواجب، فانّ الفعل يستحيل أن يكون عين فاعله، فلا محالة يكون قائماً بذاته قيام الفعل بالفاعل صدوراً، فان كان قديماً بقدمه، كان حال هذا القائل حال الأشعري القائل بالصفات القديمة القائمة بذاته الزائدة عليها، وإن كان حادثاً كان محلّه الواجب فكان الواجب محلاً للحوادث، فيكون حاله حال الكرامية القائلين بحدوث الصفات، ويستحيل حدوثه وعدم قيامه بمحل، فانّ سنخ الاختيار ليس كسنخ الأفعال الصادرة عن اختيار من الجواهر والأعراض حتّى يكون موجوداً قائماً بنفسه أو قائماً بموجود آخر، بل الاختيار يقوم بالمختار لا بالفعل الاختياري في ظرف وجوده وهو واضح[1].

يحتوى ما أفاده (قدس سره) على عدّة نقاط:

الأُولى: أنّه لا فرق بين فاعليته (سبحانه وتعالى) وفاعلية غيره من ناحية صدور الفعل بالارادة والاختيار، نعم فرق بينهما من ناحية أُخرى وهو أنّ فاعليته تعالى تامّة وبالذات من كافّة الجهات، كالعلم والقدرة والحياة والارادة وما شاكلها، دون فاعلية غيره فانّها ناقصة وبحاجة إلى الغير في تمام هذه الجهات، بل هي عين الفقر والحاجة، فلابدّ من إفاضتها آناً فآناً من قبل الله تعالى.

الثانية: أنّه لو كان ملاك الفعل الاختياري صدوره عن الفاعل باعمال القدرة والاختيار، لكان الأمر في الباري (عزّ وجلّ) أيضاً كذلك، وعندئذ نسأل عن

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٨٧ في الهامش.

هذا الاختيار هل هو عين ذاته أو غيره، وعلى الثاني فهل هو قديم أو حادث، والكل خاطئ. أمّا الأوّل، فلاستحالة كون الفعل عين فاعله ومتحداً معه خارجاً وعيناً. وأمّا الثاني، فيلزم تعدد القدماء وهو باطل. وأمّا الثالث، فيلزم كون الباري تعالى محلاً للحوادث وهو محال.

الثالثة: أنّ سنخ الاختيار ليس كسنخ بقية الأفعال الخارجية، فانّها لا تخلو من أن تكون من مقولة الجوهر أو من مقولة العرض، ومن الواضح أنّ الاختيار ليس بموجود في الخارج حتّى يكون في عرض هذه الأفعال وداخلاً في إحدى المقولتين، بل هو في طولها وموطنه فيه تعالى ذاته وفي غيره نفسه، فالجامع هو أنّ الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختياري، ولا بموجود آخر ولا بنفسه. وعلى هذا فتأتي الشقوق المشار إليها في النقطة الثانية، وقد عرفت استحالة جميعها.

فالنتيجة لحدّ الآن قد أصبحت أنّ الاختيار أمر غير معقول.

هذا، ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فهي وإن كانت تامّة من ناحية عدم الفرق بين ذاته تعالى وبين غيره في ملاك الفعل الاختياري، إلّا أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ ملاكه هو صدوره عن الفاعل بالارادة والعلم خاطئ جداً، وذلك لأنّ نسبة الارادة إلى الفعل لو كانت كنسبة العلّة التامّة إلى المعلول استحال كونه اختيارياً، حيث إنّ وجوب وجوده بالارادة منافٍ للاختيار، ولا فرق في ذلك بين الباري (عزّ وجلّ) وغيره، ومن هنا صحّت نسبة الجبر إلى الفلاسفة في أفعال الباري تعالى أيضاً، بيان ذلك:

هو أنّ مناط اختيارية الفعل كونه مسبوقاً بالارادة والالتفات في اُفق النفس، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: الارادة علّة تامّة للفعل على ضوء

مبدأ افتقار كل ممكن إلى علّة تامّة واستحالة وجوده بدونها، ولا فرق في ذلك بين إرادته تعالى وإرادة غيره. نعم، فرق بينهما من ناحية أُخرى، وهي أنّ إرادته سبحانه عين ذاته، ومن هنا تكون العلّة في الحقيقة هي ذاته، وحيث إنّها واجبة من جميع الجهات وكافة الحيثيات فبطبيعة الحال يجب صدور الفعل منه على ضوء مبدأ أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

ومن ناحية ثالثة: أنّهم قد التزموا بتوحيد أفعاله تعالى على ضوء مبدأ أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد واستحالة صدور الكثير منه.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي ضرورة صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه، وهذا معنى الجبر وواقعه الموضوعي في أفعاله سبحانه.

وإن شئت قلت: إنّ الارادة الأزليّة لو كانت علّة تامّة لأفعاله تعالى لخرجت تلك الأفعال عن إطار قدرته سبحانه وسلطنته، بداهة أنّ القدرة لا تتعلق بالواجب وجوده أو المستحيل وجوده، والمفروض أنّ تلك الأفعال واجبة وجودها من جهة وجوب وجود علّتها، حيث إنّ علّتها ـ وهي الارادة الأزلية على نظريّتهم ـ واجبة الوجود وعين ذاته سبحانه، وتامّة من كافّة الحيثيات والنواحي ولا يتصور فيها النقص أبداً، فإذا كانت العلّة كذلك فبطبيعة الحال يحكم على هذه الأفعال الحتم والوجوب، ولا يعقل فيها الاختيار، ومن الواضح أنّ مردّ هذا إلى إنكار قدرة الله تعالى وسلطنته.

ومن هنا قلنا إنّ أفعاله تعالى تصدر منه بالاختيار وإعمال القدرة، وذكرنا أنّ إرادته تعالى ليست ذاتية بل هي عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، كما أنّا ذكرنا أنّ معنى تمامية سلطنته تعالى من جميع الجهات وعدم تصور النقص فيها ليس وجوب صدور الفعل منه، بل معناها عدم افتقار ذاته سبحانه إلى غيره، وأنّه سلطان بالذات دون غيره فانّه فقير بالذات والفقر كامن في صميم ذاته.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ الضابط لكون الفعل في إطار الاختيار هو صدوره عن الفاعل بالمشيئة وإعمال القدرة، لا بالارادة والشوق المؤكّد.

وأمّا النقطة الثانية: فقد تبيّن من ضمن البحوث السابقة بصورة موسّعة أنّ صدور الفعل من الباري (عزّ وجلّ) إنّما هو باعمال قدرته وسلطنته، لا بغيرها. وما ذكره (قدس سره) من الايراد عليه فغريب جداً، بل لا نترقب صدوره منه (قدس سره)، والوجه في ذلك: هو أنّ قيام الاختيار بالنفس قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفة بالموصوف والحال بالمحل، وذلك لوضوح أنّه لا فرق بينه وبين غيره من الأفعال الاختيارية، وكما أنّ قيامها بذاته سبحانه قيام صدور وإيجاد، فكذلك قيامه بها.

وعلى هذا فلا موضوع لما ذكره (قدس سره) من الشقوق والاحتمالات، فانّها جميعاً تقوم على أساس كون قيامه بها قيام الصفة بالموصوف أو الحال بالمحل، فما ذكره (قدس سره) من أنّ الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختياري وإن كان صحيحاً إلّا أنّ مدلوله ليس كونه قائماً بها قيام الصفة بالموصوف.

فالنتيجة: أنّ الاختيار يشترك مع بقية الأفعال الاختيارية في نقطة، ويمتاز عنها في نقطة اُخرى.

أمّا نقطة الاشتراك: فهي أنّ قيام كليهما بالفاعل قيام صدور وإيجاد، لا قيام صفة أو حال.

وأمّا نقطة الامتياز: فهي أنّ الاختيار صادر عن ذات المختار بنفسه وبلا اختيار آخر، وأمّا بقية الأفعال فهي صادرة عنها بالاختيار لا بنفسها.

وأمّا النقطة الثالثة: فهي خاطئة جداً، والسبب في ذلك: أنّ الأفعال الصادرة

عن الفاعل بالاختيار وإعمال القدرة لاتنحصر بالجواهر والأعراض، فانّ الأُمور الاعتبارية فعل صادر عن المعتبر بالاختيار، ومع ذلك ليست بموجودة في الخارج فضلاً عن كونها قائمة بنفسها أو بموجود آخر. وعلى هذا فلا ملازمة بين عدم قيام فعل بنفسه ولا بموجود آخر وبين قيامه بذات الفاعل قيام الصفة بالموصوف أو الحال بالمحل، لما عرفت من أنّ الأُمور الاعتبارية فعل للمعتبر على رغم أنّ قيامها به قيام صدور وإيجاد، لا قيام صفة أو حال، فليكن الاختيار من هذا القبيل، حيث إنّه فعل اختياري على الرغم من عدم قيامه بنفسه ولا بموجود آخر، بل يقوم بذات المختار قيام صدور وإيجاد.

فالنتيجة لحدّ الآن: هي أنّ ما ذكره (قدس سره) من الوجوه غير تام.

الوجه الثاني: أنّ أفعال العباد لاتخلو من أن تكون متعلقةً لارادة الله سبحانه وتعالى ومشيئته أو لا تكون متعلقة لها ولا ثالث لهما، فعلى الأوّل لا بدّ من وقوعها في الخارج، لاستحالة تخلف إرادته سبحانه عن مراده، وعلى الثاني يستحيل وقوعها، فانّ وقوع الممكن في الخارج بدون إرادته تعالى محال حيث لا مؤثر في الوجود إلّا الله، ونتيجة ذلك أنّ العبد مقهور في إرادته ولا اختيار له أصلاً.

والجواب عن ذلك: أنّ أفعال العباد لا تقع تحت إرادته (سبحانه وتعالى) ومشيئته، والوجه فيه: ما تقدّم بشكل مفصّل[1] من أنّ إرادته تعالى ليست من الصفات العليا الذاتية، بل هي من الصفات الفعلية التي هي عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، وعليه فبطبيعة الحال لا يمكن تعلّق إرادته تعالى بها لسببين:

الأوّل: أنّ الأفعال القبيحة كالظلم والكفر وما شاكلهما التي قد تصدر من

---

(١) في ص ٣٧٧.

العباد لا يمكن صدورها منه تعالى باعمال قدرته وإرادته، كيف حيث إنّ صدورها لا ينبغي من العباد فما ظنّك بالحكيم تعالى.

الثاني: أنّ الارادة بمعنى إعمال القدرة والسلطنة يستحيل أن تتعلق بفعل الغير، بداهة أنّها لا تعقل إلّا في الأفعال التي تصدر من الفاعل بالمباشرة، وحيث إنّ أفعال العباد تصدر منهم كذلك، فلا يعقل كونها متعلقةً لارادته تعالى وإعمال قدرته.

نعم، تكون مبادئ هذه الأفعال كالحياة والعلم والقدرة وما شاكلها تحت إرادته سبحانه ومشيئته. نعم، لو شاء (سبحانه وتعالى) عدم صدور بعض الأفعال من العبيد فيبدي المانع عنه أو يرفع المقتضي له، ولكن هذا غير تعلق مشيئته بأفعالهم مباشرة ومن دون واسطة.

الوجه الثالث: أنّ الله تعالى عالم بأفعال العباد بكافّة خصوصياتها من كمّها وكيفها ومتاها وأينها ووضعها ونحو ذلك، ومن الطبيعي أنّه لا بدّ من وقوعها منهم كذلك في الخارج، وإلّا لكان علمه تعالى جهلاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وعليه فلا بدّ من الالتزام بوقوعها خارجاً على وفق إطار علمه سبحانه، ولا يمكن تخلّفه عنه، فلو كانوا مختارين في أفعالهم فلا محالة وقع التخلف في غير مورد وهو محال.

وقد صرّح بذلك صدر المتألهين بقوله: وممّا يدل على ما ذكرناه من أنّه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً إمكان أن لا يفعل، حيث إنّ الله تعالى إذا علم أنّه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني، فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلاً، وذلك محال، والمؤدي إلى المحال محال، فعدم وقوع ذلك الفعل محال، فوقوعه واجب، لاستحالة خروجه من طرفي النقيضين[١].

---

(١) الأسفار ٦: ٣١٨.

والجواب عنه: أنّ علمه (سبحانه وتعالى) بوقوع تلك الأفعال منهم خارجاً في زمان خاص ومكان معيّن لا يكون منشأ لاضطرارهم إلى إيقاعها في الخارج في هذا الزمان وذاك المكان، والسبب في ذلك: هو أنّ علمه تعالى قد تعلق بوقوعها كذلك منهم بالاختيار وإعمال القدرة، ومن الطبيعي أنّ هذا العلم لا يستلزم وقوعها بغير اختيار، وإلّا لزم التخلف والانقلاب. والسرّ فيه أنّ حقيقة العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه لدى العالم من دون أن يوجب التغيير فيه أصلاً، ونظير ذلك ما إذا علم الانسان بأنّه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني من جهة إخبار المعصوم (عليه السلام) أو نحوه، فكما أنّه لا يوجب اضطراره إلى إيجاده في ذلك الوقت، فكذلك علمه سبحانه.

وبكلمة أُخرى: أنّ الاضطرار الناشئ من قبل العلم الأزلي يمكن تفسيره بأحد تفسيرين:

الأوّل: تفسيره على ضوء مبدأ العلّية، بدعوى أنّ العلم الأزلي علّة تامّة للأشياء، منها أفعال العباد.

الثاني: تفسيره على ضوء مبدأ الانقلاب، أي انقلاب علمه تعالى جهلاً من دون وجود علاقة العلّية والمناسبة بينهما.

ولكن كلا التفسيرين خاطئ جداً.

أمّا الأوّل: فلا يعقل كون العلم من حيث هو علّة تامّة لوجود معلومه، بداهة أنّ واقع العلم وحقيقته هو انكشاف الأشياء على ما هي عليه لدى العالم، ومن الطبيعي أنّ الانكشاف لا يعقل أن يكون مؤثراً في المنكشف على ضوء مبدأ السنخية والمناسبة، ضرورة انتفاء هذا المبدأ بينهما. وأضف إلى ذلك: أنّ العلم الأزلي لو كان علّةً تامّةً لأفعال العباد فبطبيعة الحال ترتبط تلك الأفعال به ذاتاً وتعاصره زماناً، وهذا غير معقول.

وأمّا الثاني: فلفرض أنّ العلم لا يقتضي ضرورة وجود الفعل في الخارج، حيث إنّه لا علاقة بينهما ما عدا كونه كاشفاً عنه، ومن الطبيعي أنّ وقوع المنكشف في الخارج ليس تابعاً للكاشف بل هو تابع لوجود سببه وعلّته، سواء أكان هناك انكشاف أم لم يكن، وعليه فلا موجب لضرورة وقوع الفعل إلّا دعوى الانقلاب، ولكن قد عرفت خطأها وعدم واقع موضوعي لها.

ونزيد على هذا: أنّ علمه سبحانه بوقوع أفعال العباد لو كان موجباً لاضطرارهم إليها وخروجها عن اختيارهم، لكان علمه سبحانه بأفعاله أيضاً موجباً لذلك. فالنتيجة: أنّ هذا التوهم خاطئ جداً.

الوجه الرابع: ما عن الفلاسفة[1] من أنّ الذات الأزلية علّة تامّة للأشياء، وتصدر منها على ضوء مبدأ السنخية والمناسبة، حيث إنّ الحقيقة الإلٰهية بوحدتها وأحديّتها جامعة لجميع حقائق تلك الأشياء وطبقاتها الطولية والعرضية، ومنها أفعال العباد فانّها داخلة في تلك السلسلة التي لا تملك الاختيار ولا الحرّية.

والجواب عنه أنّ هذه النظريّة خاطئة من وجوه:

الأوّل: ما تقدّم[2] بشكل موسّع من أنّ هذه النظريّة تستلزم نفي القدرة والسلطنة عن الذات الأزلية، أعاذنا الله من ذلك.

الثاني: أنّه لا يمكن تفسير اختلاف الكائنات بشتّى أنواعها وأشكالها ذاتاً وسنخاً على ضوء هذه النظريّة، وذلك لأنّ العلّة التامّة إذا كانت واحدة ذاتاً ووجوداً وفاردة سنخاً، فلا يعقل أن تختلف آثارها وتتباين أفعالها، ضرورة

---

(١) الأسفار ٦: ١١٠ ـ ١١٦.

(٢) في ص ٣٨٢.

استحالة صدور الآثار المتناقضة المختلفة والأفعال المتباينة من علّة واحدة بسيطة، فانّ للعلّة الواحدة أفعالاً ونواميس معيّنة لا تختلف ولا تتخلف عن إطارها المعيّن، كيف حيث إنّ في ذلك القضاء الحاسم على مبدأ السنخية والمناسبة بين العلّة والمعلول، ومن الطبيعي أنّ القضاء على هذا المبدأ يستلزم انهيار جميع العلوم والأُسس القائمة على ضوئه، فلا يمكن عندئذ تفسير أيّة ظاهرة كونية ووضع قانون عام لها.

ودعوى الفرق بين الذات الأزلية والعلّة الطبيعية هو أنّ الذات الأزلية وإن كانت علّةً تامّةً للأشياء، إلّا أنّها عالمة بها، دون العلّة الطبيعية فانّها فاقدة للشعور والعلم، وإن كانت صحيحةً إلّا أنّ علم العلّة بالمعلول إن كان مانعاً عن تأثيرها فيه على شكل الحتم والوجوب بقانون التناسب فهذا خلف، حيث إنّ في ذلك القضاء الحاسم على علّية الذات الأزلية وأنّ تأثيرها في الأشياء ليس كتأثير العلّة التامّة في معلولها، بل كتأثير الفاعل المختار في فعله.

وإن لم يكن مانعاً عنه كما هو الصحيح، حيث إنّ العلم لا يؤثر في واقع العلّية وإطار تأثيرها ـ كما درسنا ذلك سابقاً[1] ـ فلا فرق بينهما عندئذ أصلاً، فإذن ما هو منشأ هذه الاختلافات والتناقضات بين الأشياء، وما هو المبرّر لها؟ وبطبيعة الحال لا يمكن تفسيرها تفسيراً يطابق الواقع الموضوعي إلّا على ضوء ما درسناه سابقاً[2] بشكل موسّع من أنّ صدور الأشياء من الله سبحانه بمشيئته وإعمال سلطنته وقدرته، وقد وضعنا هناك الحجر الأساسي للفرق بين زاوية الأفعال الاختيارية، وزاوية المعاليل الطبيعية، وعلى أساس هذا الفرق تحلّ المشكلة.

---

(١) في ص ٤١٨.

(٢) في ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

الثالث: أنّه لا يمكن على ضوء هذه النظريّة إثبات علّةٍ أُولى للعالم التي لم تنبثق عن علّة سابقة، والسبب في ذلك: أنّ سلسلة المعاليل والحلقات المتصاعدة التي ينبثق بعضها من بعض لا تخلو من أن تتصاعد تصاعداً لا نهائياً، أو تكون لها نهاية ولا ثالث لهما.

فعلى الأوّل هو التسلسل الباطل، ضرورة أنّ هذه الحلقات جميعاً معلولات وارتباطات فتحتاج في وجودها إلى علّة أزلية واجبة الوجود كي تنبثق منها، وإلّا استحال تحققها.

وعلى الثاني لزم وجود المعلول بلا علّة، وذلك لأنّ للسلسلة إذا كانت نهاية فبطبيعة الحال تكون مسبوقة بالعدم، ومن الطبيعي أنّ ما يكون مسبوقاً به ممكن فلا يصلح أن يكون علّة للعالم ومبدأ له، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّه لا علّة له. فالنتيجة على ضوئها هي وجود الممكن بلا علّة وسبب وهو محال، كيف حيث إنّ في ذلك القضاء المبرم على مبدأ العلّية. فإذن على القائلين بهذه النظريّة أن يلتزموا بأحد أمرين: إمّا بالقضاء على مبدأ العلّية أو بالتسلسل وكلاهما محال.

الرابع: أنّ لازم هذه النظريّة انتفاء العلّة بانتفاء شيء من تلك السلسلة، بيان ذلك: أنّ هذه السلسلة والحلقات حيث إنّها جميعاً معاليل لعلّة واحدة ونواميس خاصّة لها ترتبط بها ارتباطاً ذاتياً وتنبثق من صميم ذاتها ووجودها، فيستحيل أن تتخلف عنها كما يستحيل أن تختلف. وعلى هذا الضوء إذا انتفى شيء من تلك السلسلة فبطبيعة الحال يكشف عن انتفاء العلّة، ضرورة استحالة انتفاء المعلول مع بقاء علّته وتخلّفه عنها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّه لا شبهة في انتفاء الأعراض في هذا الكون، ومن الطبيعي أنّ انتفاءها من ناحية انتفاء علّتها وإلّا فلا يعقل انتفاؤها. فالتحليل

العلمي في ذلك أدّى في نهاية المطاف إلى انتفاء علّة العلل. وعلى هذا الأساس فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الأشياء في هذا الكون تفسيراً يلائم مع هذه النظريّة.

فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّ تلك النظريّة خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي بطلان نظريّة الجبر مطلقاً ـ يعني في إطارها الأشعري والفلسفي ـ وأنّها نظريّة لا تطابق الواقع الموضوعي، ولا الوجدان ولا البرهان المنطقي.

(٤)

نظريّة المعتزلة

مسألة التفويض، ونقدها

ذهب المعتزلة إلى أنّ الله (سبحانه وتعالى) قد فوّض العباد في أفعالهم وحركاتهم إلى سلطنتهم المطلقة على نحو الأصالة والاستقلال، بلا دخل لارادةٍ وسلطنةٍ أُخرى فيها، وهم يفعلون ما يشاؤون ويعملون ما يريدون، من دون حاجةٍ إلى الاستعانة بقدرةٍ أُخرى وسلطنةٍ ثانية، وبهذه النقطة تمتاز عن نظريّة الأمر بين الأمرين، فانّ العبد على ضوء تلك النظريّة وإن كان له أن يفعل ما يشاء ويعمل ما يريد، إلّا أنّه في عين ذلك بحاجة إلى استعانة الغير فلا يكون مستقلاً فيه[1].

وغير خفي أنّ المفوّضة وإن احتفظت بعدالة الله تعالى، إلّا أنّهم وقعوا في محذور لا يقل عن المحذور الواقع فيه الأشاعرة وهو الاسراف في نفي السلطنة المطلقة عن الباري (عزّ وجلّ) وإثبات الشريك له في أمر الخلق والايجاد.

---

(١) شرح المواقف ٨: ١٤٦.

ومن هنا وردت روايات كثيرة تبلغ حدّ التواتر في ذم هذه الطائفة، وقد ورد فيها أنّهم مجوس هذه الأُمّة[١] حيث إنّ المجوس يقولون بوجود إلهين: أحدهما خالق الخير. وثانيهما خالق الشر، ويسمّون الأوّل يزدان، والثاني أهريمن، وهذه الطائفة تقول بوجود آلهة متعددة بعدد أفراد البشر، حيث إنّ هذا المذهب يقوم على أساس أنّ كلاً منهم خالق وموجد بصورة مستقلة بلا حاجةٍ منه إلى الاستعانة بغيره، غاية الأمر أنّ الله تعالى خالق للأشياء الكونية كالانسان ونحوه، والانسان خالق لأفعاله الخارجية من دون افتقاره في ذلك إلى خالقه.

وقد استدلّ على هذه النظريّة: بأنّ سرّ حاجة الممكنات وفقرها إلى العلّة هو حدوثها، وبعده فلاتحتاج إليها أصلاً، لاستغناء البقاء عن الحاجة إلى المؤثّر. وعليه فالانسان بعد خلقه وإيجاده لا يحتاج في بقائه إلى إفاضة الوجود من خالقه. فإذن بطبيعة الحال يستند صدور الأفعال إليه استناداً تاماً لا إلى العلّة المحدثة، ومن الواضح أنّ مردّ هذا إلى نفي السلطنة عن الله (عزّ وجلّ) على عبيده نفياً تامّاً.

والجواب عن ذلك: يظهر على ضوء درس هذه النقطة ـ استغناء البقاء عن المؤثر ـ ونقدها: مرّةً في الأفعال الاختيارية، وأُخرى في الموجودات التكوينية.

أمّا في الأفعال الاختيارية، فهي واضحة البطلان، والسبب في ذلك: ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ كل فعل اختياري مسبوق باعمال القدرة والاختيار، وهو فعل اختياري للنفس، وليس من مقولة الصفات، وواسطة بين الارادة والأفعال الخارجية، فالفعل في كل آن يحتاج إليه ولا يعقل بقاؤه بعد انعدامه وانتفائه، فهو تابع لاعمال قدرة الفاعل حدوثاً وبقاءً، فان أعمل قدرته فيه تحقق في الخارج، وإن لم يعملها فيه استحال تحققه، فعلى الأوّل إن استمرّ في

---

(١) بحار الأنوار ٥: ٩.

إعمال القدرة فيه استمرّ وجوده وإلّا استحال استمراره.

وعلى الجملة: فلا فرق بين حدوث الفعل الاختياري وبقائه في الحاجة إلى السبب والعلّة ـ وهو إعمال القدرة والسلطنة ـ فان سرّ الحاجة وهو إمكانه الوجودي وفقره الذاتي كامن في صميم ذاته وواقع وجوده، من دون فرق بين حدوثه وبقائه.

مع أنّ البقاء هو الحدوث، غاية الأمر أنّه حدوث ثانٍ ووجود آخر في قبال الوجود الأوّل، والحدوث هو الوجود الأوّل غير مسبوق بمثله، وعليه فبطبيعة الحال إذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل المختار فهو كما يحتاج إلى إعمال القدرة فيه والاختيار، كذلك يحتاج إليه في الآن الثاني والثالث وهكذا، فلا يمكن أن نتصور استغناءه في بقائه عن الفاعل بالاختيار.

وبكلمة أُخرى: أنّ كل فعل اختياري ينحل إلى أفعال متعددة بتعدد الآنات والأزمان، فيكون في كل آنٍ فعل صادر بالاختيار وإعمال القدرة، فلو انتفى الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه. ومن هنا لا فرق بين الدفع والرفع عقلاً إلّا بالاعتبار، وهو أنّ الدفع مانع عن الوجود الأوّل، والرفع مانع عن الوجود الثاني، فكلاهما في الحقيقة دفع.

فالنتيجة: أنّ احتياج الأفعال الاختيارية في كل آنٍ إلى الارادة والاختيار من الواضحات الأوّلية، فلا يحتاج إلى زيادة مؤونة بيان وإقامة برهان.

وأمّا في الموجودات التكوينية، فالأمر أيضاً كذلك، إذ لا شبهة في حاجة الأشياء إلى علل وأسباب، فيستحيل أن توجد بدونها، وسرّ حاجة تلك الأشياء بصورة عامّة إلى العلّة وخضوعها لها بصورة موضوعية، هو أنّ الحاجة كامنة في ذوات تلك الأشياء، لا في أمر خارج عن إطار ذواتها، فان كل ممكن في ذاته مفتقر إلى الغير ومتعلق به، سواء أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن،

ضرورة أنّ فقرها كامن في نفس وجوده، ومن الطبيعي أنّ الأمر إذا كان كذلك فلا فرق بين الحـدوث والبقاء في الحـاجة إلى العلّة، فان سرّ الحاجة ـ وهو الامكان ـ لاينفك عنه، كيف فانّ ذاته عين الفقر والامكان لا أنّه ذات لها الفقر.

وعلى ضوء هذا الأساس، فكما أنّ الأشياء في حدوثها في أمسّ الحاجة إلى وجود سبب وعلّة، فكذلك في بقائها، فلا يمكن أن نتصوّر وجوداً متحرراً عن تلك الحاجة، إذ النقطة التي تنبثق منها حاجة الأشياء إلى مبدأ العلّية والايجاد ليست هي حدوثها، لاستلزام هذه النظريّة تحديد حاجة الممكن إلى العلّة من ناحيتين: المبدأ والمنتهى.

أمّا من الناحية الأُولى: فلأنّها توجب اختصاص الحاجة بالحوادث وهي الأشياء الحادثة بعد العدم، وأمّا إذا فرض أنّ للممكن وجوداً مستمراً بصورة أزلية لاتوجد فيه حاجة إلى المبدأ، وهذا لايطابق مع الواقع الموضوعي للممكن حيث يستحيل وجوده من دون علّة وسبب، وإلّا لانقلب الممكن واجباً، وهذا خلف.

وأمّا من الناحية الثانية: فلأنّ الأشياء على ضوء هذه النظريّة تستغني في بقائها عن المؤثر، ومن الطبيعي أنّها نظريّة خاطئة لا تطابق الواقع الموضوعي، كيف فانّ حاجة الأشياء إلى ذلك المبدأ كامنة في صميم ذاتها وحقيقة وجودها كما عرفت.

فالنتيجة: أنّ هذه النظرية بما أنّها تستلزم هذين الخطأين في المبدأ وتوجب تحديده في نطاق خاص وإطار مخصوص، فلا يمكن الالتزام بها.

فالصحيح إذن هو نظريّة ثانية، وهي أنّ منشأ حاجة الأشياء إلى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي. وعلى هذا الأساس فلا فرق بين الحدوث والبقاء أصلاً.

ونتيجة ذلك: أنّ المعلول يرتبط بالعلّة ارتباطاً ذاتياً وواقعياً، ويستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر، فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العلّة، كما لا يمكن أن تبقى العلّة والمعلول غير باقٍ، وقد عبّر عن ذلك بالتعاصر بين العلّة والمعلول زماناً.

وقد يناقش في ذلك الارتباط: بأنّه مخالف لظواهر الموجودات التكوينية من الطبيعية والصناعية، حيث إنّها باقية بعد انتفاء علّتها، وهذا يكشف عن عدم صحّة قانون التعاصر والارتباط، وأنّه لا مانع من بقاء المعلول واستمرار وجوده بعد انتفاء علّته، وذلك كالعمارات التي بناها البنّاؤون وآلاف من العمّال، فانّها تبقى سنين متمادية بعد انتهاء عملية العمارة والبناء، وكالطرق والجسور ووسائل النقل المادية بشتّى أنواعها، والمكائن والمصانع وما شاكلها ممّا شاده المهندسون وذوو الخبرة والفن في شتّى ميادينها، فانّها بعد انتهاء عمليتها تبقى إلى سنين متطاولة وأمد بعيد من دون علّة وسبب مباشر لها، وكالجبال والأحجار والأشجار وغيرها من الموجودات الطبيعية على سطح الأرض، فانّها باقية من دون حاجة في بقائها إلى علّة مباشرة لها.

فالنتيجة: أنّ ظواهر تلك الأمثلة تعارض قانون التعاصر والارتباط، حيث إنّها بظاهرها تكشف عن أنّ المعلول لا يحتاج في بقائه واستمرار وجوده إلى علّة، بل هو باقٍ مع انتفاء علّته.

ولنأخذ بالنقد على تلك المناقشة، وحاصله: هو أنّها قد نشأت عن عدم فهم معنى مبدأ العلّية فهماً موضوعياً، وقد تقدّم بيان ذلك وقلنا هناك إنّ حاجة الأشياء إلى مبدأ وسبب كامنة في واقع ذاتها وصميم وجودها، ولا يمكن أن تملك حرّيتها بعد حدوثها، والوجه في ذلك: هو أنّ علّة تلك الأشياء والظواهر حدوثاً غير علّتها بقاءً، وبما أنّ الرجل المناقش لم ينظر إلى علّة تلك الظواهر

لا حدوثاً ولا بقاءً نظرة صحيحة موضوعية وقع في هذا الاشتباه والخطأ، بيان ذلك:

أنّ ما هو معلول للمهندسين والبنّائين وآلاف من العمّال في بناء العمارات والدور بشتّى ألوانها، وصنع الطرق والجسور والوسائل المادية الأُخرى بمختلف أشكالها، من السيّارات والطيّارات والصواريخ والمكائن وما شاكلها، إنّما هو نفس عملية بنائها وصنعها وتركيبها وتصميمها في إطار مخصوص، ومن الطبيعي أنّ تلك العملية نتيجة عدّة من حركات أيدي الفنّانين والعمّال والجهود التي يقومون بها، ونتيجة تجميع المواد الخام الأوّلية من الحديد والخشب والآجر وغيرها لتصنيع هذه الصناعات وتعمير تلك العمارات، ومن المعلوم أنّ ما هو معلول للعمّال والصادر منهم بالارادة والاختيار إنّما هو هذه الحركات لا غيرها، ولذا تنقطع تلك الحركات بصرف إضراب العمّال عن العمل وكف أيديهم عنها.

وأمّا بقاء تلك الأشياء والظواهر على وضعها الخاص وإطارها المعيّن، فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية، وقوّة حيويتها، وأثر الجاذبية العامّة التي تفرض على تلك الجاذبية المحافظة على وضع الأشياء بنظامها الخاص، ونسبة الجاذبية إلى هذه الأشياء كنسبة الطاقة الكهربائية إلى الحديد عند اتصاله بها بقوّة جاذبية طبيعية تجرّه إليها آناً فآناً بحيث لو انقطعت منه تلك القوّة لانقطع منه الجذب لا محالة.

ومن ذلك يظهر سرّ بقاء الكرة الأرضية وغيرها بما فيها من الجبال والأحجار والأشجار والمياه وما شاكلها من الأشياء الطبيعية على وضعها الخاص ومواضعها المخصوصة، وذلك نتيجة خصائص طبيعية موجودة في صميم موادها، والقوّة الجاذبية التي تفرض على جميع الأشياء الكونية والمواد الطبيعية. وقد أصبحت عمومية هذه القوّة في يومنا هذا من الواضحات وقد أودعها الله (سبحانه وتعالى)

في صميم هذه الكرة الأرضية وغيرها للتحفظ على الكرة وما عليها على وضعها المعيّن ونظامها الخاص، في حين أنّها تتحرك في هذا الفضاء الكوني بسرعة هائلة وفي مدار خاص حول الشمس.

وإن شئت فقل: إنّ بقاء تلك الظواهر والموجودات الممكنة معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية من ناحية، والقوّة الجاذبية المحافظة عليها من ناحية أُخرى، فلا تملك حرّيتها بقاءً، كما لا تملك حدوثاً.

ونتيجة ذلك نقطتان متقابلتان:

الأُولى: بطلان نظريّة أنّ سرّ حاجة الأشياء إلى العلّة هو الحدوث، لأنّ تلك النظريّة ترتكز على أساس تحديد حاجة الأشياء إلى العلّة في إطار خاص ونطاق مخصوص لا يطابق الواقع الموضوعي، وعدم فهم معنى العلّية فهماً صحيحاً يطابق الواقع.

الثانية: صحّة نظريّة أنّ سرّ الحاجة إلى العلّة هو إمكان الوجود، فان تلك النظريّة قد ارتكزت على أساس فهم معنى العلّية فهماً صحيحاً مطابقاً للواقع، وأنّ حاجة الأشياء إلى المبدأ كامنة في صميم وجوداتها فلا يعقل وجود متحرر عن المبدأ.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ الأشياء بشتّى أنواعها وأشكالها خاضعة للمبدأ الأوّل خضوعاً ذاتياً، وهذا لا ينافي أن يكون تكوينها وإيجادها بمشيئة الله تعالى وإعمال قدرته من دون أن يحكم عليه قانون التناسب والسنخية، كما فصّلنا الحديث من هذه الناحية. أو فقل: إنّ الأفعال الاختيارية تشترك مع المعاليل الطبيعية في نقطة واحدة، وهي الخضوع للمبدأ والسبب خضوعاً ذاتياً الكامن في صميم ذاتها ووجودها. ولكنّها تفترق عنها في نقطة أُخرى، وهي أنّ المعاليل تصدر عن عللها على ضوء قانون التناسب، دون الأفعال فانّها تصدر

عن مبدئها على ضوء الاختيار وإعمال القدرة.

(٥)

نظريّة الإماميّة

مسألة الأمر بين الأمرين

إنّ طائفة الإمامية بعد رفض نظريّة الأشاعرة في أفعال العباد ونقدها صريحاً، ورفض نظريّة المعتزلة فيها ونقدها كذلك، اختارت نظريّة ثالثة فيها وهي: الأمر بين الأمرين، وهي نظريّة وسطى لا إفراط فيها ولا تفريط، وقد أرشدت الطائفة إلى هذه النظريّة الروايات الواردة في هذا الموضوع من الأئمة الأطهار (عليهم السلام)[١] الدالّة على بطلان الجبر والتفويض من ناحية، وعلى إثبات

(١) وإليكم نصّ الروايات:

منها: صحيحة يونس بن عبدالرّحمٰن عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي عبدالله (عليه السلام) «قالا: إنّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعذّبهم عليها، والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون، قال: فسئلا هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض» [أُصول الكافي ١: ١٥٩ ح ٩].

ومنها: صحيحته الأُخرى عن الصادق (عليه السلام) قال: «قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثمّ يعذّبهم عليها، فقال له: جعلت فداك ففوّض الله إلى العباد؟ قال فقال: لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جعلت فداك فبينهما منزلة؟ قال فقال: ←

← نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض» [المصدر السابق ح ١١].

ومنها: صحيحة هشام وغيره قالوا: «قال أبو عبدالله الصادق (عليه السلام): إنّا لانقول جبراً ولا تفويضاً» [بحار الأنوار ٥: ٤ ح ١].

ومنها: رواية حريز عن الصادق (عليه السلام) «قال: الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أنّ الله (عزّ وجلّ) أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله (عزّ وجلّ) في حكمه وهو كافر. ورجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليهم، فهذا وهن الله في سلطانه فهو كافر. ورجل يقول: إنّ الله (عزّ وجلّ) كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ» [المصدر السابق ص ٩ ح ١٤].

ومنها: رواية صالح عن بعض أصحابه عن الصادق (عليه السلام) قال: «سئل عن الجبر والقدر، فقال: لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما، لا يعلمها إلّا العالم أو من علّمها إيّاه العالم» [الكافي ١: ١٥٩ ح ١٠].

ومنها: مرسلة محمّد بن يحيى عن الصادق (عليه السلام) «قال: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين» [المصدر السابق ح ١٣].

ومنها: رواية حفص بن قرط عن الصادق (عليه السلام) «قال قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): من زعم أنّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أنّ الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصي بغير قوّة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله النار» [المصدر السابق ح٦].

ومنها: رواية مهزم قال: «قال أبو عبدالله (عليه السلام) أخبرني عمّا اختلف فيه من خلّفت من موالينا، قال فقلت: في الجبر أو التفويض؟ قال: فاسألني، قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: الله أقهر لهم من ذلك، قال قلت: ففوّض إليهم؟ قال: ←

← الله أقدر عليهم من ذلك، قال قلت: فأيّ شيء هذا أصلحك الله؟ قال: فقلّب يده مرّتين أو ثلاثاً ثمّ قال: لو أجبتك فيه لكفرت» [بحار الأنوار ٥: ٥٣ ح ٨٩].

ومنها: مرسلة أبي طالب القمي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال قلت: «أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، قلت: ففوّض إليهم الأمر؟ قال قال: لا، قال قلت: فماذا؟ قال: لطف من ربّك بين ذلك» [أُصول الكافي ١: ١٥٩ ح ٨].

ومنها: رواية الوشاء عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: «سألته فقلت: الله فوّض الأمر إلى العباد؟ قال: الله أعزّ من ذلك، قلت: فجبرهم على المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك، قال: ثمّ قال: قال الله يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيّئاتك منّي عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك» [المصدر السابق ح ٣].

ومنها: رواية هشام بن سالم عن الصادق (عليه السلام) «قال: الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون، والله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد» [المصدر السابق ح ١٤].

ومنها: ما روي عن الصادق جعفر بن محمّد (عليه السلام) أنّه «قال: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» إلخ [بحار الأنوار ٥: ١٧ ح ٢٨ نقلاً عن الاعتقادات للشيخ الصدوق (ضمن مصنفات الشيخ المفيد): ٢٩].

ومنها: رواية عن أبي حمزة الثمالي أنّه قال «قال أبو جعفر (عليه السلام) للحسن البصري: إيّاك أن تقول بالتفويض، فانّ الله (عزّ وجلّ) لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً» [المصدر السابق ح ٢٦].

ومنها: رواية المفضل عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» إلخ [المصدر السابق ح ٢٧] وغيرها من الروايات الواردة في

←

الأمر بين الأمرين من ناحية أُخرى. ولولا تلك الروايات لوقعوا بطبيعة الحال في جانبي الافراط أو التفريط، كما وقع أصحاب النظريتين الأُوليين.

وعلى ضوء هذه الروايات كان علينا أن نتّخذ تلك النظريّة لكي نثبت بها العدالة والسلطنة لله (سبحانه وتعالى) معاً، بيان ذلك: أنّ نظريّة الأشاعرة وإن تضمنت إثبات السلطنة المطلقة للباري (عزّ وجلّ) إلّا أنّ فيها القضاء الحاسم على عدالته (سبحانه وتعالى)، وسنتكلم فيها من هذه الناحية في البحث الآتي إن شاء الله تعالى. ونظريّة المعتزلة على عكسها، يعنى أنّها وإن تضمّنت إثبات العدالة للباري تعالى إلّا أنّها تنفي بشكل قاطع سلطنته المطلقة وأسرفت في تحديدها.

وعلى هذا، فبطبيعة الحال يتعيّن الأخذ بمدلول الروايات لا من ناحية التعبّد بها حيث إنّ المسألة ليست من المسائل التعبّدية، بل من ناحية أنّ الطريق الوسط الذي يمكن به حل مشكلة الجبر والتفويض منحصر فيه.

← هذا الموضوع، وقد بلغت تلك الروايات من الكثرة بحدّ التواتر.

فهذه الروايات المتواترة معنىً وإجمالاً الواضحة الدلالة على بطلان نظريتي الجبر والتفويض من ناحية، وعلى إثبات نظريّة الأمر بين الأمرين من ناحية أُخرى، بوحدتها كافية لاثبات المطلوب فضلاً عمّا سلف من إقامة البرهان العقلي على بطلان كلتا النظريتين. وعلى هذا الأساس فكلّ ما يكون بظاهره مخالفاً لتلك الروايات فلابدّ من طرحه بملاك أنّه مخالف للسنّة القطعية وللدليل العلمي العقلي.

نعم، قد فسّر الأمر بين الأمرين بتفسيرات أُخر وقد تعرّضنا لتلك التفسيرات في ضمن رسالة مستقلّة، وناقشناها بصورة موسعة. كما تعرّضنا لنظريّة الفلاسفة فيها بكافّة أُسسها التي تقوم نظريّتهم على تلك الأُسس ونقدها بشكل موسع.

تفصيل ذلك: أنّ أفعال العباد تتوقف على مقدّمتين:

الأُولى: حياتهم وقدرتهم وعلمهم وما شاكل ذلك.

الثانية: مشيئتهم وإعمالهم القدرة نحو إيجادها في الخارج.

والمقدّمة الأُولى تفيض من الله تعالى وترتبط بذاته الأزلية ارتباطاً ذاتياً وخاضعة له، يعنى أنّها عين الربط والخضوع، لا أنّه شيء له الربط والخضوع. وعلى هذا الضوء لو انقطعت الافاضة من الله (سبحانه وتعالى) في آنٍ، انقطعت الحياة فيه حتماً. وقد أقمت البرهان على ذلك بصورة مفصّلة عند نقد نظريّة المعتزلة[1] وبينّا هناك أنّ سرّ حاجة الممكن إلى المبدأ كامن في صميم ذاته ووجوده، فلا فرق بين حدوثه وبقائه من هذه الناحية، أصلاً.

والمقدّمة الثانية: تفيض من العباد عند فرض وجود المقدمة الأُولى، فهي مرتبطة بها في واقع مغزاها ومتفرعة عليها ذاتاً، وعليه فلا يصدر فعل من العبد إلّا عند إفاضة كلتا المقدمتين، وأمّا إذا انتفت إحداهما فلا يعقل تحققه. وعلى أساس ذلك صحّ إسناد الفعل إلى الله تعالى، كما صحّ إسناده إلى العبد.

ولتوضيح ذلك نضرب مثالاً عرفياً لتميز كل من نظريتي الجبر والتفويض عن نظرية الإمامية، بيانه: أنّ الفعل الصادر من العبد خارجاً على ثلاثة أصناف:

الأوّل: ما يصدر منه بغير اختياره وإرادته، وذلك كما لو افترضنا شخصاً مرتعش اليد وقد فقدت قدرته واختياره في تحريك يده، ففي مثله إذا ربط المولى بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً، وفرضنا أنّ في جنبه شخصاً راقداً وهو يعلم أنّ السيف المشدود في يده سيقع عليه فيهلكه حتماً. ومن الطبيعي أنّ مثل هذا الفعل خارج عن اختياره ولا يستند إليه، ولا يراه العقلاء مسؤولاً عن هذا

---

(١) في ص ٤٢٤.

الحادث ولا يتوجه إليه الذم واللوم أصلاً، بل المسؤول عنه إنّما هو من ربط يده بالسيف ويتوجه إليه اللوم والذم، وهذا واقع نظريّة الجبر وحقيقتها.

الثاني: ما يصدر منه باختياره واستقلاله من دون حاجة إلى غيره أصلاً، وذلك كما إذا افترضنا أنّ المولى أعطى سيفاً قاطعاً بيد شخص حر وقد ملك تنفيذ إرادته وتحريك يده، ففي مثل ذلك إذا صدر منه قتل في الخارج يستند إليه دون المعطي، وإن كان المعطي يعلم أنّ إعطاءه السيف ينتهي به إلى القتل، كما أنّه يستطيع أن يأخذ السيف منه متى شاء، ولكن كل ذلك لا يصحح استناد الفعل إليه، فانّ الاستناد يدور مدار دخل شخص في وجوده خارجاً، والمفروض أنّه لا مؤثر في وجوده ما عدا تحريك يده الذي كان مستقلاً فيه. وهذا واقع نظريّة التفويض وحقيقتها.

الثالث: ما يصدر منه باختياره وإعمال قدرته على رغم أنّه فقير بذاته، وبحاجةٍ في كل آن إلى غيره بحيث لو انقطع منه مدد الغير في آنٍ انقطع الفعل فيه حتماً، وذلك كما إذا افترضنا أنّ للمولى عبداً مشلولاً غير قادر على الحركة، فربط المولى بجسمه تياراً كهربائياً ليبعث في عضلاته قوّةً ونشاطاً نحو العمل، وليصبح بذلك قادراً على تحريكها، وأخذ المولى رأس التيار الكهربائي بيده، وهو الساعي لايصال القوّة في كل آنٍ إلى جسم عبده بحيث لو رفع اليد في آنٍ عن السلك الكهربائي انقطعت القوّة عن جسمه وأصبح عاجزاً.

وعلى هذا فلو أوصل المولى تلك القوّة إلى جسمه وذهب باختياره وقتل شخصاً والمولى يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كل منهما، أمّا إلى العبد فحيث إنّه صار متمكناً من إيجاد الفعل وعدمه بعد أن أوصل المولى القوّة إليه وأوجد القدرة في عضلاته وهو قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وأمّا إلى المولى فحيث إنّه كان معطي القوّة والقدرة له حتّى حال الفعل والاشتغال بالقتل،

مع أنّه متمكن من قطع القوّة عنه في كل آنٍ شاء وأراد، وهذا هو واقع نظريّة الأمر بين الأمرين وحقيقتها.

وبعد ذلك نقول: إنّ الأشاعرة تدّعي أنّ أفعال العباد من قبيل الأوّل، حيث إنّها لم تصدر عنهم باختيارهم وإرادتهم بل هي جميعاً بارادة الله تعالى التي لا تتخلف عنها، وهم قد أصبحوا مضطرِّين إليها ومجبورين في حركاتهم وسكناتهم كالميت في يد الغسال، ومن هنا قلنا إنّ في ذلك القضاء الحاسم على عدالته سبحانه وتعالى، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد تقدّم[1] نقد هذه النظريّة بشكل موسّع وجداناً وبرهاناً. وقد أثبتنا أنّ تلك النظريّة لا تتعدى عن مجرد الافتراض بدون أن يكون لها واقع موضوعي.

والمعتزلة تدّعي أنّ أفعال العباد من قبيل الثاني، وأنّهم مستقلون في حركاتهم وسكناتهم، وإنّما يفتقرون إلى إفاضة الحياة والقدرة من الله تعالى حدوثاً فحسب، ولا يفتقرون إلى علّة جديدة بقاءً، بل العلّة الأُولى كافية في بقاء القدرة والاختيار لهم إلى نهاية المطاف. ومن هنا قلنا إنّ هذه النظريّة قد أسرفت في تحديد سلطنة الباري (سبحانه وتعالى)، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد سبق أنّ تلك النظريّة تقوم على أساس نظريّة الحدوث وهي النظريّة القائلة بأنّ سرّ حاجة الأشياء إلى أسبابها هو حدوثها، ولكن قد أثبتنا آنفاً خطأ تلك النظريّة بشكل واضح، وأنّ سرّ حاجة الأشياء إلى أسبابها هو إمكانها الوجودي لا حدوثها، ولا فرق فيه بين الحدوث والبقاء.

والإمامية تدّعي أنّ أفعال العباد من قبيل الثالث، وقد عرفت أنّ النظريّة

---

(١) في ص ٣٨٦ وما بعدها.

الوسطى هي تلك النظريّة ـ الأمر بين الأمرين ـ ونريد الآن درس هذه النظريّة بصورة أعمق منطقياً وموضوعياً. قد تقدّم أنّ سر حاجة الأشياء إلى العلّة بصورة عامّة ـ الكامن في جوهر ذاتها وصميم وجودها ـ هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي في قبال واجب الوجود والغني بالذات، ومعنى إمكانها الوجودي بالتحليل العلمي أنّها عين الربط والتعلق، لا ذات لها الربط والتعلق، وإلّا لكانت في ذاتها غنية وغير مفتقرة إلى المبدأ، وفي ذلك انقلاب الممكن إلى الواجب وهو مستحيل، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّه لا فرق في ذلك بين وجودها في أوّل سلسلتها وحلقاتها التصاعدية، وبين وجودها في نهاية تلك السلسلة، لاشتراكهما في هذه النقطة وهي الامكان والفقر الذاتي، وإلّا لزم كون الممكن واجباً في نهاية المطاف.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ الأشياء الخارجية بكافّة أشكالها أشياء تعلّقية وارتباطية، وأنّها عين التعلق والارتباط، وهو مقوّم لكيانها ووجودها، فلا يعقل استغناؤها عن المبدأ، ضرورة استحالة استغنائها عن شيء ترتبط به وتتعلق.

ومن نفس هذا البيان يظهر لنا أنّ الموجود الخارجي إذا لم يكن في ذاته تعلقياً وارتباطياً لا يشمله مبدأ العلّية، بداهة أنّه لا واقع للمعلول وراء ارتباطه بالعلّة ذاتاً، فما لم يكن مرتبطاً بشيء كذلك لا يعقل أن يكون ذلك الشيء مبدأً له وعلّةً، ومن هنا لا يكون كل مرتبط بشيء معلولاً له.

فبالنتيجة: أنّ الموجود الخارجي لا يخلو إمّا أن يكون ممكن الوجود وهو عين التعلق والارتباط، أو يكون واجب الوجود وهو الغني بالذات، ولا ثالث لهما. وعلى أساس ذلك أنّ تلك الأشياء كما تفتقر في حدوثها إلى إفاضة المبدأ،

كذلك تفتقر في بقائها الذي هو الحدوث في الشوط الثاني، ولابدّ في بقائها واستمرارها من استمرار إفاضة الوجود من المبدأ عليها، فلو انقطعت الافاضة عليها في آنٍ، ماتت تلك الأشياء فيه حتماً وانعدمت، بداهة استحالة بقاء ما هو عين التعلق والارتباط بدون ما يتعلق به ويرتبط.

ونظيرها وجود النور داخل الزجاج بواسطة القوّة والطاقة الكهربائية التي تصل إليه بالأسلاك والتيارات من مركز توليدها، ولا يمكن استغناء وجود النور بقاءً عن وجود هذه الطاقة، فاستمرار وجوده فيه باستمرار وصول تلك الطاقة إليه آناً بعد آن، ولو انعدمت تلك الطاقة عنه في آنٍ انعدم النور فيه فوراً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة الدقيقة: وهي أنّ الوجود الممكن بشتّى ألوانه وأشكاله وجود تعلقي وارتباطي، فالتعلق والارتباط مقوّم لوجوده وكيانه، وعلى أساس تلك النتيجة فالانسان يفتقر كل آنٍ في حفظ كيانه ووجوده وقدرته إلى الافاضة من المبدأ عليه، ولو انقطعت إفاضة الوجود منه مات كما لو انقطعت إفاضة القدرة عنه عجز.

وقد يناقش في هذه النتيجة: بأنّها مخالفة لظواهر الأشياء الكونية، فانّها باقية بعد انتفاء علّتها، ولو كان وجود المعلول وجوداً تعلّقياً ارتباطياً لم يعقل بقاؤه بعد انتفاء علّته.

والجواب عن هذه المناقشة: قد تقدّم بصورة مفصّلة[1] عند نقد نظريّة المعتزلة، وأثبتنا هناك أنّ المناقش بما أنّه لم يصل إلى تحليل مبدأ العلّية لتلك الظواهر حدوثاً وبقاءً وقع في هذا الخطأ والاشتباه فلاحظ.

لابأس أن نشير في ختام هذا الشوط إلى نقطتين:

---

(١) في ص ٤٢٦.

الأُولى: أنّ مردّ حديثنا عن أنّ الأشياء الخارجية بكافّة أنواعها أشياء تعلّقية وارتباطية تتعلق بالمبدأ الأعلى وترتبط به، ليس إلى نفي العلّية بين تلك الأشياء، بل مردّه إلى أنّ تلك الأشياء بعللها ومعاليلها تتصاعد إلى سبب أعمق وتنتهي إلى مبدأ أعلى ما وراء حدودها، والسبب في ذلك: أنّ تلك الأشياء بكافّة سلسلتها التصاعدية وحلقاتها الطولية والعرضية خاضعة لمبدأ العلّية، ولا يمكن افتراض شيء بينها متحرر عن هذا المبدأ، ليكون هو السبب الأوّل لها، فإذن لا بدّ من انتهاء السلسلة جميعاً في نهاية المطاف إلى علّة غنية بذاتها، لتقطع السلسلة بها وتضع لها بداية أزلية.

مثلاً بقاء ظواهر الأشياء استند إلى بقاء عللها، وهي الخاصية الموجودة في موادها من ناحية، والقوّة الجاذبية التي تفرض المحافظة عليها من ناحية أُخرى، وترتبط تلك الظواهر بهما ارتباطاً ذاتياً، فلا يعقل بقاؤها على وضعها بدونهما، ثمّ ننقل الكلام إلى عللها وهي تواجه نفس مسألة الافتقار إلى مبدأ العلّية وهكذا إلى أن تصل الحلقات إلى السبب الأعلى الغني بالذات المتحرر من مبدأ العلّية.

الثانية: أنّ ارتباط المعلول بالعلّة الطبيعية يفترق عن ارتباط المعلول بالعلّة الفاعلية في نقطةٍ، ويشترك معه في نقطةٍ أُخرى.

أمّا نقطة الافتراق: فهي أنّ المعلول في العلل الطبيعية يرتبط بذات العلّة وينبثق من صميم كيانها ووجودها، ومن هنا قلنا إنّ تأثير العلّة في المعلول يقوم على ضوء قانون التناسب. وأمّا المعلول في الفواعل الارادية فلا يرتبط بذات الفاعل والعلّة ولا ينبثق من صميم وجودها، ومن هنا لا يقوم تأثيره فيه على أساس مسألة التناسب. نعم، يرتبط المعلول فيها بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً، يعني يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً وبقاءً، ومتى تحققت

المشيئة تحقق الفعل، ومتى انعدمت انعدم. وعلى ذلك فمردّ ارتباط الأشياء الكونية بالمبدأ الأزلي وتعلّقها به ذاتاً إلى ارتباط تلك الأشياء بمشيئته وإعمال قدرته، وأنّها خاضعة لها خضوعاً ذاتياً وتتعلق بها حدوثاً وبقاءً، فمتى تحققت المشيئة الإلهٰية بايجاد شيء وجد، ومتى انعدمت انعدم، فلا يعقل بقاؤه مع انعدامها، ولا تتعلق بالذات الأزلية، ولا تنبثق من صميم كيانها ووجودها، كما عليه الفلاسفة.

ومن هنا قد استطعنا أن نضع الحجر الأساسي للفرق بين نظريّتنا ونظريّة الفلاسفة، فبناءً على نظريّتنا ارتباط تلك الأشياء بكافّة حلقاتها بمشيئته تعالى وإعمال سلطنته وقدرته، وبناءً على نظريّة الفلاسفة ارتباطها في واقع كيانها بذاته الأزلية وتنبثق من صميم وجودها، وقد تقدّم عرض هذه الناحية ونقدها في ضمن البحوث السابقة بشكل موسع.

وأمّا نقطة الاشتراك: فهي أنّ المعلول كما لا واقع له ما وراء ارتباطه بالعلّة وتعلّقه بها تعلّقاً في جوهر ذاته وكيان وجوده، لما مضى من أنّ مطلق الارتباط القائم بين شيئين لا يشكّل علاقة العلّية بينهما، فكذلك الفعل لا واقع موضوعي له ما وراء ارتباطه بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته وتعلّقه بها تعلّقاً في واقع ذاته وكيانه، ويدور وجوده مدارها حدوثاً وبقاءً، فمتى شاء إيجاده وجد، ومتى لم يشأ لم يوجد.

فالنتيجة: أنّ المعلول الطبيعي والفعل الاختياري يشتركان في أنّ وجودهما عين الارتباط والتعلق، لكن الأوّل تعلق بذات العلّة، والثاني بمشيئة الفاعل لا بذاته، رغم أنّ صدور الأوّل يقوم على أساس قانون التناسب ومبدأ الحتم والوجوب، وصدور الثاني يقوم على أساس الاختيار، وقد تقدّم[1] درس هذه

---

(١) في ص ٤٠٠.

النواحي بصورة موسّعة في ضمن البحوث السالفة.

قد انتهينا في نهاية المطاف إلى هذه النتيجة: وهي أنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين:

إحداهما: نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره وإعمال قدرته.

وثانيتهما: نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنّه معطي الحياة والقدرة له في كل آن وبصورة مستمرة حتّى في آن اشتغاله بالعمل، وتلك النتيجة هي المطابقة للواقع الموضوعي والمنطق العقلي ولا مناص عنها، ومردّها إلى أنّ مشيئة العبد تتفرع على مشيئة الله (سبحانه وتعالى) وإعمال سلطنته، وقد أشار إلى هذه الناحية في عدّة من الآيات الكريمة.

منها قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ ٱللهُ﴾[1] حيث قد أثبت (عزّ وجلّ) أنّه لا مشيئة للعباد إلّا بمشيئة الله تعالى، ومدلول ذلك كما مضى في ضمن البحوث السابقة[2] أنّ مشيئة الله تعالى لم تتعلق بأفعال العباد وإنّما تتعلق بمبادئها كالحياة والقدرة وما شاكلها، وبطبيعة الحال أنّ المشيئة للعبد إنّما تتصور في فرض وجود تلك المبادئ بمشيئة الله سبحانه، وأمّا في فرض عدمها بعدم مشيئة الباري (عزّ وجلّ) فلا تتصور، لأنّها لا يمكن أن توجد بدون وجود ما تتفرّع عليه، فالآية الكريمة تشير إلى هذا المعنى.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً إِلَّا أَن يَشَاءَ

---

(١) الانسان ٧٦: ٣٠.

(٢) في ص ٤١٧.

ٱللَّهُ ﴾[١] حيث قد عرفت أنّ العبد لا يكون فاعلاً لفعل إلّا أن يشاء الله تعالى حياته وقدرته ونحـوهما ممّا يتوقف عليه فعله خارجاً، وبدون ذلك لا يـعقل كونه فاعلاً له، وعليه فمن الطبيعي أنّ فعله في الغد يتوقف على تعلّق مشيئة الله تعالى بحـياته وقدرته فيه، وإلّا اسـتحال صدوره منه، فالآية تشير إلى هـذا المعنى.

ويحتمل أن يكون المراد من الآية معنى آخر، وهو أنّكم لا تـقولون لشيء سنفعل كذا وكذا غداً إلّا أن يشأ الله خلافه، فتكون جملة ﴿إلّا أنْ يشاء الله ﴾ مقولة القول، ويعبّر عن هذا المعنى في لغة الفرس «اگر خدا بگذارد» ومرجع هذا المعنى إلى استقلال العبد وتفويضه في فعله إذا لم يشأ الله خلافه، ولذا منعت الآية المباركة عن ذلك بقوله ﴿وَلا تَقُولنّ لِشَيء ﴾ إلخ، ولعل هذا المعنى أظهر من المعنى الأوّل كما لا يخفى.

ومنها قوله تعالى: ﴿قُل لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَلَا نَفْعاً إِلَّا مَا شَـاءَ ٱللَّهُ ﴾[٢] حيث قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الآية الكريمة لا تدل على الجبر، بل تدل على واقع الأمر بين الأمرين، بتقريب أنّ المشيئة الإلهٰية لو لم تتعلق بافاضة الحياة للانسان والقدرة له فلا يملك الانسان لنفسه نفعاً ولا ضراً، ولا يقدر على شيء، بداهة أنّه لا حياة له عندئذ ولا قدرة كي يكون مالكاً وقادراً، فملكه النفع أو الضر لنفسه يتوقف على تعلّق مشيئته تعالى بحياته وقدرته آناً فآناً، ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، وبدونه فلا ملك له أصلاً ولا سلطان.

ومنها قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾[٣] حيث قد أسندت

---

(١) الكهف ١٨: ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) يونس ١٠: ٤٩.

(٣) النحل ١٦: ٩٣.

الآية الكريمة الضلالة والهداية إلى الله (سبحانه وتعالى) مع أنّهما من أفعال العباد، وسرّه ما ذكرناه من أنّ أفعال العباد وإن لم تقع تحت مشيئة الباري (عزّ وجلّ) مباشرةً، إلّا أنّ مبادئ تلك الأفعال بيد مشيئته تعالى وتحت إرادته، وقد تقدّم[1] أنّ هذه الجهة كافية لصحّة إسناد هذه الأفعال إليه تعالى حقيقةً من دون عناية ومجاز.

فالنتيجة: أنّ هذه الآيات وأمثالها تطابق نظريّة الأمر بين الأمرين ولا تخالفها. وتوهم أنّ أمثال تلك الآيات تدل على نظريّة الجبر خاطئ جداً، فان هذا التوهم قد نشأ من عدم فهم معنى نظريّة الأمر بين الأمرين فهماً صحيحاً كاملاً ومطابقاً للواقع الموضوعي، وأمّا بناءً على ما فسّرنا به هذه النظريّة فلا يبقى مجال لمثل هذا التخيل والتوهم أبداً.

ثمّ إنّه لا بأس بالاشارة في نهاية المطاف إلى نقطتين:

الأُولى: أنّ الفخر الرازي قد أورد شبهةً على ضوء الهيئة القديمة وحاصلها: هو أنّ الله تعالى خلق الكائنات على ترتيب خاص وحلقات تصاعدية مخصوصة، وهي أنّه تعالى خلق الكرة الأرضية وجعلها نقطة الدائرة ومركزاً لها، ثمّ كرة الماء، ثمّ كرة الهواء، ثمّ كرة النار، ثمّ الفلك الأوّل، وهكذا إلى أنّ ينتهي إلى الفلك التاسع وهو فلك الأفلاك المسمّى بالفلك الأطلس، وأمّا ما وراءه فلا خلأ ولا ملأ ولا يعلمه إلّا الله (سبحانه وتعالى) ثمّ إنّه تعالى جعل لكل من تلك الكرات والأفلاك حركة خاصّة من القسرية والطبيعية، فجعل حركة الشمس مثلاً من المشرق إلى المغرب، ولم يجعلها من الشمال إلى الجنوب أو من المغرب إلى المشرق، وهكذا.

---

(١) في ص ٤٣٣.

وبعد ذلك قال: إنّ للسائل أن يسأل عن أنّ الله تعالى لم لم يجعل العالم على شكل آخر وترتيب ثانٍ بأن يجعل حركة الشمس مثلاً من المغرب إلى المشرق، وهكذا، وبأيّ مرجح جعل العالم على الشكل الحالي دون غيره، فيلزم الترجيح من دون المرجح وهو محال.

وحكى صدر المتألهين هذه الشبهة عنه في مشاعره(١) وأجاب عنها بعدّة وجوه.

ونقل شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(٢) أنّ صدر المتألهين قد تعرّض لهذه الشبهة في شرح أُصول الكافي، ولكن لم يأت بالجواب عنها إلّا باللعن والشتم واعترف بأنّه أتى بشبهة لا جواب لها.

وغير خفي أنّ إيراد الفخر هذه الشبهة على ضوء الهيئة القديمة لا من جهة ابتناء الشبهة عليها، بل من ناحية أنّ أفكارهم عن العالم في ذلك العصر وتصوّرهم عنه كانت قائمة على أساس تلك الهيئة، وإلّا فالشبهة غير مختصة بها، بل تجيء على ضوء الأفكار الجديدة عن العالم في العصر الحاضر أيضاً، حيث إنّ للسائل أن يسأل عن أنّ الله تعالى لماذا جعل حركة الأرض حول الشمس دون العكس، وهكذا.

ولنأخذ بالنقد في هذه الشبهة على ضوء كلتا النظريتين، يعني: نظريتنا ونظريّة الفلاسفة.

أمّا على نظريّتنا، فلأنّها ساقطة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً، والسبب في ذلك: هو أنّ الفعل الاختياري إنّما يفتقر في وجوده إلى إعمال قدرة الفاعل

---

(١) لاحظ شرح المشاعر: ٢٨٩.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٤٠.

واختياره، فمتى أعمل قدرته نحو إيجاده وجد وإلّا فلا، سواء أكان هناك مرجّح خارجي يقتضي وجوده أم لم يكن، وهذا بخلاف المعلول فانّ صدوره عن العلّة إنّما هو في إطار قانون التناسب، ويستحيل صدوره في خارج هذا الإطار، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد ذكرنا في بحث الوضع[1] أنّ الترجيح بلا مرجّح لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه مستحيلاً، وذلك كما إذا تعلّق الغرض بصرف وجود الطبيعي في الخارج وافترضنا أنّ أفراده كانت متساوية الأقدام بالاضافة إليه، فعندئذ اختيار أيّ فرد منها دون آخر لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً. نعم، اختيار فعل من دون تعلّق غرض به لا بشخصه ولا بنوعه لغو وقبيح، لا أنّه محال.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ المشيئة الإلهٰية حيث تعلّقت بخلق العالم وإيجاده، فاختياره تعالى هذا الشكل الخاص له والترتيب المخصوص المشتمل على الأنظمة الخاصّة المعيّنة من بين الأشكال المتعددة المفترض تساويها لا يكون قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً.

على أنّ الترجيح بلا مرجّح لو كان قبيحاً لقلنا بطبيعة الحال بوجود المرجّح في اختياره، وإلّا استحال صدوره من الحكيم تعالى، بداهة أنّه ليس بامكاننا نفي وجود المرجّح فيه ودعوى تساويه مع بقية الأفراد والأشكال، وكيف كان فالشبهة واهية جداً.

وأمّا على **نظريّة الفلاسفة**، فالأمر أيضاً كذلك، والوجه فيه: أنّ صدور

---

(١) في ص ٣٤.

المعلول عن العلّة وإن كان يحتاج إلى وجود مرجّح، إلّا أنّ المرجّح عبارة عن وجود التناسب بينهما، وبدونه يستحيل صدوره منهـا. وعلى هذا الأساس لا محالة يكون وجود العالم بهذا الشكل والترتيب الخاص معلولاً لعلّة مناسبة له وإلّا استحال وجوده كذلك.

وبكلمة أُخرى: قد تقدّم[1] أنّ تأثير العلّة في المعلول عـلى ضـوء قـانون التناسب بينهما، وعليه فالتناسب الموجود بين العالم وعلّته لا يخلو من أن يكون موجوداً بين وجوده بهذا الشكل ووجود علّته أو يكون موجوداً بين وجوده بشكل آخر ووجود علّته، ولا ثالث لهما، فعلى الأوّل يجب وجوده بـالشكل الحالي ويستحيل وجوده بشكل آخر، وعلى الثاني عكس ذلك، وحـيث إنّ العالم قد وجد بهذا الشكل فنستكشف عن وجود المرجّح فيه لا في غيره.

الثانية: قد عرفت أنّ للفعل الصادر من العبد إسنادين حقيقيين:

أحدهما: إلى فاعله مباشرة.

وثانيهما: إلى معطي مقـدّماته ومـبادئه التي يتوقف الفعـل عليها، وهو الله (سبحانه وتعالى).

ولكن قد يكون إسناده إلى الله تعالى أولى في نظر العرف من إسـناده إلى العبد، وقد يكون بالعكس، ولتوضيح ذلك نأخذ بمثال: وهو أنّ من هيّأ جميع مقدّمات سفر شخص إلى زيارة بيت الله الحرام مثلاً من الزاد والراحلة ونحوهما وسعى له في إنجاز تمام مهماته وقد أنجزها حتّى أحضر له سـيّارةً خـاصّة أو طائرة فلم يبق إلّا أن يركب فيها ويذهب بها إلى الحج، فعندئذ إذا ركب فيها

---

(١) في ص ٤٠١.

وذهب وأدى تمام المناسك، فالعرف يرى أولوية إسناد هذا العمل إلى من هيّأ له المقدمات دون فاعله. وأمّا لو استغلّ هذا الشخص الطائرة وذهب بها إلى مكان لا يرضى الله ورسوله به وعمل ما عمل هناك، فالفعل في نظر العرف مستند إلى فاعله مباشرةً دون من هيّأ المقدّمات له.

وكذلك الحال في أفعال العباد، فان كافّة مبادئها من الحياة والقدرة ونحوهما تحت مشيئته تعالى وإرادته كما عرفت سابقاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الله تعالى قد بيّن طريق الحق والباطل، والهداية والضلال، والسعادة والشقاوة، وما يترتب عليهما من دخول الجنّة والنار بارسال الرسل وإنزال الكتب.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ الله تعالى يعطي تلك المبادئ والمقدّمات لهم ليصرفوها في سبل الخير وطرق الهداية والسعادة ويرتكبوا بها الأفعال الحسنة، لا في سبل الشر وطرق الضلالة والشقاوة، وعندئذ بطبيعة الحال الأفعال الصادرة منهم إن كانت حسنة ومصداقاً لسبل الخير وطرق الهداية لكان استنادها في نظر العرف إلى الله تعالى أولى من استنادها إليهم، وإن كانت قبيحةً ومصداقاً لسبل الشرّ وطرق الضلالة، لكان استنادها إليهم أولى من استنادها إليه (سبحانه وتعالى) وإن كان لا فرق بينهما في نظر العقل.

وعلى هذا نحمل ما ورد في بعض الروايات بهذا المضمون «إنِّي أولى بحسناتك من نفسك وأنت أولى بسيِّئاتك منّي»[1] فانّ النظر فيه إلى ما ذكرناه من التفاوت في نظر العرف دون النظر الدقي العقلي. وهذا لا ينافي ما حققناه من صحّة استناد العمل إلى الله تعالى وإلى فاعله المباشر حقيقةً.

(١) أُصول الكافي ١: ١٦٠ ح ١٢.

(٦)

نظريّة العلماء

مسألة العقاب

لا إشكال في صحّة عقاب العبد وحسنه على مخالفة المولى على ضوء نظريّتي الإمامية والمعتزلة، حيث إنّ العقاب على ضوئهما عقاب على أمر اختياري، ولا يكون عقاباً على أمر خارج عن الاختيار ليكون قبيحاً، ومن الطبيعي أنّ العقل يستقل بحسن العقاب على أمر اختياري. وقد تقدّم أنّ العبد مختار في فعله في ضمن البحوث السالفة بشكل موسّع.

وأمّا على نظريّة الأشاعرة فيشكل عقاب العبيد على أفعالهم وكذلك على نظريّة الفلاسفة، ضرورة أنّ العقاب على ضوء كلتا النظريتين عقاب على الأمر الخارج عن الاختيار، ومن الطبيعي أنّ العقل قد استقلّ بقبح العقاب على ما هو الخارج عن الاختيار، بل عندئذ لا فائدة لبعث الرسل وإنزال الكتب أصلاً، حيث إنّ الكل بقضاء الله وقدره، فما تعلّق قضاء الله بوجوده وجب وما تعلّق قضاء الله بعدمه امتنع، فإذن ما فائدة الأمر والنهي. ومن هنا قد تصدّوا للجواب عن ذلك بوجوه.

الأوّل: ما عن صدر المتألهين وإليك نصّه: أمّا الأمر والنهي فوقوعهما أيضاً من القضاء والقدر، وأمّا الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء، فانّ الأغذية الرديئة كما أنّها أسباب للأمراض الجسمانية، كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب للأمراض النفسانية، وكذلك في جانب الثواب[1].

---

(١) الأسفار ٦: ٣٨٦.

وهذا الجواب غير مفيد، والسبب في ذلك:

أوّلاً: أنّ الثواب والعقاب ليسا من لوازم أفعال العباد التي لا تنفك عنها، بل هما فعلان اختياريان للمولى، وإلّا فلا معنى للشفاعة والغفران اللذين قد ثبتا بنص من الكتاب والسنّة.

وثانياً: أنّ أفعال العباد إذا كانت واقعة بقضاء الله تعالى فبطبيعة الحال هي خارجة عن اختيارهم، ومن هنا قد صرّح بأنّ ما تعلّق به قضاء الله وجب ولا يعقل تخلّفه عنه. وعلى هذا فما فائدة بعث الرسل وإنزال الكتب والأمر والنهي.

وبكلمة أُخرى: بهذا الجواب وإن كان تدفع مسألة قبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار، حيث إنّ تلك المسألة تقوم على أساس أنّ العقاب فعل اختياري للمولى، فعندئذ لا محالة يكون قبيحاً. وأمّا لو كان من لوازم الأفعال القبيحة والعقائد الفاسدة فلا يعقل قبحه، إلّا أنّه لا يعالج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وإنزال الكتب.

الثاني: ما عن أبي الحسن البصري[١] رئيس الأشاعرة والمجبّرة من أنّ الثواب والعقاب ليسا على فعل العبد الصادر منه في الخارج، ليقال إنّه خارج عن اختياره ولا يستحق العقاب عليه، بل إنّما هما على اكتساب العبد وكسبه بمقتضى الآية الكريمة ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[٢].

وهذا الجواب لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً، وذلك لأنّه إن أراد بالكسب والاكتساب كون العبد محلاً للفعل كالجسم الذي يكون محلاً للسواد مثلاً تارةً

---

(١) كشف الفوائد (مجموعة الرسائل للحلي ١): ٦١.

(٢) غافر ٤٠: ١٧.

وللبياض أُخرى، فيردّه: أنّه لا يعالج مشكلة العقاب على أمر غير اختياري، ضرورة أنّ كونه محلاً له ككون الجسم محلاً للسواد أو البياض أمر خارج عن اختياره فلا يعقل عقابه عليه.

هذا، مضافاً إلى اختلاف الفعل في الخارج فلا يكون على نسبة واحدة، حيث قد يكون قيامه بالفاعل قيام صدور وإيجاد، وقد يكون قيامه به قيام الحال بالمحل، وهذا الجواب لو تمّ فانّما يتم في خصوص ما كان قيام الفعل به قيام الحال بالمحل لا مطلقاً.

وإن أراد بهما الفعل الصادر من العبد باختياره وإعمال قدرته، فهو يناقض التزامه بالجبر وأنّ العبد لا اختيار له.

وإن أراد بهما شيئاً آخر يغاير الفعل الخارجي، فهو مضافاً إلى أنّه خلاف الوجدان، ضرورة أنّه ليس هنا شيء آخر يصدر من العبد خارجاً ما عدا فعله، ننقل الكلام فيه ونقول: إنّه لا يخلو من أن يكون صدوره منه باختياره أو لا يكون باختياره.

وعلى الأوّل فلا موجب للتفرقة بينه وبين الفعل والالتزام بأنّه اختياري دونه، وذلك لأنّ مقتضى الأدلة المتقدمة أنّه لا اختيار للعبد وهو بمنزلة الآلة فكل ما يصدر منه في الخارج يصدر في الحقيقة بارادة الله تعالى ومشيئته، سواء أسمي فعلاً أم كسباً، وعليه فكما أنّ الالتزام بكون الفعل اختيارياً يناقض مذهبه، فكذلك الحال في الكسب فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

وعلى الثاني فما هو المصحح للعقاب إذا كان الكسب كالفعل يصدر بغير اختيار للعبد.

ومن ضوء هذا البيان يظهر أنّه لا وجه للاستشهاد على ذلك بالآية الكريمة،

لوضوح أنّ المراد من الكسب فيها هو العمل الخارجي لا شيء آخر في مقابله. ومن هنا قد رتّب سبحانه وتعالى في كثير من الآيات الجزاء والعقاب على العمل.

الثالث: ما عن الباقلاني[١] من أنّ الثواب والعقاب إنّما هما على عنوان الاطاعة والمعصية، بدعوى أنّ الفعل الخارجي وإن كان يصدر من العبد بغير اختياره، إلّا أنّ جعله معنوناً بعنوان الاطاعة والمعصية بيده واختياره، فإذن العقاب عليها ليس عقاباً على أمر غير اختياري.

وغير خفيّ أنّ الاطاعة والمعصية لا تخلوان من أن تكونا عنوانين انتزاعيين من مطابقة الفعل المأتي به في الخارج للمأمور به ومخالفته له، أو تكونا أمرين متأصلين في الخارج.

وعلى الأوّل فلا مناص من الالتزام بعدم كونهما اختياريين، بداهة أنّهما تابعان لمنشأ انتزاعهما، وحيث فرض عدم اختياريته فبطبيعة الحال يكونان خارجين عن الاختيار، فإذن عاد المحذور.

وعلى الثاني فيرد عليه أوّلاً: أنّه خلاف الوجدان والضرورة، بداهة أنّا لانعقل شيئاً آخر في الخارج في مقابل الفعل الصادر من العبد المنتزع منه تارةً عنوان الاطاعة واُخرى عنوان المعصية. وثانياً: أنّا ننقل الكلام إليهما ونقول أنّهما لايخلوان من أن يصدرا عن العبد بالاختيار أو يصدرا قهراً وبغير اختيار، فعلى الأوّل يلزمهم أن يعترفوا بعدم الجبر واختيارية الأفعال، ضرورة عدم الفرق بين فعل وآخر في ذلك، فلو أمكن صدور فعل عنه بالاختيار لأمكن صدور غيره أيضاً كذلك، فانّ الملاك فيه واحد. وعلى الثاني يعود المحذور.

---

(١) كشف الفوائد (مجموعة الرسائل للحلي ١): ٦١.

الرابع: أنّ الأشاعرة[١] قد أنكرت التحسين والتقبيح العقليين وقالوا: إنّ القبيح ما قبّحه الشارع، والحسن ما حسّنه الشارع، ومع قطع النظر عن حكمه بذلك لا يدرك العقل حسن الأشياء ولا قبحها في نفسه، وقد أقاموا على هذا الأساس دعويين:

الأُولى: لا يتصور صدور الظلم من الله (سبحانه وتعالى) والسبب في ذلك: أنّ الظلم عبارة عن التصرّف في ملك الغير بدون إذنه، والمفروض أنّ العالم بعرضه العريض من العلوي والسفلي والدنيوي والأُخروي ملك لله سبحانه وتحت سلطانه وتصرّفه، ولا سلطان لغيره فيه ولا شريك له في ملكه، ومن الطبيعي أنّ أيّ تصرّف صدر منه تعالى كان في ملكه فلا يكون مصداقاً للظلم، وعلى هذا فلا محذور لعقابه تعالى العبيد على أفعاله غير الاختيارية، بل ولا ظلم لو عاقب الله (سبحانه وتعالى) نبياً من أنبيائه وأدخله النار وأثاب شقياً من الأشقياء وأدخله الجنّة، حيث إنّ له أن يتصرف في ملكه ما شاء، ولا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون عمّا يفعلون.

فالنتيجة: أنّ انتفاء الظلم في أفعاله تعالى بانتفاء موضوعه، وعلى هذا المعنى نحمل الآيات النافية للظلم عن ساحته (تعالى وتقدّس) كقوله ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٢] ونحوه، يعني أنّ سلب الظلم عنه لأجل عدم موضوعه واستحالة تحققه، لا لأجل قبحه.

ومن ضوء هذا البيان يظهر وجه عدم اتصاف أفعال العباد بالظلم، حيث إنّها أفعال لله تعالى حقيقة وتصدر منه واقعاً، ولا شأن للعباد بالاضافة إليها في

---

(١) كشف الفوائد (ضمن مجموعة الرسائل للحلي ١): ٦٥.

(٢) فصّلت ٤١: ٤٦.

مقابل شأنه تعالى، ولا إرادة لهم في مقابل إرادته.

الثانية: أنّ الله (سبحانه وتعالى) هو الحاكم على الاطلاق، فلا يتصور حاكم فوقه، وعليه فلا يعقل أن يكون محكوماً بحكم عبيده، ولا معنى لعدم تجويز الظلم عليه بحكم العقل، فانّ مردّه إلى تعيين الوظيفة له تعالى وهو غير معقول.

ولنأخذ بالنقد على كلتا الدعويين:

أمّا الدعوى الأُولى: فهي ساقطة جداً، والسبب في ذلك: أنّ قضيّتي قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الأوّلية التي يدركها العقل البشري في ذاته، ولا يتوقف إدراكه لها على وجود شرع وشريعة، وتكونان من القضايا التي هي قياساتها معها، ولن يتمكن أحد ولا يتمكن من إنكارهما، لا في أفعال الباري (عزّ وجلّ) ولا في أفعال عباده.

وأمّا ما ذكره الأشاعرة في وجه عدم اتصاف أفعاله تعالى بالظلم فهو خاطئ، وذلك لأنّ حقيقة الظلم هي الاعوجاج في الطريق والخروج منه يمنةً ويسرةً، وعدم الاستقامة في العمل، وهو المعبّر عنه بجعل الشيء في غير موضعه، كما أنّ حقيقة العدل عبارة عن الاستواء والاستقامة في جادة الشرع وعدم الخروج منها يمنةً تارةً ويسرةً أُخرى، وهو المعبّر عنه بوضع كل شيء في موضعه، وبطبيعة الحال أنّ صدق الظلم بهذا التفسير لا يتوقف على كون التصرف تصرفاً في ملك الغير وسلطانه. ومن هنا لو قصّر أحد في حفظ نفسه يقال إنّه ظلم نفسه، مع أنّ نفسه غير مملوكة لغيره، كما أنّه لو وضع ماله في غير موضعه عدّ ذلك ظلماً منه. وعلى ضوء هذا التفسير لو أثاب المولى عبده العاصي وعاقب عبده المطيع عدّ ذلك منه ظلماً ووضعاً لهما في غير محلّهما، وإن كان التصرف تصرفاً في ملكه وسلطانه.

وعلى الجملة: كما أنّ العقل يدرك أنّ مؤاخذة المولى عبده على العمل

الصادر منه قهراً وبغير اختيار ظلم منه ووضع في غير موضعه، وإن كان الملك ملك نفسه والتصرف تصرفاً في سلطانه، كذلك يدرك أنّ مؤاخذة المطيع وإثابة العاصي ظلم.

فالنتيجة: أنّ الظلم لا ينحصر بالتصرف في ملك غيره. نعم، عنوان الغصب لا يتحقق في فعله تعالى، حيث إنّه عبارة عن التصرف في ملك الغير من دون إذنه ورضاه، وقد عرفت أنّ العالم وما فيه ملك له تعالى.

ونزيد على هذا: أنّ إنكار التحسين والتقبيح العقليين يستلزم سدّ باب إثبات النبوّة وهدم أساس الشرائع والأديان، والوجه في ذلك: هو أنّ إثبات النبوّة يرتكز على إدراك العقل قبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب في دعوى النبوة، وإذا افترضنا أنّ العقل لا يدرك قبح ذلك وأنّه لا مانع في نظره من أنّ الله (سبحانه وتعالى) يعطي المعجزة بيد الكاذب، فإذن ما هو الدليل القاطع على كونه نبياً وما هو الدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته. ومن الطبيعي أنّه لا دافع له ولا مبرّر إلّا إدراك العقل قبح ذلك.

ومن ذلك يظهر أنّ الأشاعرة لا يتمكنون ولن يتمكنوا من إثبات مسألة النبوة على ضوء مذهبهم.

هذا، مضافاً إلى أنّ عقاب المطيع لو كان جائزاً ولم يكن قبيحاً من الله سبحانه لزم كون إرسال الرسل وإنزال الكتب لغواً، فانّهما لدعوة الناس إلى الاطاعة والثواب وتبعيدهم عن المعصية والعقاب، وإذا افترضنا أنّ كلاً من المطيع والعاصي يحتمل العقاب على فعله كما يحتمل الثواب عليه، فلا داعي له إلى الاطاعة، لجواز أن يثيب (سبحانه وتعالى) العاصي ويعاقب المطيع.

ودعوى أنّ عادة الله تعالى قد جرت على إظهار المعجزة بيد الصادق دون الكاذب، خاطئة جداً.

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا طريق لنا إلى إثبات هذه الدعوى إلّا من طريق إدراك العقل، وذلك لأنّها ليست من الأُمور المحسوسة القابلة للادراك بإحدى القوى الظاهرة، ولكن إذا عزلنا العقل عن حكمه وأنّه لا يدرك الحسن والقبح فما هو المبرّر لها والحاكم بها وكيف يمكن تصديقها والعلم بثبوتها له تعالى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ إثبات هذه العادة له تعالى تتوقف على تصديق نبوّة الأنبياء السابقين الذين أظهروا المعجزة وجاؤوا بها، وأمّا من أنكر نبوّتهم أو أظهر الشك فيها فكيف يمكن حصول العلم له بثبوت هذه العادة.

وبكلمة أُخرى: العادة إنّما تحصل بالتكرار وتعاقب الوجود، وعليه فننقل الكلام إلى أوّل نبي يدّعي النبوّة ويظهر المعجزة، فكيف يمكن تصديقه في دعواها، وما هو الطريق لذلك والدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته بعد عدم إدراك العقل قبح إظهار المعجزة بيد الكاذب من ناحية، وعدم ثبوت العادة المفروضة من ناحية أُخرى.

وقد تحصّل من ذلك: أنّه لا طريق إلى إثبات نبوّة مَن يدّعيها إلّا إدراك العقل قبح إظهاره تعالى المعجزة بيد الكاذب، ولولاه لانسدّ باب إثبات النبوة.

وأمّا ثالثاً: فلأنّا لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ عادة الله تعالى قد جرت على ذلك، ولكن ما هو المانع من تغيير هذه العادة وما هو الدافع لهذا الاحتمال، ومن الطبيعي أنّه لا دافع له إلّا إدراك العقل قبح ذلك، وإذا افترضنا أنّ العقل لا يدرك قبحه ولا مانع عنده من هذا التغيير، فإذن ما هو الدافع له؟

ومن ضوء هذا البيان يظهر بطلان دعوى جريان عادته تعالى على مؤاخذة العاصي وإثابة المطيع أيضاً، بعين ما قدّمناه فلا نعيد.

وتوهم أنّ إثابة المطيع ومؤاخذة العاصي مستندة إلى وعده تعالى ووعيده

في كتابه الكريم من الحسنات والسيّئات، والدخول في الجنّة والنار، والحور والقصور، والويل والعذاب وما شاكل ذلك من ألوان الثواب والعقاب خاطئ جداً والسبب في ذلك: أنّه لا يمكن الوثوق بوعده تعالى ووعيده بعد الالتزام بعدم إدراك العقل قبح الكذب وخلف الوعد عليه سبحانه.

فالنتيجة: أنّ في عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح وتجويز ارتكاب الظلم على الله تعالى القضاء الحاسم على أساس كافّة الشرائع والأديان.

وأمّا الدعوى الثانية: فلأنّها نشأت من الخلط بين حكم العقل العملي وحكم العقل النظري، وذلك لأنّ الله تعالى لا يعقل أن يكون محكوماً بحكم العقل العملي، وهو حكم العقلاء باستحقاقه تعالى المدح تارةً والذم أُخرى على الفعل الصادر منه في الخارج، بداهة أنّه لا يتصور أن يحكم عليه سبحانه عبيده.

وأمّا العقل النظري، فهو كما يدرك وجوده تعالى ووحدانيته وقدرته وعلمه وحكمته التي هي من لوازم علمه وقدرته، كذلك يدرك قبح ارتكابه سبحانه الظلم واستحالة صدوره منه، كيف حيث إنّه منافٍ لحكمته، ومن الطبيعي أنّ ما ينافي لها يستحيل صدوره من الحكيم تعالى، والسبب في ذلك: أنّ صدور الظلم من شخص معلول لأحد أُمور: الجهل، التشفي، العجز، الخوف، وجميع ذلك مستحيل في حقّه تعالى.

وكيف كان، فادراك العقل استحالة صدور الظلم منه سبحانه وقبحه من القضايا الأوّلية التي هي قياساتها معها. ومن هنا لولا إدراك العقل قبح الظلم لاختلت كافّة الأنظمة البشرية المادية والمعنوية.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ أفعال الله تعالى لا تتصف بالقبح، وأنّ كل ما يصدر منه سبحانه حسن، إلّا أنّه لاينبغي الشك في أنّ العقلاء يعاقبون عبيدهم على مخالفتهم ويثيبون على إطاعتهم، كما أنّهم يمدحون الفاعل على فعل

ويذمونه على فعل آخر، وهكذا، ولو كانت الأفعال الصادرة منهم غير اختيارية كما هو مختار الأشاعرة ومذهب الفلاسفة، فلا معنى لاستحقاقهم المدح والثواب عليها تارةً، والذم والعقاب أُخرى. ومن هنا لا يستحقّون ذلك على الفعل الصادر منهم بغير اختيار، وأنّهم يفرّقون بين الأفعال الاختيارية وغيرها، فلو كانت الأفعال بشتّى أنواعها وأشكالها غير اختيارية، فما هو سبب هذه التفرقة وحكمهم باستحقاق المدح أو الذم في بعضها دون بعضها الآخر. ومن الطبيعي أنّ كل ذلك يكشف بصورة قاطعة عن بطلان نظريّة الجبر وصحّة نظريّة الاختيار.

الخامس: ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وإليك نصّه: العقاب إنّما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللّازمة لخصوص ذاتهما، فانّ السعيد سعيد في بطن أُمّه، والشقي شقي في بطن أُمّه، والناس معادن كمعان الذهب والفضّة كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع السؤال أنّه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً، فانّ السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنّما أوجدهما الله تعالى، قلم إينجا رسيد سر بشكست[١].

وملخّص كلامه (قدس سره) هو أنّ العقاب ليس من معاقب خارجي حتّى يلزم المحذور المتقدم، بل هو من لوازم الأعمال السيِّئة التي لا تنفك عنها، فان نسبة العقاب إلى العمل كنسبة الثمر إلى البذر، ومن الطبيعي أنّ البذر إذا كان صحيحاً كان نتاجه صحيحاً، وإذا كان فاسداً كان نتاجه فاسداً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ تلك الأعمال تنتهي بالأخرة إلى الشقاوة التي هي

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٨.

ذاتية للانسان والذاتي لا يعلل.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لا إشكال لا من جانب العقاب حيث إنّه من لوازم الأعمال وآثارها، ولا من جانب تلك الأعمال حيث إنّها تنتهي في نهاية المطاف إلى الذات.

ولنأخذ بالمناقشة على هذه النظريّة:

أوّلاً: أنّها مخالفة صريحة لنصوص الكتاب والسنّة، حيث إنّ لازمها عدم إمكان العفو بالشفاعة ونحوها، مع أنّهما قد نصتا على ذلك وأنّ العقاب بيده تعالى وله أن يعاقب وله أن يعفو، فهو فعل اختياري له سبحانه. وعلى الجملة: فلا ينبغي الشك في بطلان هذه النظريّة على ضوء الكتاب والسنّة.

وثانياً: أنّها لا تحل مشكلة العقاب على أمر غير اختياري فتبقى تلك المشكلة على حالها، بل هي تؤكّدها كما هو واضح. نعم، لو كان مراده (قدس سره) من تبعية العقاب للكفر والعصيان التبعية على نحو الاقتضاء، فلا إشكال فيها من الناحية الأُولى ولا تكون مخالفة للكتاب والسنّة، فيبقى الاشكال فيها من الناحية الثانية وهي أنّ الأعمال إذا كانت غير اختيارية فكيف يعقل العقاب عليها[1].

---

(١) لا بأس بالتعرّض لما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في المقام ونقده بشكل موسّع، وإليك نص قوله:

وأمّا الدفع: فهو أنّ استحالة التخلف إنّما تكون في الارادة التكوينية وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الارادة التشريعة وهو العلم بالمصلحة في فعل المكلف، وما لا محيص عنه في التكليف إنّما هو هذه الارادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا فلا بدّ من الاطاعة والايمان، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.

....

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان بارادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً.

قلت: إنّما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلّق الارادة بها مسبوقةً بمقدّماتها الاختيارية وإلّا فلابدّ من صدورها بالاختيار، وإلّا لزم تخلّف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

إن قلت: إنّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بارادتهما إلّا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف وقد سبقهما الارادة الأزلية والمشيئة الإلٰهية، ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار.

قلت: العقاب إنّما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللّازمة لخصوص ذاتهما، فانّ السعيد سعيد في بطن أُمّه، والشقي شقي في بطن أُمّه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضّة كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال إنّه لم جعل السعيد سعيداً، والشقي شقياً، فانّ السعيد سعيد بنفسه، والشقي شقي كذلك، وإنّما أوجدهما الله تعالى(١).

نلخّص كلامه (قدس سره) في عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ الارادة التكوينية علّة تامّة للفعل ويستحيل تخلفها عنه.

الثانية: أنّ إرادة العبد تنتهي إلى الارادة الأزلية بقانون أنّ كل ما بالغير ينتهي بالأخرة إلى ما بالذات.

الثالثة: أنّ إرادته تعالى من الصفات العليا الذاتية كالعلم والقدرة وما شاكلها.

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٧.

....

الرابعة: أنّ الشقاوة والسعادة صفتان ذاتيتان للانسان.

الخامسة: أنّ منشأ العقاب والثواب إنّما هو الشقاوة والسعادة الذاتيتان اللازمتان للذات.

أمّا النقطة الأُولى والثانية والثالثة: فقد تقدّم الكلام فيها في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع من دون حاجة إلى الاعادة.

وأمّا النقطة الرابعة: فان أراد بالذاتي الذاتي في باب الكلّيات أعني الجنس والفصل فهو واضح الفساد، بداهة أنّ السعادة والشقاوة ليستا جنسين للانسان ولا فصلين له، وإلّا لكانت حقيقة الانسان السعيد مباينة لحقيقة الانسان الشقي وهو كما ترى، فعندئذ لا محالة يكون مراده منه الذاتي في باب البرهان، وعليه فنقول:

إن أراد به الذاتي بمعنى العلّة التامّة، يعني أنّ شقاوة الشقي علّة تامّة لاختياره الكفر والعصيان، وسعادة السعيد علّة تامّة لاختياره الايمان والاطاعة، فيردّه: البرهان والوجدان من ناحية، والكتاب والسنّة من ناحية اُخرى.

أمّا الأوّل: فمضافاً إلى ما تقدّم في ضمن البحوث السالفة بصورة مفصّلة من نقد نظريّة الجبر وإثبات الاختيار، أنّ الشقاوة والسعادة لو كانتا كذلك لزم هدم أساس كافّة الشرائع والأديان وأصبح كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً محضاً، فلا تترتّب عليه أيّة فائدة، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: لزم من ذلك هدم أساس التحسين والتقبيح العقليين اللذين قد التزم بهما العقلاء لحفظ نظم حياتهم المادية والمعنوية وإبقاء نوعهم. فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لا يمكن الالتزام بذلك.

وأمّا الثاني: فلأنّ الوجدان حاكم بالاختيار، وأنّه ليس في كمون ذات الانسان ما

....

يجبره على اختيار الكفر والعصيان مرّةً، واختيار الايمان والاطاعة مرّةً أُخرى. وأضف إلى ذلك: أنّ في المشاهد والمحسوس الخارجي القضاء الحاسم على تلك الدعوى، حيث إنّنا نرى شخصاً واحداً كان شقياً في أوّل عمره وصار سعيداً في آخره أو بالعكس، فلو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين فكيف يعقل تغييرهما، لاستحالة تغيير الذاتي وانقلابه.

وأمّا الكتاب: فمضافاً إلى أنّه بنفسه شاهد صدق على بطلان هذه الفرضية، فقد دلّت عدّة من الآيات الكريمة على نظريّة الاختيار والأمر بين الأمرين، وبطلان نظريّة الجبر، وأنّ الأعمال الصادرة عن الانسان تصدر بالاختيار، لا بالقهر والجبر، كما تقدّم التكلم في جملة منها في ضمن البحوث السابقة، ولو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين له بالمعنى المتقدم لكان مقهوراً في أعماله ومجبوراً فيها.

وأمّا السنّة: فقد نصّت الروايات المتواترة على خطأ نظريّتي الجبر والتفويض، وإثبات نظريّة الاختيار والأمر بين الأمرين، ومن الطبيعي أنّ فيها القضاء المبرم على هذه الفرضية. وأضف إلى ذلك: أنّ هاتين الصفتين لو كانتا ذاتيتين بالمعنى المزبور لكان الأمر بالدعاء وطلب التوفيق من الله تعالى، وحسن العاقبة، وأن يجعل تعالى الشقي سعيداً، لغواً محضاً وكان مجرّد لقلقة اللسان، بداهة استحالة انقلاب الذاتي وتغييره عمّا يقتضيه. إذن في نفس هذه الأدعية شاهد صدق على بطلانها.

فالنتيجة: أنّ الذاتي بهذا المعنى غير معقول.

وإن أراد بالذاتي الذاتي بمعنى الاقتضاء، فهو وإن كان أمراً ممكناً في نفسه، وليس فيه القضاء الحاسم على أساس كافّة النظم الانسانية: المادية والمعنوية، السماوية وغيرها، وكما ليس على خلافه حكم العقل والوجدان، إلّا أنّ المستفاد من بعض الأدعية أنّهما ليستا بذاتيتين بهذا المعنى أيضاً، وذلك لما ورد فيها من أنّ الشقي يطلب

....

من الله تعالى أن يجعله سعيداً، فلو كانت الشقاوة صفة ذاتية له ولازمة لذاته فكيف يعقل تغييرها وانقلابها إلى صفة أُخرى وهي السعادة. ودعوى أنّ قوله (صلّى الله عليه وآله) في صحيحة الكناني: «الشقي من شقي في بطن أُمّه، والسعيد من سعد في بطن أُمّه»[1] وقوله: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة»[2] يدلّان على أنّ السعادة والشقاوة صفتان ذاتيتان للانسان، خاطئة جداً.

وذلك أمّا صحيحة الكناني فلو كنّا نحن وهذه الصحيحة ولم تكن قرينة خارجية على الخلاف لأمكن أن يقال بدلالتها على أنّهما صفتان ذاتيتان له، ولكن حيث لايمكن كونهما ذاتيتين على نحو العلّة التامّة فبطبيعة الحال تكونان على نحو الاقتضاء، ولكن القرينة الخارجية قد منعتنا عن الأخذ بظاهرها، وهي صحيحة ابن أبي عمير الواردة في بيان المراد منها قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن معنى قول رسول الله (صلّى الله عليه وآله): الشقي من شقي في بطن أُمّه السعيد من سعد في بطن أُمّه، فقال: الشقي من علم الله (علمه الله) وهو في بطن أُمّه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله (علمه الله) وهو في بطن أُمّه أنّه سيعمل أعمال السعداء»[3] فانّها واضحة الدلالة على بيان المراد من تلك الصحيحة وإطار مدلولها، وقد تقدّم في ضمن البحوث السابقة بشكل موسّع أنّ العلم الأزلي لا يكون سبباً للجبر ومنشأً له، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ نفس هذه الصحيحة تدل على أنّ الشقاوة والسعادة صفتان

---

(١) أمالي الصدوق: ٣٩٥ المجلس ٧٤ (مع اختلاف).

(٢) الكافي ٨: ١٧٧ ح ١٩٧.

(٣) البحار ٥: ١٥٧ ح ١٠.

....

عارضتان على الانسان بمزاولة الأعمال الخارجية كسائر الملكات النـفسانية الطـيّبة والخبيثة التي تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الحسنة والسيِّئة، وليستا من الصفات الذاتية اللازمة لذاته منذ وجوده في هذا الكون أو انعقاده في الرحم.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّهما صفتان عارضتان، المنتزعتان من الأعمال الخارجية.

وأضف إلى ذلك: أنّنا إذا حلّلنا الانسان تحليلاً موضوعياً فلا نجد فيه غير الصفات المعروفة، والملكات النفسانية، والقوى الشهوانية، والقوى العقلية صفةً أُخرى ذاتية له تسمى بصفة الشقاوة أو السعادة.

وبكلمة أُخرى: أنّ الانسان لحظة تكوّنه في بطن أُمّه أو لحظة وجوده على وجه الأرض لا توجد لديه أيّة صفة من الصفات والملكات النفسانية، والقـوى العـقلية والشهوانية، ما عدا حياته الحيوانية، وتحـصل هذه الصفات والمـلكات والقـوى له بمرور الأيّام وطول الزمن، وبطبيعة الحال أنّ صفتي الشقاوة والسعادة لو كانتا ذاتيتين له لكان الانسان واجداً لهما من تلك اللحظة وهو كما ترى.

ومن هنا لا يصح إطلاق الشقي عليه منذ تلك اللحظة وكذلك السعيد.

وعلى هذا الضوء فلا مناص من الالتزام بأنّهما كسائر الملكات النفسانية تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الخارجية، مثلاً تحصل صفة الشقاوة لها من مزاولة الأعمال السيِّئة، وصفة السعادة من مزاولة الأعمال الحسنة، وليس لهما واقع موضوعي غير هذا.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ هذا البيان التحليلي قرينة على حمل الصحيحة على ما ذكر آنفاً مع قطع النظر عمّا ورد في تفسيرها وبيان المراد منها.

السادس: أنّ شيخنا المحقق (قدس سره) قد أجاب عن هذه المسألة بجوابين:

الأوّل: أنّ العقوبة والمثوبة ليستا من معاقب ومثيب خارجي، بل هما من تبعات الأفعال ولوازم الأعمال، ونتائج الملكات الرذيلة، وآثار الملكات الفاضلة، ومثل تلك العقوبة على النفس لخطيئتها كالمرض العارض على البدن لنهمه، والمرض الروحاني كالمرض الجسماني، والأدوية العقلائية كالأدوية الجسمانية، ولا استحالة في استلزام الملكات النفسانية الرذيلة للآلام الجسمانية والروحانية في تلك النشأة ـ أي النشأة الأُخروية ـ كما أنّها تستلزم في هذه النشأة الدنيوية، ضرورة أنّ تصور المنافرات كما يوجب الآلام النفسانية كذلك يوجب الآلام الجسمانية.

فإذن لا مانع من حدوث منافرات روحانية وجسمانية بواسطة الملكات الخبيثة النفسانية، فالنتيجة أنّ العقاب ليس من معاقب خارجي حتّى يقال:

وأمّا الرواية الثانية: فهي لا تدل بوجه على أنّهما صفتان ذاتيتان للانسان، بداهة أنّها لا تتعرّض لهما لا تصريحاً ولا تلويحاً، فكيف تكون ناظرةً إليهما ودالّة على كونهما ذاتيتين، بل هي ناظرة إلى اختلاف أفراد الانسان بحسب الملكات والكمالات النفسانية، ومراتبها الدانية والعالية، كاختلاف الذهب والفضّة.

فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه: قد تبيّن أنّ القول بكون صفتي السعادة والشقاوة ذاتيتين للانسان لا يخرج عن مجرد الفرض والخيال.

وأمّا النقطة الخامسة: فقد ظهر خطؤها من ناحيتين: الأُولى: أنّ الشقاوة ليست صفةً ذاتيةً للانسان ليكون في انتهاء العقاب إليها القضاء الحاسم على قاعدة قبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار. الثانية: أنّ العقاب لا يعقل أن يكون من لوازم تلك الصفة على نحو العلّة التامّة، بل هو من معاقب خارجي كما تقدّم بشكل مفصّل.

كيف يمكن صدور العقاب من الحكيم المختار على ما لا يكون بالأخرة بالاختيار.

وفي الآيات والروايات تصريحات وتلويحات إلى ذلك، فقد تكرر في القرآن الكريم ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وقال (عليه السلام): «إنّما هي أعمالكم ترد إليكم».

الثاني: أنّ المثوبة والعقوبة من مثيب ومعاقب خارجي كما دلّ على ذلك ظاهر الكتاب والسنّة، وتصحيحهما بعد صحّة التكليف بذلك المقدار من الاختيار في غاية السهولة، إذ كما أنّ المولى العرفي يؤاخذ عبده على مخالفة أمره، كذلك المولى الحقيقي، لوضوح أنّ الفعل لو كان بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختياري وغير مصحح للمؤاخذة، لم تصح مؤاخذة المولى العرفي أيضاً، وإذا كان في حدّ ذاته قابلاً للمؤاخذة عليه، فكون المؤاخذة ممّن انتهت إليه سلسلة الارادة والاختيار لا يوجب انقلاب الفعل عمّا هو عليه من القابلية للمؤاخذة ممّن خولف أمره ونهيه.

وقد أجاب عن ذلك بجواب آخر: وهو أنّ الحكم باستحقاق العقاب ليس من أجل حكم العقلاء به حتّى يرد علينا إشكال إنتهاء الفعل إلى ما لا بالاختيار، بل نقول بأنّ الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مادة لصورة أُخروية، والتعبير بالاستحقاق بملاحظة أنّ المادة حيث كانت مستعدة فهي مستحقة لافاضة الصورة من واهب الصور.

ومنه تعرف أنّ نسبة التعذيب والادخال في النار إليه تعالى بملاحظة أنّ إفاضة تلك الصورة المؤلمة المحرقة التي تطّلع على الأفئدة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب، فلا ينافي القول باللزوم، مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة من معاقب خارجي[1].

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٩٧.

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قدس سره) من الأجوبة.

أمّا الأوّل: فيرد عليه ما أوردناه على الجواب الأوّل حرفاً بحرف فلا نعيد. وأمّا الاستشهاد على ذلك بالآيات والروايات فغريب جداً، لما سبق من أنّ الآيات والروايات قد نصّتا على خلاف ذلك، وأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1] فلا يكون مشعراً بذلك فضلاً عن الدلالة، ضرورة أنّ مدلوله جزاء الناس بسبب الأعمال الصادرة منهم في الخارج، وأمّا كونه من آثارها ولوازمها التي لا تتخلف عنها فلا يدل عليه بوجه أصلاً.

وأمّا قوله (عليه السلام): «إنّما هي أعمالكم ترد إليكم»[2] فظاهر في تجسم الأعمال، ولا يدل على أنّ العقاب ليس من معاقب خارجي، بداهة أنّه لا تنافي بين الالتزام بتجسم الأعمال في الآخرة وكونه بيد الله تعالى وتحت اختياره.

وأمّا الثاني، فيرد عليه ما تقدّم في ضمن البحوث السابقة[3] من أنّ مجرد كون الفعل مسبوقاً بالارادة لا يصحح مناط اختياريته رغم أنّ الارادة بكافة مبادئها غير اختيارية من ناحية، وكونها علّة تامّةً من ناحية أُخرى ومنتهية [إلى] الارادة الأزلية من ناحية ثالثة، بداهة أنّ الفعل والحال هذه كيف يعقل كونه اختيارياً. وعلى هذا الضوء فلا يمكن القول باستحقاق العقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب على الفعل الخارج عن الاختيار. فإذن هذا الجواب لا يجدي في دفع المحذور المزبور.

وأمّا الثالث، فهو مبتنٍ على تجسم الأعمال، وهو وإن كان غير بعيد نظراً إلى

---

(١) الطور ٥٢: ١٦.

(٢) بحار الأنوار ٣: ٩٠.

(٣) في ص ٣٩٥ وما بعدها.

ما يظهر من بعض الآيات(١) والروايات(٢) إلّا أنّ مردّه ليس إلى أنّ تلك الأعمال مادّة لصورة أُخروية المفاضة من واهب الصور على شكل اللزوم بحيث يستحيل تخلّفها عنها، بداهة أنّ التجسم بهذا المعنى مخالف صريح للكتاب والسنّة، حيث إنّهما قد نصّا على أنّ العقاب بيده تعالى، وله أن يعاقب وله أن يعفو.

وعلى الجملة: فالمجيب بهذا الجواب وإن كان يدفع مسألة قبح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار، حيث إنّ العقاب على أساس ذلك صورة أُخروية للأعمال الخارجية اللازمة لها الخارجة عن اختيار المعاقب الخارجي فلا يتصف بالقبح، إلّا أنّه لا يعالج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وإنزال الكتب.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه في نهاية المطاف: أنّ الالتزام باستحقاق العقاب من معاقب خارجي وحسنه لا يمكن إلّا على ضوء نظريتي الإمامية والمعتزلة. وأمّا على ضوء نظريّتي الأشاعرة والفلاسفة فلا يمكن حلّ هذه المشكلة إلّا بوجه غير ملائم لأساس الأديان والشرائع.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بعدّة نتائج:

الأُولى: أنّ إرادته تعالى عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة والسلطنة وهي فعله سبحانه وتعالى، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الشوق المؤكد لا يعقل أن يكون إرادةً له تعالى. ومن ناحية ثالثة: أنّ إرادته سبحانه ليست من الصفات العليا الذاتية. ومن ناحية رابعة: أنّ الكتاب والسنّة تنصّان على أنّ إرادته تعالى فعله.

---

(١) منها: آل عمران ٣: ٣٠، الزلزلة ٩٩: ٦، ٧، ٨.

(٢) الكافي ٢: ١٩٠ / ٨، ١٩١ / ١٠ و ١٢.

ومن ناحية خامسة: أنّه لا وجه لحمل الكتاب والسنّة على بيان الارادة الفعلية دون الذاتية كما عن الفلاسفة وجماعة من الأُصوليين، وذلك أوّلاً: لعدم الدليل على كون إرادته تعالى ذاتية، بل قد تقدّم عدم تعقل معنىً صحيح لذلك. وثانياً: أنّ في نفس الروايات ما يدل على نفي الارادة الذاتية.

الثانية: أنّ تفسير الارادة بالعلم بالنظام الكامل التام من ناحية كما عن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)، وبالرضا والابتهاج من ناحية أُخرى كما عن شيخنا المحقق (قدس سره) تفسير خاطئ لا واقع موضوعي له.

الثالثة: أنّ تقسيم المشيئة إلى مشيئة ذاتية وهي عين ذاته تعالى، وإلى مشيئة فعلية وهي الوجود الاطلاقي المنبسط كما عن الفلاسفة وشيخنا المحقق (قدس سره) قد تقدّم نقده بشكل موسّع، وقلنا هناك إنّ هذا التقسيم يقوم على أساس أن تكون نسبة الأشياء إلى ذاته الأزلية نسبة المعلول إلى العلّة التامّة من كافّة الجهات والنواحي، لا نسبة الفعل إلى الفاعل المختار. وقد سبق نقد هذا الأساس بصورة موضوعية، وأقمنا البرهان على أنّه لا واقع له في أفعاله تعالى.

الرابعة: أنّ الأشاعرة قد استدلّوا على الجبر بعدّة وجوه، وقد تقدّمت المناقشة في تمام تلك الوجوه وبيّنّا عدم دلالة شيء منها على ذلك.

الخامسة: أنّ ما نسب إلى أبي الحسن الأشعري ـ من أنّ عادة الله تعالى قد جرت على أن يوجد في العبد فعله مقارناً لايجاد القدرة والاختيار فيه، فيكون فعل العبد مخلوقاً له تعالى إبداعاً وإحداثاً ـ قد تقدّم نقده بشكل موسّع، وقلنا هناك إنّه لا يرجع إلى معنىً صحيح، لا في المعاليل الطبيعية، ولا في الأفعال الاختيارية.

السادسة: المعروف بين الفلاسفة قديماً وحديثاً أنّ الأفعال الاختيارية بشتّى أنواعها مسبوقة بالارادة، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّها إذا بلغت

حدّها التام تكون علّةً تامّةً لها، وتبعهم على ذلك جماعة من الأُصوليين. وقد تقدّمت المناقشة في ذلك بصورة مفصّلة، وأقمنا البرهان مضافاً إلى الوجدان على أنّ الارادة لاتعقل أن تكون علّةً تامّةً للفعل، هذا من جانب. ومن جانب آخر: قد أثبتنا أنّ الأفعال الاختيارية بكافّة أنواعها مسبوقة باعمال القدرة والسلطنة.

السابعة: أنّ قاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد تختص بالمعاليل الطبيعية فلا تعم الأفعال الاختيارية، وذلك لما بينّاه هناك من أنّ تلك القاعدة تقوم على أساس مسألة التناسب التي هي الحجر الأساسي لمبدأ تأثير العلّة الطبيعية في معلولها، ولا مجال لها في إطار سلسلة الأفعال الاختيارية، وقد ذكرنا الفرق الأساسي بين زاوية الأفعال الاختيارية وزاوية المعاليل الطبيعية في ضمن البحوث السالفة.

الثامنة: أنّ الأفعال الاختيارية تصدر عن الانسان بالاختيار وإعمال القدرة، وأمّا الاختيار فهو غير مسبوق باختيار آخر، بل يصدر عن النفس بالذات، أي بلا واسطة.

التاسعة: أنّ شيخنا المحقق (قدس سره) قد ناقش في الاختيار بعدّة مناقشات، وقد تعرّضنا لتلك المناقشات واحدةً بعد أُخرى، مع نقدها بصورة موسّعة.

العاشرة: أنّ أفعال العباد لا يمكن أن تقع تحت إرادة الله تعالى ومشيئته مباشرةً لوجهين قد تقدّما منّا، وإنّما الواقع تحت إرادته سبحانه مبادئ تلك الأفعال.

الحادية عشرة: أنّ علمه تعالى بوقوع أفعال العباد في الخارج لا يوجب الجبر والاضطرار، بداهة أنّ حقيقة العلم انكشاف الأشياء على ما هي عليه ولا يكون من مبادئ وقوعها. ومن هنا ذكرنا أنّ ما أفاده صدر المتألهين من أنّ علمه سبحانه سبب لوجوب وقوعها في الخارج وإلّا لكان علمه جهلاً وهو

محال، خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً.

الثانية عشرة: أنّ ما ذهب إليه الفلاسفة من أنّ الذات الأزلية علّة تامّة للأشياء وأنّها بكافّة أنواعها تصدر منها على ضوء مبدأ التناسب خاطئ جداً ولا واقع له، ومن هنا قد ناقشنا فيه بعدّة مناقشات.

الثالثة عشرة: أنّ المعتزلة قد استدلّوا على إثبات نظريّتهم ـ التفويض ـ باستغناء البقاء ـ أي بقاء الممكن عن الحاجة ـ إلى المؤثر بدعوى أنّ سرّ حاجة الممكن وفقره إلى العلّة إنّما هو حدوثه، وبعده فلا يحتاج إليها، وقد تقدّم نقد هذه النقطة بشكل موسّع في الأفعال الاختيارية، والمعاليل الطبيعية معاً، وقد أثبتنا أنّ سرّ حاجة الممكن وفقره الذاتي إلى العلّة إنّما هو إمكانه لا حدوثه.

الرابعة عشرة: أنّ الصحيح المطابق للوجدان والواقع الموضوعي هو نظريّة الأمر بين الأمرين في أفعال العباد التي قد اختارت الطائفة الإمامية تلك النظريّة بعد رفضها نظريّتي الأشاعرة والمعتزلة فيها. وقد دلّت على صحّة تلك النظريّة الروايات الكثيرة التي تبلغ حدّ التواتر من ناحية، وعلى بطلان نظريّتي الأشاعرة والمعتزلة من ناحية أُخرى. هذا مضافاً إلى البراهين العقلية التي تقدّمت.

الخامسة عشرة: أنّ لأفعال العباد نسبتين حقيقيتين: إحداهما إلى فاعلها بالمباشرة. وثانيتهما إلى الله تعالى باعتبار أنّه سبحانه معطي مقدّماتها ومبادئها آناً بعد آن بحيث لو انقطع الاعطاء في آنٍ انتفت المقدّمات.

السادسة عشرة: يمتاز ارتباط المعلول بالعلّة الطبيعية عن ارتباط الفعل بالفاعل المختار في نقطة، ويشترك معه في نقطة أُخرى. أمّا نقطة الامتياز فهي أنّ المعلول في العلل الطبيعية يرتبط بذات العلّة، والمعلول في الفواعل الارادية يرتبط بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته، وأمّا نقطة الاشتراك فهي أنّ المعلول كما لا واقع موضوعي له ما وراء ارتباطه بذات العلّة ويستحيل تخلّفه عنها، كذلك

الفعل لا واقع له ما وراء ارتباطه بمشيئة الفاعل واختياره ويستحيل تخلّفه عنها.

السابعة عشرة: أنّ الآيات الكريمة كقوله تعالى ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ ٱللَّهُ﴾ وما شاكله تدلّنا على نظريّة الأمر بين الأمرين وتصدّق تلك النظريّة، ولا تدل على نظريّة الجبر، ولا على التفويض.

الثامنة عشرة: أنّ ما أورده الفخر الرازي من الشبهة على خلقه تعالى العالم بالترتيب الموجود والشكل الحالي وعدم خلقه بترتيب آخر وشكل ثانٍ قد تقدّم نقده بشكل موسّع على ضوء كلتا النظريتين، يعني نظريّة الفلاسفة ونظريّة الاختيار.

التاسعة عشرة: لا إشكال في صحّة استحقاق العبيد للعقاب على مخالفة المولى واستقلال العقل بذلك على ضوء كلٍ من نظريتي: الإمامية والمعتزلة، وإنّما الاشكال في صحّة استحقاقهم له على ضوء نظريّة الأشاعرة [والفلاسفة] وقد تقدّم الاشكال في ذلك على ضوء استقلال العقل بقبح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار.

العشرون: قد أُجيب عن ذلك الاشكال بعدّة أجوبة. وقد ناقشنا في جميع تلك الأجوبة، وقلنا إنّ شيئاً منها لا يعالج المشكلة، فلا يمكن حلّ هذه المشكلة بصورة صحيحة وبشكل واقعي موضوعي إلّا على ضوء نظريّة الإمامية.

صيغة الأمر

وأمّا المقام الثاني: هيئة افعل وما شاكلها من الهيئات فالكلام فيه يقع من جهات:

الأُولى: قد ذكر لصيغة الأمر عدّة معان: الطلب، التهديد، الانذار، الاحتقار، الاهانة، الترجي، وغير ذلك.

ولكن ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أنّ هذه المعاني ليست من معاني الصيغة، وأنّها لم تستعمل فيها وإنّما استعملت في إنشاء الطلب فحسب. وقد أفاد في وجه ذلك ما إليك نصّه:

ضرورة أنّ الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم تستعمل إلّا في إنشاء الطلب، إلّا أنّ الداعي إلى ذلك كما يكون تارةً هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي يكون أُخرى أحد هذه الأُمور، وقصارى ما يمكن أن يدّعى أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا بداعي آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقةً وإنشاؤه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعملةً في التهديد وغيره.

ثمّ ذكر بقوله: ولا يخفى أنّ ما ذكرناه في صيغة الأمر جارٍ في سائر الصيغ الانشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني والترجي والاستفهام بصيغها تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقيقة، يكون الداعي غيرها أُخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى، لاستحالة مثل هذه المعاني في حقّه (تبارك وتعالى) ممّا لازمه العجز أو الجهل وأنّه لا وجه له، فانّ المستحيل إنّما هو الحقيقي منها لا الانشائي الايقاعي الذي يكون بمجرّد

قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الايقاعية الانشائية أيضاً، لا لاظهار ثبوتها حقيقةً، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبّة أو الانكار أو التقرير إلى غير ذلك. ومنه ظهر أنّ ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً[١].

ملخّص ما أفاده (قدس سره) هو أنّ صيغة الأمر موضوعة لمعنى واحد وهو الطلب الانشائي وتستعمل فيه دائماً، نعم يختلف الداعي إلى إنشائه، فقد يكون هو الطلب الحقيقي، وقد يكون التهديد، وقد يكون الاحتقار، وقد يكون أمراً آخر، فبالأخرة يكون المورد من اشتباه الداعي بالمعنى ثمّ قال: إنّ الأمر في سائر الصيغ الانشائية أيضاً كذلك.

ولنأخذ بالمناقشة عليه: وهي أنّ ما أفاده (قدس سره) يرتكز على نظريّة المشهور في مسألة الانشاء وهي إيجاد المعنى باللفظ في مقابل الاخبار، إذ على ضوء هذه النظريّة يمكن دعوى أنّ صيغة الأمر موضوعة للدلالة على إيجاد الطلب وتستعمل فيه دائماً، ولكن الداعي إلى إيجاده يختلف باختلاف الموارد وخصوصيات المقامات. ولكن قد ذكرنا في مبحث الانشاء[٢] أنّ هذه النظريّة ساقطة فلا واقع موضوعي لها، وقلنا إنّ اللفظ لا يعقل أن يكون موجداً للمعنى لا حقيقةً ولا اعتباراً. ومن ذلك فسّرنا حقيقة الانشاء هناك بتفسير آخر وحاصله: هو أنّ الانشاء عبارة عن اعتبار الأمر النفساني وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك.

وعلى ضوء هذا التفسير لا مانع من الالتزام بتعدّد المعنى لصيغة الأمر، بيان

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٩.

(٢) في ص ٩٨.

ذلك: أنّ الصيغة على هذا موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، ومن الطبيعي أنّ ذلك يختلف باختلاف الموارد ويتعدّد بتعدّد المعاني، ففي كل مورد تستعمل الصيغة في معنى يختلف عن استعمالها في معنى آخر في المورد الثاني ويغايره وهكذا، فانّ المتكلم تارةً يقصد بها إبراز ما في نفسه من اعتبار المادة على ذمّة المخاطب. وأُخرى إبراز ما في نفسه من التهديد. وثالثة إبراز ما في نفسه من السخرية أو التعجيز أو ما شاكل ذلك، فالصيغة على الأوّل مصداق للطلب والبعث الاعتباريين وعلى الثاني مصداق للتهديد كذلك، وعلى الثالث مصداق للسخرية، وهكذا، ومن الواضح أنّها في كل مورد من تلك الموارد تبرز معنى يباين لما تبرز في المورد الثاني ويغايره.

ثمّ بعد أن كانت الصيغة تستعمل في معانٍ متعددة كما عرفت، فهل هي موضوعة بازائها على نحو الاشتراك اللفظي، أو موضوعة لواحد منها ويكون استعمالها في غيره مجازاً؟ وجهان، الظاهر هو الثاني، وذلك لأنّ المتبادر من الصيغة عند إطلاقها هو إبراز اعتبار الفعل على ذمّة المكلف في الخارج، وأمّا إرادة إبراز التهديد منها أو السخرية أو الاستهزاء أو نحو ذلك فتحتاج إلى نصب قرينة وبدونها لا دلالة لها على ذلك، ومن الطبيعي أنّ ذلك علامة كونها موضوعةً بازاء المعنى الأوّل، دون غيره من المعاني.

الجهة الثانية: لا ينبغي الشك في أنّ الأوامر الصادرة من الموالي ومنها أوامر الكتاب والسنّة على نحوين: أحدهما ما يراد منها اللزوم والحتم على نحو يمنع العبد عن مخالفتها. وثانيهما ما يراد منها البعث المقرون بالترخيص على نحو يجوز مخالفتها وعدم مانع عنها، ويسمى الأوّل بالوجوب، والثاني بالندب. وعلى هذا فان قامت قرينة حالية أو كلامية على تعيين أحدهما لزم اتباعها، وإن لم تقم قرينة على ذلك فهل الصيغة بنفسها ظاهرة في المعنى الأوّل بحيث تحتاج

إرادة المعنى الثاني منها إلى قرينة تدل عليها، أو ظاهرة في المعنى الثاني وتحتاج إرادة المعنى الأوّل إلى قرينة، أو في الجامع بينهما وتحتاج إرادة كل منهما إلى قرينة، أو فيهما على نحو الاشتراك اللفظي؟ وجوه وأقوال:

قد اختار المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)(١) القول الأوّل بدعوى أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره، واستدلّ على ذلك بأنّ المتبادر منها عرفاً عند إطلاقها وتجردها عن القرينة المقالية والحالية هي الوجوب، ومن الطبيعي أنّ التبادر المستند إلى نفس اللفظ علامة الحقيقة، فلو كانت حقيقة في الندب أو مشتركة لفظية أو معنوية لم يتبادر الوجوب منها.

ثمّ أيّد ذلك بقيام السيرة العقلائية على ذم الموالي عبيدهم عند مخالفتهم لامتثال أوامرهم، وعدم صحّة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب، مع الاعتراف بعدم دلالتها عليه بحال أو مقال.

ثمّ أورد على نفسه بكثرة استعمال الصيغة في الندب، وهي مانعة عن ظهورها في الوجوب وتبادره منها، لوضوح أنّها لو لم تكن موجبةً لظهورها فيه فلا شبهة في أنّها مانعة عن انفهام الوجوب منها، فإذن لا يمكن حملها عليه عند إطلاقها مجرّدةً عن القرينة.

وأجاب عن ذلك أوّلاً: بأنّ استعمالها في الندب لا يزيد على استعمالها في الوجوب، لتكون كثرة الاستعمال فيه مانعة عن ظهورها في الوجوب.

وثانياً: أنّ كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع القرينة لا تمنع عن حمله على المعنى الحقيقي عند إطلاقه مجرّداً عنها، وما نحن فيه كذلك، فانّ كثرة استعمال الصيغة في الندب مع القرينة لا تمنع عن حملها على الوجوب إذا كانت

---

(١) كفاية الأُصول: ٧٠.

خاليةً عنها.

ثمّ استشهد على ذلك بكثرة استعمال العام في الخاص حتّى قيل ما من عام إلّا وقد خصّ، ومع هذه الكثرة لا ينثلم ظهور العام في العموم إذا ورد في الكتاب والسنّة ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخاص.

ولنأخذ بالمناقشة على ما أفاده (قدس سره).

أمّا ما ذكره من أنّ المتبادر من الصيغة عرفاً الوجوب، فيمكن نقده بأنّه إنّما يكون علامةً للحقيقة إذا كان مستنداً إلى حاق اللفظ ونفسه، ضرورة أنّ مجرد انفهام المعنى من اللفظ لا يكون علامةً لكونه حقيقة فيه، وفيما نحن فيه المتبادر لدى العرف من الصيغة وإن كان هو الوجوب إلّا أنّا لا نعلم استناده إلى حاق اللفظ، لاحتمال أن يكون ذلك من جهة الاطلاق ومقدّمات الحكمة كما اختاره بعض الأعاظم[1]، ويحتمل أن يكون ذلك من جهة حكم العقل كما اخترناه، ومن الطبيعي أنّ التبادر مع هذا الاحتمال لا يكون دليلاً على الحقيقة.

ومن هنا يظهر الكلام فيما ذكره من التأييد بقيام السيرة العقلائية على الذم عند المخالفة، فانّه وإن كان مسلّماً إلّا أنّه لا يدل على كون الوجوب مدلولاً وضعياً للصيغة ومتبادراً منها عرفاً، بل لعلّه لحكم العقل بذلك، أو للاطلاق ومقدّمات الحكمة.

وعلى الجملة: فقيام السيرة إنّما يدل على كون الوجوب مستفاداً منها، وأمّا كون ذلك بالوضع أو بالاطلاق، أو من ناحية حكم العقل فلا يدل على شيء منها.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) من أنّ استعمال الصيغة في الندب أكثر من

---

(١) نهاية الأفكار ١: ١٦٢.

استعمالها في الوجوب فهو غير بعيد.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ كثرة الاستعمال في المعنى المجازي إذا كانت مع القرينة لا تمنع عن الحمل على الحقيقة إذا تجرد الكلام عنها، وإن كان متيناً جداً بحسب الكبرى، إلّا أنّ استشهاده (قدس سره) على تلك الكبرى بالعام والخاص في غير محلّه، وذلك لأنّ كثرة الاستعمال في المقام إذا افترضنا أنّها مانعة عن الحمل على الحقيقة إلّا أنّها لا تمنع في العام والخاص، وذلك لأنّ لصيغ العموم أوضاعاً متعددة حسب تعدد تلك الصيغ، وعليه فلابدّ من ملاحظة كثرة الاستعمال في كل صيغة على حدة وبنفسها. ومن الطبيعي أنّ كثرة الاستعمال في الخاص في إحدى هذه الصيغ لاتمنع عن حمل الصيغة الأُخرى على العموم. مثلاً كثرة استعمال لفظة الكل في الخاص لا تمنع عن ظهور الجمع المحلى باللام في العموم، وهكذا.

وبكلمة أُخرى: أنّ كثرة استعمال العام في الخاص تمتاز عن كثرة استعمال صيغة الأمر في الندب بنقطة: وهي أنّ القضيّة الأُولى تنحل بانحلال صيغ العموم وأدواته، فيكون لكل صيغة منها وضع مستقل غير مربوط بوضع صيغة أُخرى منها. ولذلك لا بدّ من ملاحظة الكثرة في كل واحدة منها بنفسها مع قطع النظر عن الأُخرى، وهي تمنع عن الحمل على الحقيقة فيها دون غيرها. وهذا بخلاف صيغة الأمر حيث إنّ لها وضعاً واحداً فبطبيعة الحال كثرة استعمالها في الندب تمنع عن حملها على الوجوب بناءً على الفرضية المتقدمة.

هذا، مضافاً إلى أنّ ذلك ينافي ما التزمه (قدس سره) في مبحث العموم والخصوص من أنّ التخصيص لا يوجب التجوّز في العام واستعماله في الخاص، بل هو دائماً استعمل في معناه العام سواء أورد عليه التخصيص أم لا، على

تفصيل يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى[1].

وذهب إلى القول الثاني بعض الأعاظم (قدس سره)[2] وأفاد: أنّ الصيغة وإن لم تدل على الوجوب بالوضع، ولكنّها تدل عليه بالاطلاق ومقدّمات الحكمة، بيان ذلك: أنّ الارادة المتعلقة بفعل الغير تختلف شدّةً وضعفاً حسب اختلاف المصالح والأغراض الداعية إلى ذلك، فمرّةً تكون الارادة شديدةً وأكيدةً بحيث لا يريد المولى تخلّف إرادته عن المراد، ولا يريد تخلّف العبد عن الاطاعة والامتثال.

وأُخرى تكون ضعيفةً على نحو لا يمنع المولى العبد من التخلّف، ولا يكون العبد ملزماً بالفعل، بل له أن يشاء الفعل، وله أن يشاء الترك.

فعلى الأوّل يطلب المولى الفعل على سبيل الحتم والالزام، ويعبّر عنه بالوجوب، فيكون الوجوب في واقعه الموضوعي طابعاً مثالياً للارادة الشديدة الأكيدة ومرآةً لها، فهي روح الوجوب وواقعه الموضوعي.

وعلى الثاني يطلب ذلك طلباً ضعيفاً على سبيل الندب وعدم الحتم، ويعبّر عنه بالاستحباب، فيكون الاستحباب مثالاً موضوعياً لتلك المرتبة من الارادة، وهي روحه وواقعه الموضوعي.

وهذا الاختلاف في الارادة أمر وجداني، حيث إنّنا نرى بالوجدان أنّ إرادة العطشان مثلاً باتيان الماء البارد أشد وآكد من إرادته باتيان الفاكهة مثلاً بعد الغذاء، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ شدّة الارادة ليست بأمر زائد على الارادة، بل هي

---

(١) في المجلد الرابع من هذا الكتاب ص ٣١٧.

(٢) نهاية الأفكار ١: ١٦٢.

عين تلك المرتبة في الخارج ونفسها، فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، نظير السواد والبياض الشديدين حيث إنّ ما به الاشتراك فيهما عين ما به الامتياز.

ومن ناحية ثالثة: أنّ صفة الضعف في الارادة حدّ عدمي، وعليه فبطبيعة الحال تكون تلك الصفة أمراً زائداً عليها، وتحتاج في بيانها إلى مؤونة زائدة في مقام الاثبات.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي أنّ المولى إذا أمر بشيء وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينةً على إرادة الجامع بين الارادة الشديدة والضعيفة، فقضيّة الاطلاق وعدم نصب قرينة على إرادة المرتبة الضعيفة هي حمل الأمر على بيان المرتبة الشديدة، حيث قد عرفت أنّ بيانها لا يحتاج إلى مؤونة زائدة دون بيان المرتبة الضعيفة، وبذلك نثبت إرادة الوجوب الذي هو طابع مثالي لتلك المرتبة من الارادة.

وقد تحصّل من ذلك أمران:

الأوّل: أنّ الوجوب ليس بمدلول وضعي للصيغة، وإنّما هو مستفاد من الاطلاق ومقدّمات الحكمة.

الثاني: أنّ مدلولها الوضعي إنّما هو الطلب الجامع فلا تدل بالدلالة الوضعية إلّا عليه.

ولنأخذ بالمناقشة عليه من وجوه:

الأوّل: أنّ ما أفاده (قدس سره) من اختلاف الارادة باختلاف الأوامر وجوباً وندباً لا يتم في الأوامر الشرعية، وإنّما يتم في الأوامر العرفية.

فلنا دعويان: الأُولى: عدم تمامية ما أفاده (قدس سره) في الأوامر الشرعية.

الثانية: تماميته في الأوامر العرفية.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّ الارادة التكوينية التي هي عبارة عن الشوق النفساني المحرّك للانسان نحو المراد إنّما يعقل تعلّقها بفعل الغير إذا كانت فيه مصلحة عائدة إلى ذات المريد أو إلى إحدى قواه، ولا يعقل تعلّقها بما لا تعود مصلحته إليه، بداهة أنّ الشوق النفساني إلى شيء بنفسه لا يعقل إلّا عن فائدة عائدة إلى الفاعل، وذلك غير متحقق في الأحكام الشرعية، فانّ مصالح متعلقاتها تعود إلى المكلفين دون الشارع. نظير أوامر الطبيب حيث إنّ مصالح متعلقاتها تعود إلى المرضى دونه.

ومن الطبيعي أنّ اختلاف أوامره إلزاماً وندباً لا ينشأ عن اختلاف إرادته شدّةً وضعفاً، لما عرفت من عدم تعلّقها بما يعود نفعه إلى غيره دونه، إلّا أن يكون ملائماً لإحدى قواه، فعندئذ يكون منشأً لحدوث الشوق في نفسه، ولكنّه خلاف الفرض.

وأضف إلى ذلك: أنّ الارادة بمعنى الشوق النفساني لا تعقل في ذاته (سبحانه وتعالى) والارادة بمعنى المشيئة لا تعقل أن تتعلق بفعل الغير وإن افترض أنّ نفعه يعود إليه.

وبكلمة أُخرى: أنّ ملاك شدّة الارادة وضعفها تزايد المصلحة في الفعل وعدم تزايدها، وحيث إنّ تلك المصلحة بشتّى مراتبها من القويّة والضعيفة تعود إلى العباد دون المولى لاستغنائه عنها تمام الاستغناء، فلا يعقل أن تكون منشأً لحدوث الارادة في نفس المولى فضلاً عن أن يكون اختلافها منشأً لاختلافها شدّةً وضعفاً.

على أنّ اختلاف تلك المصلحة العائدة إلى العباد لا يعقل أن يكون سبباً لاختلاف إرادة المولى كذلك، نظير إرادة الطبيب حيث إنّها لا تعقل أن تختلف

شدّةً وضعفاً باختلاف المصلحة التي تعود إلى المريض فتأمل. وعلى هذا الضوء فلا يكون إطلاق الصيغة بمعونة مقدّمات الحكمة قرينة على إرادة الوجوب.

وأمّا الدعوى الثانية: فحيث إنّ مصالح متعلقات الأوامر العرفية تعود إلى المولى دون العبيد، فبطبيعة الحال تكون سبباً لحدوث الارادة في نفسه، وبما أنّ تلك المصالح تختلف شدّةً وضعفاً، فلا محالة تكون منشأً لاختلاف إرادته كذلك.

فالنتيجة: أنّ ما أفاده هذا القائل لو تمّ فانّما يتم في الأوامر العرفية دون الأوامر الشرعية.

الثاني: لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ مردّ اختلاف الوجوب والندب إلى اختلاف الارادة شدّة وضعفاً، إلّا أنّ دعوى كون الارادة الشديدة لا تزيد على الارادة بشيء، فهي إرادة صرفة، دون الارادة الضعيفة فانّها لمكان ضعفها زائدة على الارادة وهي صفة ضعفها، فانّها حدّ عدمي، خاطئة جداً، وذلك لأنّ الارادة بشتّى ألوانها وأشكالها محدودة بحد، من دون فرق في ذلك بين الارادة الشديدة والضعيفة، كيف فانّهما مرتبتان متضادتان من الارادة، وعليه فبطبيعة الحال يكون لكل منهما حد خاص.

وإن شئت فقل: إنّ الارادة التي هي واقع الوجوب، روحه من الأُمور الممكنة، ومن البديهي أنّ كل ممكن محدود بحد خاص، غاية الأمر يزيد الوجوب على الندب بشدّة الارادة.

وعلى هذا الضوء فكما لا يمكن التمسك باطلاق الصيغة لاثبات الندب، فكذلك لا يمكن التمسك باطلاقها لاثبات الوجوب، بل لا بدّ من التوقف، لفرض احتياج كل منهما إلى بيان زائد.

الثالث: لو تنزّلنا عن ذلك أيضاً وسلّمنا أنّ الارادة الشديدة غير محدودة بحد بخلاف الارادة الضعيفة، إلّا أنّه مع ذلك لا يمكن التمسك باطلاق الصيغة

والحمل على الوجوب، والسبب في ذلك: أنّ بساطة الارادة الشديدة وتركب الارادة الضعيفة إنّما هما بالنظر الدقي العقلي، وليستا من المتفاهم العرفي، ومن الطبيعي أنّ الاطلاق إنّما يعيّن ما هو المتفاهم عرفاً دون غيره، وحيث إنّ بساطة تلك المرتبة وعدم وجود حد لها، وتركب هذه المرتبة ووجود حد لها، أمران خارجان عن الفهم العرفي، فلا يمكن حمل الاطلاق على بيان المرتبة الأُولى دون الثانية. ونظير ذلك ما إذا أطلق المتكلم كلمة الوجود ولم يبيّن ما يدل على إرادة سائر الموجودات، فهل يمكن حمل إطلاق كلامه على إرادة واجب الوجود، نظراً إلى عدم تحديده بحد، وتحديد غيره من الموجودات به؟ كلّا، والسرّ فيه ما عرفت من أنّ المعنى المذكور خارج عن المتفاهم العرفي.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ تفسير صيغة الأمر مرّةً بالطلب ومرّةً أُخرى بالبعث والتحريك ومرّةً ثالثةً بالارادة، لا يرجع بالتحليل العلمي إلى معنىً محصّل، ضرورة أنّ هذه مجرد ألفاظ لا تتعدى عن مرحلة التعبير واللفظ، وليس لها واقع موضوعي أصلاً، والسبب في ذلك: ما حققناه في بحث الانشاء من أنّه عبارة عن اعتبار الأمر النفساني وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكله، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّا قد ذكرنا في بحث الوضع[1] أنّ حقيقته عبارة عن تعهد الواضع والتزامه النفساني بأنّه متى ما أراد معنىً خاصاً يبرزه بلفظ مخصوص.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي ضرورة وضع صيغة الأمر أو ما شاكلها للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، لا للطلب

---

(١) في ص ٤٨.

والتصدي، ولا للبعث والتحريك، ولا للارادة.

نعم، إنّ صيغة الأمر مصداق للبعث والتحريك، لا أنّهما معناها، كما أنّها مصداق للطلب والتصدي، وأمّا الارادة فلا يعقل أن تكون معناها، وذلك لاستحالة تعلّق الارادة بمعنى الاختيار وإعمال القدرة بفعل الغير، وكذا الارادة بمعنى الشوق النفساني المحرّك للانسان نحو المراد فيما لا تعود مصلحته إليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّا قد ذكرنا في محلّه[1] أنّه لا معنى للارادة التشريعية في مقابل الارادة التكوينية، ولا نعقل لها معنىً محصّلاً ما عدا الأمر الصادر من المولى.

فالنتيجة على ضوئهما: هي أنّه لا معنى لتفسير الأمر بالارادة، ومن جميع ذلك يظهر أنّ تفسير النهي بالكراهة أيضاً خاطئ.

وبكلمة أُخرى: أنّنا إذا حلّلنا الأمر المتعلق بشيء تحليلاً موضوعياً، فلا نعقل فيه ما عدا شيئين:

الأوّل: اعتبار الشارع ذلك الشيء في ذمّة المكلف من جهة اشتماله على مصلحة ملزمة أو غيرها.

الثاني: إبراز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج بمبرز كصيغة الأمر أو ما شاكلها، فالصيغة أو ما شاكلها وضعت للدلالة على إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني لا للبعث والتحريك، ولا للطلب.

نعم، قد عرفت أنّ الصيغة مصداق للبعث والطلب ونحو تصدٍ إلى الفعل، حيث إنّ البعث والطلب قد يكونان خارجيين، وقد يكونان اعتباريين، فصيغة

---

(١) سيأتي في ص ٥٤١.

الأمر أو ما شابهها مصداق للبعث والطلب الاعتباري لا الخارجي، ضرورة أنّها تصدٍّ في اعتبار الشارع إلى إيجاد المادة في الخارج وبعث نحوه، لا تكويناً وخارجاً، كما هو ظاهر.

ونتيجة ما ذكرناه: أمران: الأوّل أنّ صيغة الأمر أو ما شاكلها موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني، وهو اعتبار الشارع الفعل على ذمّة المكلف، ولا تدل على أمر آخر ما عدا ذلك. الثاني أنّها مصداق للطلب والبعث لا أنّها معناها.

ومن ذلك يظهر: أنّ الصيغة كما لا تدل على الطلب والبعث، كذلك لا تدل على الحتم والوجوب. نعم، يحكم العقل بالوجوب بمقتضى قانون العبودية والمولوية فيما إذا لم ينصب قرينةً على الترخيص. أو فقل: إنّ الصيغة كما عرفت موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري في الخارج، ولا تدل على ما عدا ذلك، إلّا أنّ العقل يحكم بأنّ وظيفة العبودية والمولوية تقتضي لزوم المبادرة والقيام على العبد نحو امتثال ما أمره به المولى واعتبره على ذمّته، وعدم الأمن من العقوبة لدى المخالفة إلّا إذا أقام المولى قرينةً على الترخيص وجواز الترك، وعندئذ لا مانع من تركه، حيث إنّه مع وجود هذه القرينة مأمون من العقاب، وينتزع العقل من ذلك الندب، كما ينتزع في الصورة الأُولى الوجوب.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ الحاكم بالوجوب إنّما هو العقل دون الصيغة، لا وضعاً ولا اطلاقاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّه لا فرق بينه وبين الندب في مقام الاثبات إلّا في الترخيص في الترك وعدمه. نعم، فرق بينهما في مقام الثبوت والواقع على أساس نظريّة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

ومن ناحية ثالثة: أنّه لا بأس بتفسير الأمر بالوجوب بمعنى الثبوت باعتبار

دلالته على ثبوت الفعل على ذمّة المكلف، بل هو معناه لغةً وعرفاً، غاية الأمر الثبوت مرّةً تكويني خارجي، ومرّةً أُخرى ثبوت تشريعي، فصيغة الأمر أو ما شاكلها موضوعة للدلالة على الثبوت التشريعي وإبرازه.

الجهة الثالثة: وهي الجمل الفعلية التي استعملت في مقام الانشاء دون الاخبار ككلمة «أعاد» و«يعيد» أو ما شاكلها، فهل لها دلالة على الوجوب أم لا؟

وليعلم أنّ استعمال الجمل المضارعية في مقام الانشاء كثير في الروايات، وأمّا استعمال الجمل الماضوية في مقام الانشاء فلم نجد إلّا فيما إذا وقعت جزاءً لشرط كقوله (عليه السلام): من تكلم في صلاته أعاد[١]، ونحوه.

وكيف كان، فإذا استعملت الجمل الفعلية في مقام الانشاء فهل تدل على الوجوب أم لا؟ وجهان:

ذهب المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) إلى الأوّل، وقد أفاد في وجه ذلك ما إليك لفظه: الظاهر الأوّل ـ الوجوب ـ بل تكون أظهر من الصيغة. ولكنّه لا يخفى أنّه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام ـ أي الطلب ـ مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلّا أنّه ليس بداعي الاعلام بل بداعي البعث بنحو آكد، حيث إنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصيغة كما هو الحال في الصيغ الانشائية على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الايقاعية، لكن بداوعٍ أُخر، كما مرّ.

لا يقال: كيف ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في

---

(١) الوسائل ٧: ٢٨١ / أبواب قواطع الصلاة ب ٢٥ ح ٢ (نقل بالمضمون).

الخارج، تعالى الله وأولياؤه عن ذلك علواً كبيراً.

فانّه يقال: إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الاخبار والاعلام لا لداعي البعث، كيف وإلّا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذباً إذا قيل كنايةً عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فانّه مقال بمقتضى الحال.

هذا، مع أنّه إذا أتى بها في مقام البيان فمقدّمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب، فان تلك النكتة إن لم تكن موجبةً لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبةً لتعيّنه من بين محتملات ما هو بصدده، فانّ شدّة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصّة على غيره فافهم(١).

نلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ دلالة الجمل الفعلية التي تستعمل في مقام الانشاء على الوجوب أقوى وآكد من دلالة الصيغة عليه، نظراً إلى أنّها تدل على وقوع المطلوب في الخارج في مقام الطلب، ومن الطبيعي أنّ مردّ ذلك إلى اظهار الآمر بأنّه لا يرضى بتركه وعدم وقوعه أبداً، وبطبيعة الحال أنّ هذه النكتة تناسب مع إطار الوجوب والحتم وهي تؤكّده، وحيث إنّ تلك النكتة منتفية في الصيغة فلأجل ذلك تكون دلالتها على الوجوب أقوى من دلالتها عليه.

وإن شئت قلت: إنّ الجمل الفعلية في هذا المقام قد استعملت في معناها، لا أنّها لم تستعمل فيه، ولكن الداعي على هذا الاستعمال لم يكن هو الاخبار

---

(١) كفاية الأُصول: ٧١.

والاعلام، بل هو البعث والطلب. نظير سائر الصيغ الانشائية حيث قد يكون الداعي على استعمالها في معانيها الايقاعية أمراً آخر.

الثانية: أنّها لا تتصف بالكذب عند عدم وقوع المطلوب في الخارج، وذلك لأنّ اتصافها به إنّما يلزم فيما إذا كان استعمالها في معناها بداعي الاخبار والحكاية، وأمّا إذا كان بداعي الانشاء والطلب فلا يعقل اتصافها به، ضرورة أنّه لا واقع للانشاء كي يعقل اتصافها به.

الثالثة: أنّ الجملة الفعلية لو لم تكن ظاهرةً في الوجوب فلاإشكال في تعيّنه من بين سائر المحتملات بواسطة مقدّمات الحكمة، والسبب في ذلك: هو أنّ النكتة المتقدمة حيث كانت شديدة المناسبة مع الوجوب فهي قرينة على إرادته وتعيينه عند عدم قيام البيان على خلافه، وهذا بخلاف غير الوجوب، فانّ إرادته من الاطلاق تحتاج إلى مؤونة زائدة.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فهي خاطئة على ضوء كلتا النظريتين في باب الانشاء يعني نظريّتنا ونظريّة المشهور.

أمّا على ضوء نظريّتنا فواضح، والسبب في ذلك ما حققناه في بابه[1] من أنّ حقيقة الانشاء وواقعه الموضوعي بحسب التحليل العلمي عبارة عن اعتبار الشارع الفعل على ذمّة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك، فالجملة الانشائية موضوعة للدلالة على ذلك فحسب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّا قد حققنا هناك أنّ الجملة الخبرية موضوعة للدلالة

---

(١) في ص ٩٨.

على قصد الحكاية والاخبار عن الواقع نفياً أو إثباتاً.

ومن ناحية ثالثة: أنّ المستعمل فيه والموضوع له في الجمل المزبورة إذا استعملت في مقام الانشاء يباين المستعمل فيه والموضوع له في تلك الجمل إذا استعملت في مقام الاخبار، فانّ المستعمل فيه على الأوّل هو إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، وعلى الثاني قصد الحكاية والاخبار عن الواقع.

فالنتيجة على ضوئها هي عدم الفرق في الدلالة على الوجوب بين تلك الجمل وبين صيغة الأمر، لفرض أنّ كلتيهما قد استعملتا في معنى واحد وهو إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: انتفاء النكتة المتقدمة، فانّها تقوم على أساس استعمال الجمل الفعلية في معناها الخبري ولكن بداعي الطلب والبعث.

وقد تحصّل من ذلك: أنّه لا فرق بين الجمل الفعلية التي تستعمل في مقام الانشاء وبين صيغة الأمر أصلاً، فكما أنّ الصيغة لا تدل على الوجوب ولا على الطلب ولا على البعث والتحريك ولا على الارادة، وإنّما هي تدل على إبراز اعتبار شيء على ذمّة المكلّف، فكذلك الجمل الفعلية، وكما أنّ الوجوب مستفاد من الصيغة بحكم العقل بمقتضى قانون العبودية والرقية، كذلك الحال في الجمل الفعلية حرفاً بحرف.

فما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ دلالتها على الوجوب آكد من دلالة الصيغة عليه لا واقع موضوعي له.

وأمّا على نظريّة المشهور، فالأمر أيضاً كذلك، والوجه فيه واضح، وهو أنّ ما تستعمل فيه تلك الجمل في مقام الانشاء غير ما تستعمل فيه في مقام الاخبار، فلا يكون المستعمل فيه في كلا الموردين واحداً، ضرورة أنّها على الأوّل قد استعملت في الطلب وتدل عليه، وعلى الثاني في ثبوت النسبة في الواقع أو

نفيها، ومن الطبيعي أنّنا لا نعني بالمستعمل فيه والمدلول إلّا ما يفهم من اللفظ عرفاً ويدل عليه في مقام الاثبات.

وعلى الجملة: فلا ينبغي الشك في أنّ المتفاهم العرفي من الجملة الفعلية التي تستعمل في مقام الانشاء غير ما هو المتفاهم العرفي منها إذا استعملت في مقام الاخبار، مثلاً المستفاد عرفاً من مثل قوله (عليه السلام) يعيد الصلاة، أو يتوضأ، أو يغتسل للجمعة والجنابة أو ما شاكل ذلك، على الأوّل ليس إلّا الطلب والوجوب، كما أنّ المستفاد منها على الثاني ليس إلّا ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها. فإذن كيف يمكن القول بأنّها تستعمل في كلا المقامين في معنى واحد، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ هذه الجمل على ضوء هذه النظريّة لا تدل على الوجوب أصلاً فضلاً عن كون دلالتها عليه آكد من دلالة الصيغة.

والسبب في ذلك: هو أنّها حيث لم تستعمل في معناها الحقيقي بداعي الحكاية عن ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها، فقد أصبحت جميع الدواعي محتملة في نفسها، فكما يحتمل استعمالها في الوجوب والحتم والطلب والبعث، فكذلك يحتمل استعمالها في التهديد أو السخرية أو ما شاكل ذلك. ومن الطبيعي أنّ إرادة كل ذلك تفتقر إلى قرينة معيّنة، ومع انتفائها يتعيّن التوقف والحكم باجمالها. ومن هنا أنكر جماعة منهم صاحب المستند (قدس سره)[1] في عدّة مواضع من كلامه دلالة الجملة الخبرية على الوجوب.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّ نظريّة المشهور تشترك مع نظريّتنا في نقطة وتفترق في نقطة واحدة.

---

(١) مستند الشيعة ١: ٧٤.

أمّا نقطة الاشتراك، وهي أنّ هذه الجمل على أساس كلتا النظريتين تستعمل في مقام الانشاء في معنى هو غير المعنى الذي تستعمل فيه في مقام الاخبار، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

وأمّا نقطة الافتراق، وهي أنّ تلك الجمل تدل على الوجوب بحكم العقل على أساس نظريتنا ولا تدل عليه على أساس نظريّة المشهور.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) من النكتة فهو إنّما يتم على أساس أن تكون الجملة مستعملة في معناها لكن بداعي الطلب والبعث، لا بداعي الاخبار والحكاية، وحيث قد عرفت أنّها لم تستعمل فيه بل استعملت في معنى آخر وهو الوجوب أو البعث والطلب، فلا موضوع لها عندئذ أصلاً.

هذا، مضافاً إلى أنّه لا يتم على ضوء الأساس المذكور أيضاً، وذلك لأنّ النكتة المذكورة لو كانت مقتضية لحمل الجمل الخبرية على إرادة الوجوب وتعيينه، لكانت مقتضية لحمل الجمل الخبرية الاسمية كزيد قائم، والجمل الماضوية في غير الجملة الشرطية على الوجوب أيضاً إذا كانتا مستعملتين في مقام الانشاء، مع أنّ استعمالها في ذلك المقام لعلّه من الأغلاط الفاحشة، ولذا لم نجد أحداً ادّعى ذلك لا في اللغة العربية، ولا في غيرها.

وبكلمة أُخرى: أنّ المصحّح لاستعمال الجمل الخبرية الفعلية في معناها بداعي الطلب والبعث إن كان تلك النكتة، فالمفروض أنّها مشتركة بين كافّة الجمل الخبرية من الاسمية والفعلية، فلا خصوصية من هذه الناحية للجمل الفعلية، فإذن ما هو النكتة لعدم جواز استعمالها في مقام الانشاء دونها.

وإن كان من جهة أنّ هذا الاستعمال استعمال في معناها الموضوع له والمستعمل فيه، غاية الأمر الداعي له قد يكون الاعلام والاخبار، وقد يكون الطلب

والبعث، فلا تحتاج صحّة مثل هذا الاستعمال إلى مصحح خارجي، فإن كانت النكتة هذا لجرى ذلك في بقية الجملات الخبرية أيضاً حرفاً بحرف مع أنّك قد عرفت عدم صحّة استعمالها في مقام الطلب والانشاء.

ومن ذلك يعلم أنّ المصحح للاستعمال المزبور خصوصية أُخرى غير تلك النكتة، وهي موجودة في خصوص الجمل الفعلية من المضارع والماضي إذا وقع جزاء في الجملة الشرطية، ولم تكن موجودة في غيرها، ولذا صحّ استعمالها في مقام الطلب دون غيرها حتّى مجازاً فضلاً عن أن يكون الاستعمال حقيقياً.

فالنتيجة عدّة أُمور:

الأوّل: أنّ النكتة المذكورة لم تكن مصححة لاستعمال الجمل الفعلية في مقام الانشاء والطلب.

الثاني: أنّها في مقام الطلب والبعث لم تستعمل في معناها الموضوع له على رغم اختلاف الداعي كما عرفت.

الثالث: أنّ المصحح له خصوصية أُخرى ونكتة ثانية، دون ما ذكره من النكتة.

وأمّا النقطة الثانية: فهي في غاية الصحّة والمتانة، ضرورة أنّ الجملة الفعلية إذا استعملت في مقام الانشاء لم يعقل اتصافها بالكذب من دون فرق في ذلك بين نظريتنا ونظريته (قدس سره).

وأمّا النقطة الثالثة: فقد تبيّن خطؤها في ضمن البحوث السالفة بوضوح فلا حاجة إلى الاعادة.

ثمّ إنّ الثمرة تظهر بين النظريتين في مثل قوله (عليه السلام): اغتسل للجمعة والجنابة، مع العلم بعدم وجوب غسل الجمعة، وذلك أمّا بناءً على نظريتنا من

أنّ الدال على الوجوب العقل دون الصيغة فالأمر ظاهر، فانّ الصيغة إنّما تدل على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، ولا تدل على ما عدا ذلك، وهو معنى حقيقي لها، غاية الأمر حيث قام دليل من الخارج على جواز ترك غسل الجمعة والترخيص فيه، فالعقل لا يلزم العبد باتيانه وامتثاله خاصّة، ولكنّه يلزمه بالاضافة إلى امتثال غسل الجنابة بمقتضى قانون العبودية والمولوية حيث لم تقم قرينة على جواز تركه، ومن الطبيعي أنّ كلّ ما لم تقم قرينة على جواز تركه فالعقل يستقل بلزوم إتيانه قضاءً لرسم العبودية، وأداءً لحقّ المولوية.

وأمّا بناءً على نظريّة المشهور فالصيغة في أمثال المقام لم تستعمل في معناها الحقيقي وهو الوجوب يقيناً، لفرض أنّ غسل الجمعة غير واجب، وعليه فلا مناص من الالتزام بأن يكون المستعمل فيه مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والندب، فتحتاج إرادة كل منهما إلى قرينة معيّنة، ومع عدمها لا بدّ من التوقف.

وعلى الجملة: فالصيغة أو ما شاكلها في أمثال المقام استعملت في معناها الحقيقي على ضوء نظريتنا من دون حاجة إلى عناية زائدة، ولم تستعمل فيه على ضوء نظريّة المشهور.

[الواجب التعبّدي والتوصّلي]

الجهة الرابعة: يقع الكلام في الواجب التوصلي والتعبدي، وقبل بيانهما نقدّم مقدّمةً، وهي أنّ الواجب التوصلي يطلق على معنيين:

الأوّل: ما لا يعتبر فيه قصد القربة، وذلك كغسل الميت وكفنه ودفنه وما شاكل ذلك، حيث إنّها واجبات في الشريعة الاسلامية ولا يعتبر في صحّتها قصد القربة والاتيان بها مضافاً إلى الله (سبحانه وتعالى) فلو أتى بها بدون ذلك

سقطت عن ذمّته.

نعم، استحقاق الثواب عليها يرتكز على الاتيان بها بقصد القربة وبدونه لايستحق وإن حصل الإجزاء. ولا ينافي ذلك اعتبار أُمور أُخر في صحّتها، مثلاً يعتبر في صحّة غسله أن يكون الغاسل بالغاً، وأن يكون مماثلاً ولو كان غيره بطل إلّا في موارد خاصّة، وأن يكون الماء مباحاً، وأن تكون الأغسال الثلاثة مترتبة وغير ذلك.

وفي مقابله ما يعتبر فيه قصد القربة وهو المعبّر عنه بالواجب التعبدي، فلو أتى به بدون ذلك لم يسقط عنه وكان كمن لم يأت به أصلاً.

الثاني: ما لا تعتبر فيه المباشرة من المكلف بل يسقط عن ذمّته بفعل الغير، سواء أكان بالتبرع أم بالاستنابة، بل ربّما لايعتبر في سقوطه الالتفات والاختيار، بل ولا إتيانه في ضمن فرد سائغ، فلو تحقق من دون التفات وبغير اختيار، أو في ضمن فرد محرّم كفى.

وإن شئت قلت: إنّ الواجب التوصلي مرّةً يطلق ويراد به ما لا تعتبر فيه المباشرة من المكلف. ومرّةً أُخرى يطلق ويراد به ما لا يعتبر فيه الالتفات والاختيار. ومرّةً ثالثة يطلق ويراد به ما لا يعتبر فيه أن يكون في ضمن فرد سائغ.

ويقابل القسم الأوّل ما تعتبر فيه المباشرة. والقسم الثاني ما يعتبر فيه الالتفات والاختيار. والقسم الثالث ما يعتبر فيه أن يكون في ضمن فرد سائغ فلو أتى به في ضمن فرد محرّم لم يسقط.

ثمّ إنّ القسم الأوّل من الواجب التوصلي بالمعنى الثاني قد يجتمع مع الواجب التعبدي بالمعنى الأوّل ـ وهو ما يعتبر فيه قصد القربة ـ في عدّة موارد:

منها: الزكاة فانّها رغم كونها واجبةً تعبّديةً يعتبر فيها قصد القربة والامتثال،

تسقط عن ذمّة المكلف بفعل الغير سواء أكان بالاستنابة أم كان بالتبرع إذا كان مع الاذن، وأمّا لو كان بدونه فالسقوط لايخلو عن إشكال، وإن نسب إلى جماعة.

ومنها: الصلوات الواجبة على وليّ الميت، فانّها تسقط عن ذمّته باتيان غيره، كان بالاستنابة أم كان بالتبرّع رغم كونها واجبات تعبّدية.

ومنها: صلاة الميت فانّها تسقط عن ذمّة المكلف بفعل الصبي المميّز نائباً كان أم متبرعاً، كما ذهب إليه جماعة منهم السيِّد (قدس سره) في العروة[1] وقرّره على ذلك أصحاب الحواشي.

ومنها: الحج فانّه واجب على المستطيع ولم يسقط بعجزه عن القيام بأعماله إمّا من ناحية ابتلائه بمرض لايُرجى زواله، وإمّا من ناحية كهولته وشيخوخته، ولكن مع ذلك يسقط عنه بقيام غيره به رغم كونه واجباً تعبدياً. ومنها غير ذلك.

فالنتيجة: هي أنّه لا ملازمة بين كون الواجب تعبدياً وعدم سقوطه بفعل الغير، فان هذه الواجبات بأجمعها واجبات تعبدية فمع ذلك تسقط بفعل الغير.

ومن هنا يظهر أنّ النسبة بين هذا القسم من الواجب التوصلي وبين الواجب التعبدي بالمعنى الأوّل عموم وخصوص من وجه، حيث ينفرد الأوّل عن الثاني بمثل تطهير الثياب من الخبث وما شاكله، فانّه يسقط عن المكلف بقيام غيره به، ولا يعتبر فيه قصد القربة. وينفرد الثاني عن الأوّل بمثل الصلوات اليومية وصيام شهر رمضان وما شاكلها، فانّها واجبات تعبدية لا تسقط عن المكلف بقيام غيره بها. ويلتقيان في الموارد المتقدمة.

كما أنّ النسبة بينه وبين الواجب التوصلي بالمعنى الأوّل عموم وخصوص

---

(١) العروة الوثقىٰ ١: ٢٥٥ المسألة ٥ [٨٤٩] ولاحظ أيضاً ص٢٨٨ المسألة ٢ [٩٤٣].

من وجه، حيث يمتاز الأوّل عن الثاني بمثل وجوب ردّ السلام، فانّه واجب توصلي لا يعتبر فيه قصد القربة، ولكن يعتبر فيه قيد المباشرة من نفس المسلَّم عليه، ولا يسقط بقيام غيره به.

ومن هذا القبيل وجوب تحنيط الميت، حيث قد ذكرنا في بحث الفقه[1] أنّه لا يسقط عن البالغ بقيام الصبي المميز به.

ويمتاز الثاني عن الأوّل بالموارد المتقدمة، حيث إنّها واجبات تعبدية يعتبر فيها قصد القربة، ومع ذلك تسقط بفعل الغير، ويلتقيان في موارد كثيرة كوجوب إزالة النجاسة وما شاكلها، فانّها واجبة توصلية بالمعنى الأوّل والثاني فلا يعتبر فيها قصد القربة، وتسقط بقيام الغير بها كالصبي ونحوه، كما تسقط فيما إذا تحققت بغير التفات واختيار، بل ولو في ضمن فرد محرّم.

وأمّا النسبة بين الواجب التعبدي بالمعنى الأوّل والواجب التعبدي بالمعنى الثاني أيضاً عموم من وجه، حيث يفترق الأوّل عن الثاني بالواجبات التعبدية التي لا يعتبر فيها قيد المباشرة من نفس المكلف كالأمثلة التي تقدّمت، فانّها واجبات تعبدية بالمعنى الأوّل دون المعنى الثاني. ويفترق الثاني عن الأوّل بمثل وجوب ردّ السلام ونحوه، فانّه واجب تعبدي بالمعنى الثاني حيث يعتبر فيه قيد المباشرة دون المعنى الأوّل حيث لا يعتبر فيه قصد القربة، ويلتقيان في كثير من الموارد كالصلوات اليومية ونحوها.

وبعد ذلك نقول: لا كلام ولا إشكال فيما إذا علم كون الواجب توصلياً أو تعبّدياً بالمعنى الأوّل أو الثاني، وإنّما الكلام والاشكال فيما إذا شكّ في كون الواجب توصلياً أو تعبدياً. والكلام فيه تارة يقع في الشك في التوصلي والتعبدي بالمعنى

---

(١) شرح العروة الوثقى ٩: ١٦٥ المسألة [٩٢٤].

الثاني. وتارةً أُخرى يقع في الشك فيه بالمعنى الأوّل. فهنا مقامان:

أمّا الكلام في المقام الأوّل فيقع في مسائل ثلاث:

الأُولى: ما إذا ورد خطاب من المولى متوجهاً إلى شخص أو جماعة وشككنا في سقوطه بفعل الغير، فقد نسب إلى المشهور أنّ مقتضى الاطلاق سقوطه وكونه واجباً توصلياً، من دون فرق في ذلك بين كون فعل الغير بالتسبيب أو بالتبرع، أو بغير ذلك. وقد أطال شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] الكلام في بيانهما، ولكنّا لا نحتاج إلى نقله، بل هو لا يخلو عن تطويل زائد وبلا أثر حيث نبيّن الآن إن شاء الله تعالى أنّ مقتضى الاطلاق ـ لو كان ـ هو عكس ما نسب إلى المشهور، وأنّه لا يسقط بفعل غيره، بلا فرق بين كونه بالتسبيب أو بالتبرع، والسبب في ذلك: أنّ التكليف هنا بحسب مقام الثبوت يتصوّر على أحد أشكال:

الأوّل: أن يكون متعلقه الجامع بين فعل المكلف نفسه وفعل غيره، فيكون مردّه إلى كون الواجب أحد فعلين على سبيل التخيير.

وفيه: أنّ هذا الوجه غير معقول، وذلك لأنّ فعل الغير خارج عن اختيار المكلف وإرادته، فلا يعقل تعلّق التكليف بالجامع بينه وبين فعل نفسه.

وبكلمة أُخرى: أنّ الاطلاق بهذا الشكل في مقام الثبوت والواقع غير معقول، لفرض أنّه يبتني على أساس إمكان تعلّق التكليف بفعل الغير وهو مستحيل، فإذن بطبيعة الحال يختص التكليف بفعل المكلف نفسه فلا يعقل إطلاقه.

أو فقل: إنّ الاهمال في الواقع غير معقول، فيدور الأمر بين الاطلاق وهو تعلّق التكليف بالجامع، والتقييد وهو تعلّق التكليف بحصّة خاصّة، وحيث إنّ

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٤٧ وما بعدها، فوائد الأُصول ١: ١٣٩ ـ ١٤٣.

الأوّل لا يعقل تعين الثاني.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا إمكانه بحسب مقام الثبوت، إلّا أنّ الاطلاق في مقام الاثبات لا يعيّنه، وذلك لأنّ أمر التكليف عندئذ يدور بين التعيين والتخيير، ومن الواضح أنّ مقتضى الاطلاق هو التعيين، لأنّ التخيير في المقام الراجع إلى جعل فعل الغير عدلاً لفعل المكلف نفسه يحتاج إلى عناية زائدة وقرينة خارجة فلا يمكن إرادته من الاطلاق.

الثاني: أن يكون متعلقه الجامع بين فعل المكلف نفسه وبين استنابته لغيره، ونتيجة ذلك هي التخيير بين قيام نفس المكلف به وبين الاستنابة لآخر. وهو في نفسه وإن كان أمراً معقولاً ولا بأس بالاطلاق من هذه الناحية وشموله لصورة الاستنابة، إلّا أنّه خاطئ من جهتين أُخريين:

الأُولى: أنّ لازم ذلك الاطلاق كون الاستنابة في نفسها مسقطة للتكليف، وهو خلاف المفروض، بداهة أنّ المسقط له إنّما هو الاتيان الخارجي فلا يعقل أن تكون الاستنابة مسقطةً وإلّا لكفى مجرد إجازة الغير في ذلك وهو كما ترى، وعليه فلا يمكن كونها عدلاً وطرفاً للتكليف حتّى يعقل تعلّقه بالجامع بينها وبين غيرها.

الثانية: لو تنزّلنا عن ذلك وأغمضنا النظر عن هذا، إلّا أنّ الأمر هنا يدور بين التعيين والتخيير، وقد عرفت أنّ قضيّة الاطلاق في مقام الاثبات إذا كان المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينةً هي التعيين دون التخيير، حيث إنّ بيانه يحتاج إلى مؤونة زائدة كالعطف بكلمة (أو) والاطلاق غير وافٍ له، ونتيجة ذلك عدم سقوطه عن ذمّة المكلف بقيام غيره به.

الثالث: أن يقال إنّ أمر التكليف في المقام يدور بين كونه مشروطاً بعدم قيام غير المكلف به وبين كونه مطلقاً، أي سواء قام غيره به أم لم يقم فهو

لا يسقط عنه.

ويمتاز هذا الوجه عن الوجهين الأوّلين بنقطة واحدة، وهي أنّ في الوجهين الأوّلين يدور أمر الواجب بين كونه تعيينياً أو تخييرياً، ولا صلة لهما بالوجوب. وفي هذا الوجه يدور أمر الوجوب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً ولا صلة له بالواجب.

ثمّ إنّ هذا الوجه وإن كان بحسب الواقع أمراً معقولاً ومحتملاً ولا محذور فيه أصلاً، إلّا أنّ الاطلاق في مقام الاثبات يقتضي عدم الاشتراط وأنّه لا يسقط عن ذمّة المكلف بقيام غيره به، ومن الطبيعي أنّ الاطلاق في هذا المقام يكشف عن الاطلاق في ذاك المقام بقانون التبعية. ومن هنا ذكرنا في بحث الفقه في مسألة تحنيط الميت[1] أنّ مقتضى إطلاق خطابه المتوجه إلى البالغين هو عدم سقوطه بفعل غيرهم وإن كانوا مميزين. وقد تحصّل من ذلك: أنّ مقتضى إطلاق كل خطاب متوجه إلى شخص خاص أو صنف هو عدم سقوطه عنه بقيام غيره به، فالسقوط يحتاج إلى دليل.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه تظهر أنّ ما هو المعقول والمحتمل بحسب الواقع من الوجوه المذكورة هو الوجه الأخير، أعني الشك في الاطلاق والاشتراط، دون الوجه الأوّل والثاني كما عرفت. وعندئذ فلا مناص من إرجاع الشك في أمثال المسألة إلى ذلك بعد افتراض عدم معقولية الوجه الأوّل والثاني.

وعلى هذا فلو شككنا في سقوط الواجب عن وليّ الميت مثلاً بفعل غيره تبرّعاً أو استنابةً، فبطبيعة الحال يرجع الشك في هذا إلى الشك في الاطلاق والاشتراط، وسيأتي في ضمن البحوث الآتية بشكل موسّع أنّ مقتضى إطلاق

---

(١) شرح العروة ٩: ١٦٥ المسألة [٩٢٤].

الخطاب عدم الاشتراط كما أشرنا إليه آنفاً أيضاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ مقتضى الأصل اللفظي في المسألة عدم التوصلية، هذا إذا كان في البين إطلاق.

وأمّا إذا لم يكن فالأصل العملي يقتضي الاشتغال، وذلك لأنّ المقام على ما عرفت داخل في كبرى مسألة دوران الأمر بين الاطلاق والاشتراط، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد ذكرنا في محلّه[1] أنّ فعلية التكليف إنّما هي بفعلية شرائطه، فما لم يحرز المكلف فعلية تلك الشرائط لم يحرز كون التكليف فعلياً عليه.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ الشك في إطلاق التكليف واشتراطه قد يكون مع عدم إحراز فعلية التكليف، وذلك كما إذا لم يكن ما يحتمل شرطيته متحققاً من الأوّل، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال يرجع الشك فيه إلى الشك في أصل توجه التكليف، كما إذا احتمل اختصاص وجوب إزالة النجاسة عن المسجد مثلاً بالرجل دون المرأة أو بالحرّ دون العبد، فلا محالة يتردد العبد ويشك في أصل توجه التكليف إليه، وكذلك المرأة وهو مورد لأصالة البراءة.

وقد يكون مع إحراز فعلية التكليف، وذلك كما إذا كان ما يحتمل شرطيته متحققاً من الابتداء ثمّ ارتفع وزال، ولأجله شكّ المكلف في بقاء التكليف الفعلي وارتفاعه، ومن الواضح أنّه مورد لقاعدة الاشتغال دون البراءة، ولا يختص هذا بموردٍ دون مورد آخر، بل يعمّ كافّة الموارد التي شكّ فيها ببقاء التكليف بعد اليقين بثبوته واشتغال ذمّة المكلف به.

ومقامنا من هذا القبيل، فانّ الولي مثلاً يعلم باشتغال ذمّته بتكليف الميت

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ١٣٤.

ابتداءً، ولكنّه شاك في سقوطه عن ذمّته بفعل غيره، وقد عرفت أنّ المرجع في ذلك هو الاشتغال وعدم السقوط.

وبكلمة أُخرى: أنّ التكليف إذا توجّه إلى شخص وصار فعلياً في حقّه، فسقوطه عنه يحتاج إلى العلم بما يكون مسقطاً له، فكلّما شكّ في كون شيء مسقطاً له، سواء أكان ذلك فعل الغير أو شيئاً آخر، فمقتضى القاعدة عدم السقوط وبقاؤه في ذمّته.

ومن هذا القبيل ما إذا سلّم شخص على أحد فردّ السلام شخص ثالث، فبطبيعة الحال يشكّ المسلَّم عليه في بقاء التكليف عليه وهو وجوب ردّ السلام بعد أن علم باشتغال ذمّته به، ومنشأ هذا الشك هو الشك في اشتراط هذا التكليف بعدم قيام الغير به وعدم اشتراطه، فعلى الأوّل يسقط بفعله دون الثاني، ومن الطبيعي أنّ مردّ هذا الشك إلى الشك في السقوط وهو مورد لقاعدة الاشتغال دون البراءة، والسرّ في ذلك: ما ذكرناه في مبحث البراءة والاشتغال من أنّ أدلّة البراءة لا تشمل أمثال المقام، فتختص بما إذا كان الشك في أصل ثبوت التكليف. وأمّا إذا كان أصل ثبوته معلوماً والشك إنّما كان في سقوطه كما فيما نحن فيه فهو خارج عن موردها.

ومن هنا ذكرنا[1] أنّ المكلف لو شكّ في سقوط التكليف عن ذمّته من جهة الشك في القدرة واحتمال العجز عن القيام به بعد فرض وصوله إليه وتنجّزه، كما إذا شكّ في وجوب أداء الدين عليه بعد اشتغال ذمّته به من جهة عدم إحراز تمكنه مع فرض مطالبة الدائن، فالمرجع في مثل ذلك بطبيعة الحال هو أصالة الاشتغال ووجوب الفحص عليه عن قدرته وتمكنه، ولا يمكنه التمسك بأصالة

---

(١) في مصباح الأُصول ٢: ٤٦٥.

البراءة، هذا بناءً على نظريتنا من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

وأمّا بناءً على جريانه فيها فلا تصل النوبة إلى أصالة الاشتغال، بل المرجع هو استصحاب بقاء التكليف وعدم سقوطه في أمثال المقام، وإن كانت النتيجة تلك النتيجة فلا فرق بينهما بحسبها. نعم، بناءً على جريان الاستصحاب فعدم جريان البراءة في المقام أوضح كما لا يخفى.

الثانية: ما إذا شكّ في سقوط واجب عن ذمّة المكلف فيما لو صدر منه بغير اختيار وإرادة، فهل مقتضى الاطلاق عدم السقوط إذا كان أو لا؟ وجهان: ربّما قيل بالوجه الأوّل بدعوى أنّ الفعل عند الاطلاق ينصرف إلى حصّة خاصّة وهي الحصّة المقدورة، فالسقوط بغيرها يحتاج إلى دليل، وإلّا فالاطلاق يقتضي عدمه. ولكن هذه الدعوى خاطئة ولا واقع موضوعي لها، والسبب في ذلك: أنّ منشأ هذا الانصراف لا يخلو من أن يكون موادّ الأفعال أو هيئاتها.

أمّا الموادّ فقد ذكرنا في بحث المشتق بشكل موسّع[1] أنّها موضوعة للطبيعة المهملة العارية عن كافّة الخصوصيات، وهي مشتركة بين الحصص الاختيارية وغيرها، مثلاً مادّة ضرب وهي (ض ر ب) موضوعة لطبيعي الحدث الصادق على ما يصدر بالاختيار وبغيره من دون عناية، وهكذا. نعم، وضع بعض المواد لخصوص الحصّة الاختيارية، وذلك كالتعظيم والتجليل والسخرية والهتك وما شاكل ذلك.

وأمّا الهيئات فأيضاً كذلك، يعني أنّها موضوعة لمعنى جامع بين المواد بشتّى أشكالها وأنواعها، أي سواء أكانت تلك المواد من قبيل الصفات كمادة علم وكرم وابيضّ واسودّ واحمرّ، وما شاكل ذلك، أو من قبيل الأفعال، وهي قد

---

(١) في ص ٢٦٧.

تكون اختيارية كما في مثل قولنا: ضرب زيد، وقام عمرو وما شاكلهما. وقد تكون غير اختيارية كما في مثل قولنا: تحقق موت زيد، وأسرع النبض، وجرى الدم في العروق، ونحو ذلك. فالنتيجة: أنّه لا أساس لأخذ الاختيار في الأفعال لا مادّةً ولا هيئةً.

ولكن شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] قد ادّعى في المقام أنّ صيغة الأمر أو ما شاكلها ظاهرة في الاختيار، لا من ناحية دعوى الانصراف، فانّها ممنوعة، بل لخصوصية فيها، واستدلّ على ذلك بوجهين:

الأوّل: أنّ الغرض من الأمر الصادر من المولى إلى العبد هو بعثه وإيجاد الداعي له لتحريك عضلاته نحو إيجاد المأمور به، ومن الطبيعي أنّ هذا يستلزم كون المتعلق مقدوراً له وإلّا لكان طلبه لغواً محضاً، لعدم ترتب الغرض المذكور عليه، وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل.

وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون المطلوب في باب الأوامر حصّة خاصّة من الفعل وهي الحصّة المقدورة، وتلك الحصّة هي الواجبة على المكلف دون غيرها، ولا يسقط الواجب عنه إلّا باتيان تلك الحصّة. وعليه فإذا شككنا في سقوط واجب بمجرد تحققه في الخارج ولو بلا اختيار ولا إرادة، فمقتضى إطلاق الأمر عدم سقوطه، لأنّ إجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل. فالنتيجة: أنّا لانقول بأنّ الاختيار جزء مدلول المادة أو الهيئة، أو أنّها عند الاطلاق منصرفة إلى هذا، وذلك لأنّ هذه الدعوى ساقطة لا واقع لها أصلاً، بل نقول: إنّه كان من خصوصيات الطلب والبعث المستفاد من الصيغة أو ما شاكلها ومن شؤونه، فإذن تمتاز صيغة الأمر أو ما شابهها عن بقية الأفعال في هذه النقطة

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٥٣.

والخصوصية.

الثاني: أنّه لا يكفي في صحّة الواجب حسنه الفعلي واشتماله على مصلحة ملزمة، بل يعتبر فيها زائداً على ذلك الحسن الفاعلي، بمعنى أن يكون صدور الفعل على وجه حسن، ومن هنا التزم (قدس سره) ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة حتّى على القول بالجواز، نظراً إلى أنّ صدور الصلاة في تلك الدار ليس بوجه حسن يستحق أن يمدح عليه، وإن كانت الصلاة في نفسها حسنة. وحيث إنّ الفعل الصادر من المكلف بلا اختيار وإرادة لا يتصف بالحسن الفاعلي، فلا يعقل أن يكون من أفراد الواجب، وعليه فسقوط الواجب به يحتاج إلى دليل، وإلّا فمقتضى الأصل عدم سقوطه.

فالنتيجة على ضوء هذين الوجهين: هي أنّ مقتضى إطلاق الأمر عدم سقوط الواجب بما إذا صدر بغير إرادة واختيار، فالسقوط يحتاج إلى دليل. هذا إذا كان هنا إطلاق، وإلّا فالأصل العملي أيضاً يقتضي ذلك.

ولنأخذ بالمناقشة في هذين الوجهين:

أمّا الوجه الأوّل: فهو مورد للمؤاخذة من جهتين: الأُولى: أنّ اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنّما هو بحكم العقل لا بمقتضى الخطاب كما فصّلنا الحديث من هذه الناحية في بحث الضد[1] فلا نعيد. الثانية: أنّ اعتبار القدرة فيه سواء أكان بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب ليس إلّا من ناحية أنّ التكليف بغير المقدور لغو، ومن الطبيعي أنّ ذلك لا يقتضي إلّا استحالة تعلّق التكليف بغير المقدور خاصّة، وأمّا تعلّقه بخصوص الحصّة المقدورة فحسب فلا، ضرورة أنّ غاية ما يقتضي ذلك كون متعلقه مقدوراً، ومن المعلوم أنّ الجامع بين المقدور

---

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٣٥٦.

وغيره مقدور فلا مانع من تعلّقه به، ولا فرق في ذلك بين أن يكون اعتبار القدرة بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب، أمّا على الأوّل فواضح. وأمّا على الثاني فأيضاً كذلك، ضرورة أنّ الطلب المتعلق بشيء لا يقتضي أزيد من كون ذلك الشيء مقدوراً.

وبكلمة أُخرى: أنّ المصلحة في الواقع لا تخلو من أن تقوم بخصوص الحصّة المقدورة، أو تقوم بالجامع بينها وبين غير المقدورة. فعلى الأوّل لا معنى لاعتبار الجامع. وعلى الثاني لا مناص من اعتباره ولا يكون لغواً بعد إمكان تحقق تلك الحصّة في الخارج. فالنتيجة أنّ استحالة تعلّق الطلب بالجامع واعتباره إنّما تقوم على أساس أحد أمرين: الأوّل: أن لا يكون للجامع ملاك يدعو المولى إلى اعتباره. الثاني: أن تكون الحصّة غير المقدورة مستحيلة الوقوع في الخارج. وأمّا في غير هذين الموردين فلا مانع من اعتباره على ذمّة المكلف أصلاً.

ولا يقاس هذه المسألة بالمسألة الأُولى، حيث قلنا في تلك المسألة بعدم إمكان تعلّق التكيف بالجامع بين فعل المكلف نفسه وبين فعل غيره، والوجه في ذلك: هو أنّ اعتبار ذلك الجامع في ذمّة المكلف لا يرجع بالتحليل العلمي إلى معنىً محصّل، بداهة أنّه لا معنى لاعتبار فعل غير المكلف في ذمّته، وهذا بخلاف مسألتنا هذه فان اعتبار فعل المكلف على ذمّته الجامع بين المقدورة وغيرها بمكان من الامكان بلا لزوم أيّ محذور كما عرفت، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الاثبات، فان كان هناك إطلاق كشف ذلك عن الاطلاق في مقام الثبوت، يعني أنّ الواجب هو الجامع دون خصوص حصّة خاصّة، فعندئذ إن كان المولى في مقام البيان ولم يقم قرينة على التقييد، تعيّن التمسك بالاطلاق لاثبات صحّة الفعل لو جيء به في ضمن حصّة غير مقدورة.

فالنتيجة: أنّه لا مانع من التمسك بالاطلاق في هذه المسألة إن كان، ومقتضاه سقوط الواجب عن المكلف إذا تحقق في الخارج ولو بلا إرادة واختيار. وهذا بخلاف المسألة الأُولى، حيث إنّ الاطلاق فيها غير ممكن في مقام الثبوت فلا إطلاق في مقام الاثبات ليتمسك به، ومن ثمة قلنا بالاشتغال هناك وعدم السقوط، هذا بناءً على نظريتنا من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، فاستحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق لا استحالته، كما سيأتي بيانه في ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى[1].

وأمّا بناءً على نظريّة شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فإذا أمكن أحدهما أمكن الآخر، وإذا استحال استحال، فلا يعقل الاطلاق في المقام حتّى يمكن التمسك به، وذلك لاستحالة التقييد هنا، أي تقييد الواجب في الواقع بخصوص الحصّة غير المقدورة، فإذا استحال استحال الاطلاق.

وقد تحصّل من ذلك نقطة الامتياز بين نظريتنا ونظرية شيخنا الأُستاذ (قدس سره) في المسألة، وهي إمكان التمسك بالاطلاق على الأوّل وعدم إمكانه على الثاني، هذا إذا كان إطلاق.

وأمّا إذا لم يكن، فالأصل العملي يقتضي البراءة، وذلك لأنّ تعلق الوجوب بالجامع معلوم وإنّما الشك في تعلّقه بخصوص الحصّة المقدورة، ومن الطبيعي أنّ المرجع في ذلك هو أصالة البراءة عن وجوب خصوص تلك الحصّة، وعليه فلو تحقق الواجب في ضمن فرد غير مقدور سقط.

وأمّا الوجه الثاني: فترد عليه المناقشة من جهتين:

---

(١) في ص ٥٢٨.

الأُولى: أنّ اعتبار الحسن الفاعلي في الواجب زائداً على الحسن الفعلي والملاك القائم فيه لا دليل عليه أصلاً، والدليل إنّما قام على اعتبار الحسن الفعلي وهو المصلحة القائمة في الفعل التي تدعو المولى إلى إيجابه.

الثانية: أنّنا لو اعتبرنا الحسن الفاعلي في الواجب إضافةً إلى الحسن الفعلي لزم من ذلك محذور آخر، لا إثبات ما هو المقصود هنا، وذلك المحذور هو عدم كفاية الاتيان بالواجب عندئذ عن إرادة واختيار أيضاً في سقوطه، بل لا بدّ من الاتيان به بقصد القربة، بداهة أنّ الحسن الفاعلي لا يتحقق بدونه، ومن الطبيعي أنّ الالتزام بهذا المعنى يستلزم إنكار الواجبات التوصلية، وانحصارها بالواجبات التعبّدية، وذلك لأنّ كل واجب عندئذ يفتقر إلى الحسن الفاعلي ولا يصح بدونه، والمفروض أنّه يحتاج إلى قصد القربة، وهذا لا يتمشى مع تقسيمه (قدس سره) في بداية البحث الواجب إلى تعبدي وتوصلي.

فالنتيجة: أنّ اعتبار الحسن الفاعلي في الواجب رغم أنّه لا دليل عليه، يستلزم محذوراً لا يمكن أن يلتزم به أحد حتّى هو (قدس سره) فإذن لا مناص من الالتزام بعدم اعتباره وكفاية الحسن الفعلي. نعم، هنا شيء آخر وهو أن لا يكون مصداق الواجب قبيحاً كما إذا أتى به في ضمن فرد محرّم، وذلك لأنّ الحرام لا يعقل أن يقع مصداقاً للواجب.

وقد تحصّل من ذلك عدّة أُمور:

الأوّل: خطأ الوجوه المتقدمة التي أُقيمت لاثبات كون الواجب هو خصوص الحصّة الاختيارية.

الثاني: إمكان كون الواجب في الواقع هو الجامع بين الحصّة المقدورة وغيرها.

الثالث: أنّ المولى إذا كان في مقام البيان فلا مانع من التمسك بالاطلاق، وإن

لم يكن فالمرجع هو أصالة البراءة. وبهذين الوجهين يعني الوجه الثاني والثالث تمتاز هذه المسألة عن المسألة الأُولى.

الثالثة: ما إذا شكّ في سقوط واجب في ضمن فرد محرّم، وهذا يتصور على نحوين:

الأوّل: أن يكون المأتي به في الخارج مصداقاً للحرام حقيقةً، كغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب أو نحوه.

الثاني: أن لا يكون المأتي به مصداقاً له كذلك، بل يكون ملازماً له وجوداً، وذلك كالصلاة في الأرض المغصوبة أو نحوها بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم اتحاد المأمور به مع المنهي عنه في مورد الاجتماع والتصادق.

أمّا الكلام في القسم الأوّل: فتارةً نعلم بأنّ الاتيان بالواجب في ضمن فرد محرّم مسقط له، وسقوطه من ناحية سقوط موضوعه وعدم تعقل بقائه حتّى يؤتى به ثانياً في ضمن فرد غير محرّم، وذلك كازالة النجاسة عن المسجد مثلاً، فانّها تسقط عن المكلف ولو كانت بالماء المغصوب فلايبقى موضوع لها، وكغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب حيث يسقط عن ذمّته بانتفاء موضوعه وحصول غرضه وما شاكل ذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ مردّ سقوط الواجب في ضمن الفرد المحرّم ليس إلى أنّ الواجب هو الجامع بينهما، بل مردّه إلى حصول الغرض به الداعي إلى إيجابه، حيث إنّه مترتب على مطلق وجوده ولو كان في ضمن فرد محرّم، وعدم موضوع لاتيانه ثانياً في ضمن فرد آخر، لا أنّ الواجب هو الجامع.

وتارةً أُخرى نشك في أنّه يسقط لو جيء به في ضمن فرد محرّم أو لا، وذلك كغسل الميت وتحنيطه وتكفينه ودفنه وما شاكل ذلك، فلو غسّل الميت

بالماء المغصوب، أو دفن في أرض مغصوبة أو حنّط بالحنوط المـغصوب، أو غير ذلك، وشككنا في سقوط التكليف بذلك وعدم سقوطه فنقول:

لا إشكال ولا شبهة في أنّ مقتضى إطلاق الواجب عدم السقوط، بداهة أنّ الفرد المحرّم لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجـب، لاستحالة انـطباق مـا هـو محبوب للمولى على ما هو مبغوض له. فعدم السقوط من هذه الناحية لا من ناحية استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وذلك لأنّ هذه النـاحية تقوم على أساس أنّ الأمر يسري من الجامع إلى أفراده، ولكنّه خاطئ لا واقع موضوعي له، وذلك لما ذكرناه غير مرّة من أنّ متعلق الأمر هو الطبيعي الجامع، ولا يسري الأمر منه إلى شيء من أفراده العرضية والطولية، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: بعد ما عرفت استحالة انطباق الواجب على الفرد المحرّم فبطبيعة الحال يتقيد الواجب بغيره.

وعلى ضوء هذا البيان فإذا شككنا في سقوط الواجب في ضمن فرد محرّم فلا محالة يرجع إلى الشك في الاطلاق والاشتراط، بمعنى أنّ وجوبه مطلق فلا يسقط عن ذمّته باتيانه في ضمن فرد محرّم أو مشروط بعدم إتيانه في ضمنه، وقد تقدّم أنّ مقتضى الاطلاق عدم الاشتراط إن كان، وإلّا فالمرجع هو الأصل العملي وهو في المقام أصالة البراءة، وذلك لأنّ المسألة على هذا الضوء تكون من صغريات كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، وقد اخترنا في تـلك المسألة القول بجريان البراءة فيها عقلاً وشرعاً. هذا بناءً على نظريتنا من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وإلّا فلا مانع من الرجوع إليه ويأتي بيانه في مورده إن شاء الله تعالى.

وأمّا الكلام في القسم الثاني: فلا ينبغي الشك في سقوط الواجب بـه إذا كان توصلياً، لأنّ المفروض أنّه فرد حقيقي للواجب غاية الأمر أنّ وجوده في

الخارج ملازم لوجود الحرام، ومن الطبيعي أنّ هذا لا يمنع من انطباق الواجب عليه.

وأمّا إذا كان تعبدياً فالظاهر أنّ الأمر أيضاً كذلك، والسبب في هذا: هو أنّ المعتبر في صحّة العبادة الاتيان بها بكافّة أجزائها وشرائطها مع قصد القربة، ولا دليل على اعتبار شيء زائد على ذلك، ومن المعلوم أنّ مجرد مقارنتها خارجاً وملازمتها كذلك لوجود الحرام لا يمنع عن صحّتها وقصد القربة بها، فانّ المانع منه ما إذا كانت العبادة محرّمة، لا في مثل المقام.

ومن هنا قلنا بصحّة العبادة في مورد الاجتماع بناءً على القول بالجواز، حيث إنّ ما ينطبق عليه الواجب غير ما هو الحرام فلا يتحدان خارجاً كي يكون مانعاً عن الانطباق وقصد التقرب، بل يمكن الحكم بالصحّة فيه حتّى على القول باعتبار الحسن الفاعلي، وذلك لأنّ صدور العبادة بما هي عبادة حسن منه، وإنّما القبيح صدور الحرام، ومن الواضح أنّ قبح هذا لا يرتبط بحسن ذاك، فهما فعلان صادران من الفاعل، غاية الأمر كان صدور أحدهما منه حسناً وصدور الآخر قبيحاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ الواجب التوصلي على أنواع، منها: ما يسقط عن ذمّة المكلف بصرف وجوده في الخارج، سواء أكان بفعل نفسه أم كان بفعل غيره، وسواء أكان في ضمن فرد مباح أم كان في ضمن فرد محرّم. ومنها: ما لا يسقط إلّا بفعل المكلف نفسه. ومنها: ما لا يسقط إلّا في ضمن فرد مباح فلا يسقط في ضمن فرد حرام. نعم، يشترك الجميع في نقطة واحدة وهي عدم اعتبار قصد القربة في صحّتها، ومن هنا يظهر أنّه لا أصل لما اشتهر في الألسنة من أنّ الواجب التوصلي ما يسقط عن المكلف ويحصل الغرض منه بمجرّد وجوده وتحققه في الخارج. هذا آخر ما أوردناه في المقام الأوّل.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فلا شبهة في أنّ الواجب في الشريعة المقدّسة بل في كافّة الشرائع على نوعين: تعبدي وتوصلي. والأوّل ما يتوقف حصول الغرض منه على قصد التقرب، وذلك كالصلاة والصوم والحج والزكاة والخمس وما شاكل ذلك. والثاني ما لايتوقف حصوله على ذلك كما عرفت، ومنه وجوب الوفاء بالدين، وردّ السلام، ونفقة الزوجة، وهذا القسم هو الكثير في الشريعة المقدّسة، وجعله من الشارع رغم أنّه لا يعتبر فيه قصد التقرب إنّما هو لأجل حفظ النظام وإبقاء النوع، ولولاه لاختلّت نظم الحياة المادية والمعنوية، وبعد ذلك نقول: مرّةً يعلم المكلف بأنّ هذا الواجب توصلي وذاك تعبدي، ولا كلام فيه. ومرّةً اُخرى لايعلم به ويشك، الكلام في المقام إنّما هو في ذلك، وهو يقع في مقامين:

الأوّل: في مقتضى الأصل اللفظي من عموم أو إطلاق.

الثاني: في مقتضى الأصل العملي.

[مقتضى الأصل اللفظي]

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فالمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً هو أنّه لا إطلاق في المقام حتّى يمكن التمسك به لاثبات كون الواجب توصلياً، ولكن هذه الدعوى منهم ترتكز على أمرين:

الأوّل: دعوى استحالة تقييد الواجب بقصد القربة وعدم إمكانه.

الثاني: دعوى أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، فينبغي لنا التكلّم عندئذ في هاتين الدعويين:

أمّا الدعوى الاُولى: فقد ذكروا في وجه استحالة التقييد وجوهاً:

أحسنها: ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) من أنّ كل قيد في القضايا الحقيقية إذا اُخذ مفروض الوجود في الخارج ـ سواء أكان اختيارياً أم كان غير اختياري ـ يستحيل تعلّق التكليف به، والسبب في ذلك: أنّ القضايا الحقيقية ترجع إلى قضايا شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له.

مثلاً قولنا: المستطيع يجب عليه الحج، قضيّة حقيقية ترجع إلى قضيّة شرطية، وهي قولنا: إذا وجد في الخارج شخص وصدق عليه أنّه مستطيع وجب عليه الحج، فيكون وجوب الحج مشروطاً بوجود الاستطاعة في الخارج، فتدور فعليته مدار فعليتها، لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه.

وعليه فلا يمكن أن يقع مثل هذا القيد مورداً للتكليف، بداهة أنّ المشروط لا يقتضي وجود شرطه. ولا فرق في ذلك بين أن يكون ذلك القيد اختيارياً أو غير اختياري. والأوّل: كالعقد والعهد والنذر والاستطاعة، وما شاكل ذلك. فانّ مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾(٢) أو نحوه، يرجع إلى أنّه إذا فرض وجود عقد في الخارج يجب الوفاء به، لا أنّه يجب على المكلف إيجاد عقد في الخارج والوفاء به. والثاني: كالوقت والبلوغ والعقل، حيث إنّها خارجة عن اختيار المكلف فلا تكون مقدورةً له ومن الطبيعي أنّ مثل هذه القيود إذا اُخذت في مقام الجعل فلا محالة اُخذت مفروضة الوجود في الخارج، يعني أنّ المولى فرض وجودها أوّلاً ثمّ جعل الحكم عليها، ومردّ ذلك إلى أنّه متى تحقق وقت الزوال مثلاً فالصلاة واجبة، ومتى تحقق البلوغ في مادة المكلف فالتكليف فعلي في حقّه، وهكذا. وليس معنى إذا زالت الشمس فصلّ وجوب الصلاة ووجوب تحصيل الوقت، حيث إنّه تكليف بغير مقدور، بل معناه ما ذكرناه،

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٦٠ وما بعدها.

(٢) المائدة ٥: ١.

فانّ ما هو مقدور للمكلف هو ذات الصلاة، وإيقاعها في الوقت عند تحـققه، وأمّا تحصيل نفس الوقت فهو غير مقدور له فلا يعقل تعلّق التكليف به.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ كل قيد إذا أُخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلّق التكليف به سواء أكان اختيارياً أم لم يكن، غاية الأمر أنّ القيد إذا كان غير اختياري فلابدّ من أخذه مفروض الوجود، ولا يعقل أخذه في متعلق التكليف بغير ذلك.

ومقامنا من هذا القبيل، فان قصد الأمر إذا أُخذ في متعلقه فلا محالة يكون الأمر موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود في مقام الانشاء، لما عرفت من أنّ كل قيد إذا أُخذ متعـلقاً لمتعلق التكليف فبطبيعة الحـال كان وجود التكليف مشروطاً بفرض وجوده فرضاً مطابقاً للواقع الموضوعي، وحيث إنّ مـتعلق المتعلق فيما نحن فيه هو نفس الأمر، فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجـود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج، فيلزم عندئذ كون الأمر مفروض الوجود قـبل وجود نفسه وهذا خلف، ضرورة أنّ ما لا يوجد إلّا بنفس إنشائه كيف يعقل أخذه مفروض الوجود في موضوع نفسه، فانّ مرجعه إلى اتحاد الحكم والموضوع.

وإن شئت قلت: إنّ أخذ قصد الأمر في متعلقه يستلزم بطبيعة الحال أخذ الأمر مفروض الوجود، لكونه خارجاً عن الاختيار، وعليه فيلزم محذور الدور، وذلك لأنّ فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه، وحيث إنّ الموضوع على الفرض هو نفس الأمر وهو متعلق لمتعلقه، فطبيعة الحال تتوقف فعليته على فعلية نفسه، وهو محال.

فالنتيجة: أنّ أخذ داعي الأمر في متعلقه كالصلاة مثلاً يستلزم اتحاد الحكم والموضوع في مقام الجعل، وتوقف الشيء على نفسه في مقام الفعلية، وكلاهما مستحيل.

وقد خفي على بعض الأساطين[١] حيث قد أورد على شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بما حاصله: هو أنّ ما يؤخذ مفروض الوجود في مقام الجعل إنّما هو موضوعات التكاليف وقيودها، لا قيود الواجب، لوضوح أنّ قيود الواجب كالطهارة في الصلاة مثلاً واستقبال القبلة وما شاكلهما، يجب تحصيلها على المكلف، وذلك لأنّ الأمر المتعلق بالصلاة قد تعلّق بها مقيدةً بهذه القيود، فكما يجب على المكلف تحصيل أجزائها يجب عليه تحصيل قيودها وشرائطها أيضاً.

وهذا بخلاف موضوعات التكاليف حيث إنّها قد أُخذت مفروضة الوجود في الخارج فلا يجب على المكلف تحصيلها ولو كانت اختيارية كالاستطاعة بالاضافة إلى وجوب الحج وما شاكلها.

وبعد ذلك قال: إنّ قصد الأمر ليس من قيود الموضوع حتّى يؤخذ مفروض الوجود خارجاً، بل هو قيد الواجب وكان المكلف قادراً عليه، فعندئذ حاله حال بقيّة قيود الواجب كالطهارة ونحوها فيجب تحصيله ولا معنى لأخذه مفروض الوجود.

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قدس سره) أمّا ما أفاده من حيث الكبرى من أنّ قيود الواجب يجب تحصيلها دون قيود الموضوع ففي غاية الصحّة والمتانة، إلّا أنّ المناقشة في كلامه إنّما هي في تطبيق تلك الكبرى على ما نحن فيه، وذلك لأنّ المحقق النائيني (قدس سره) لم يدّع أنّ قصد الأمر من قيود الموضوع وأنّه لابدّ من أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل حتّى يرد عليه الاشكال المزبور، بل إنّما يدّعي ذلك بالاضافة إلى نفس الأمر المتعلق للقصد، والمفروض أنّ الأمر خارج عن اختيار المكلف حيث إنّه فعل اختياري للمولى، له أن يأمر

---

(١) مقالات الأُصول ١: ٢٣٧.

بشيء، وله أن لا يأمر، وقد تقدّم أنّ ما هو خارج عن الاختيار لا يعقل أن يؤخذ قيداً للواجب، لاستلزامه التكليف بغير المقدور، فلو أُخذ فلابدّ من أخذه مفروض الوجود، فإذن عاد المحذور المتقدم.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ الاشكال يقوم على أساس أن يكون قصد الأمر مأخوذاً مفروض الوجود، ولكن عرفت أنّه لا واقع موضوعي له.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إنّ لزوم أخذ القيد مفروض الوجود في القضيّة في مقام الانشاء إنّما يقوم على أساس أحد أمرين:

الأوّل: الظهور العرفي كما في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] فانّ المستفاد منه عرفاً هو لزوم الوفاء بالعقد على تقدير تحققه ووجوده في الخارج رغم كون العقد مقدوراً للمكلف. ومن هذا القبيل وجوب الوفاء بالنذر والشرط والعهد واليمين، ووجوب الانفاق على الزوجة، وما شاكل ذلك، حيث إنّ القيود المأخوذة في موضوعات هذه الأحكام رغم كونها اختيارية أُخذت مفروضة الوجود في مقام جعلها بمقتضى المتفاهم العرفي، فانّ العرف يفهم أنّ النذر الذي هو موضوع لوجوب الوفاء قد أُخذ مفروض الوجود فلا يجب تحصيله، وهكذا الحال في غيره وهذا هو الغالب في القضايا الحقيقية.

الثاني: الحكم العقلي، ومن الطبيعي أنّ العقل إنّما يحكم فيما إذا كان القيد خارجاً عن الاختيار، حيث إنّ عدم أخذه مفروض الوجود يستلزم التكليف بالمحال كما في مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾[2] فان دخول الوقت حيث إنّه خارج عن قدرة المكلف واختياره، لا مناص من

---

(١) المائدة ٥: ١.

(٢) الإسراء ١٧: ٧٨.

أخذه مفروض الوجود في مقام الانشاء والخـطاب، وإلّا لزم التكـليف بـغير المقدور، وهو مستحيل.

فالنتيجة: أنّ أخذ القيد مفروض الوجود في مرحلة الجعل والانشـاء إنّما يقوم على أساس أحد هذين الأمرين فلا ثالث لهما، وأمّا في غير هذين الموردين فلا موجب لأخذه مفروض الوجود أصلاً، ولا دليل على أنّ التكليف لا يكون فعلياً إلّا بعد فرض وجوده في الخارج. ومن هنا قد التزمنا بفعلية الخطابات التحريمية قبل وجودات موضوعاتها بتمام القيود والشرائط فيما إذا كان المكلف قادراً على إيجادها. مثلاً التحريم الوارد على شرب الخـمر فعلي وإن لم يوجد الخمر في الخارج إذا كان المكلف قادراً على إيجاده بايجاد مقدّماته، فلا تتوقف فعليته على وجود موضوعه.

والسرّ في ذلك: ما عرفت من أنّ الموجب لأخذ القيد مفروض الوجود إمّا الظهور العرفي، أو الحكم العقلي، وكلاهما منتف في أمثال المقام.

أمّا الأوّل، فلأنّ العرف لا يفهم من مثل «لا تشرب الخمر» أنّ الخمر أُخذ مفروض الوجود في الخطاب بحيث تتوقف فعلية حرمة شربه على وجوده في الخارج فلا حرمة قبل وجوده، بل المتفاهم العرفي من أمثال هذه القضايا هو فعلية حرمة الشرب مطلقاً وإن لم يكن الخمر موجوداً إذا كان المكلف قادراً على إيجاده بما له من المقدّمات، وهذا بخلاف المتفاهم العرفي من مثل قوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] كما عرفت.

وأمّا الثاني، فلأنّ المفروض تمكن المكلف من إيجاده، وفي مثله لا يحكم العقل بأخذه مفروض الوجود.

---

(١) المائدة ٥: ١.

فالنتيجة: أنّ المناط في فعلية الخطابات التحريمية إنّما هو فعلية قدرة المكلف على متعلقاتها إيجاداً وتركاً ولو بالقدرة على موضوعاتها كذلك، فمن كان متمكناً من شرب الخمر ولو بايجاده، كانت حرمته فعلية في حقّه، ومن كان متمكناً من تنجيس المسجد مثلاً ولو بايجاد النجاسة، كانت حرمته كذلك فلا تتوقف على وجود موضوعه في الخارج، ومن هنا لا ترجع تلك القضايا في أمثال هذه الموارد إلى قضايا شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، حيث إنّ ترتب الأحكام فيها على موضوعاتها ليس كترتب الجزاء على الشرط.

وعلى ذلك تترتب ثمرة مهمّة في عدّة موارد وفروع وستأتي الاشارة إلى بعضها في ضمن البحوث الآتية(١).

وبعد ذلك نقول: إنّ القيد فيما نحن فيه ـ وهو نفس الأمر ـ وإن كان خارجاً عن الاختيار، إلّا أنّ مجرد ذلك لا يوجب أخذه مفروض الوجود، لما عرفت من الملاك الموجب لأخذ قيدٍ كذلك إمّا الظهور العرفي أو الحكم العقلي، وعندئذ فهل نرى أنّ الملاك لأخذه كذلك موجود هنا أم لا؟

والتحقيق عدم وجوده، أمّا الظهور العرفي فواضح، حيث لا موضوع له فيما نحن فيه، فانّ الكلام هنا إنّما هو في إمكان أخذ قصد الأمر في متعلقه بدون أخذه مفروض الوجود وعدم إمكانه، ومن الطبيعي أنّه لا صلة للعرف بهذه الناحية.

وأمّا الحكم العقلي فأيضاً كذلك، فلأنّ ملاكه هو أنّ القيد لو لم يؤخذ مفروض الوجود في مقام الانشاء لزم التكليف بما لا يطاق، ومن المعلوم أنّه لا يلزم من

---

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ١٨٥.

عدم أخذ الأمر مفروض الوجود ذلك، والسبب فيه: أنّ الأمر الذي هو متعلق للداعي والقصد يتحقق بمجرد جعله وإنشائه، ومن الطبيعي أنّ الأمر إذا تحقق ووجد أمكن للمكلف الاتيان بالمأمور به بقصد هذا الأمر وبداعيه، ولا حاجة بعد ذلك إلى أخذه مفروض الوجود في مقام الانشاء.

وبكلمة واضحة: أنّ الأمر وإن كان خارجاً عن قدرة المكلف واختياره، حيث إنّه فعل اختياري للمولى، كما أنّه لا يمكن للمكلف الاتيان بشيء بقصده بدون فرض تحققه ووجوده، إلّا أنّ كل ذلك لا يستدعي أخذه مفروض الوجود، والوجه في ذلك: هو أنّ المعتبر في صحّة التكاليف إنّما هو قدرة المكلف على الاتيان بمتعلقاتها بكافّة الأجزاء والشرائط في مرحلة الامتثال، وإن كان عاجزاً وغير قادر في مرحلة الجعل.

وعلى هذا الضوء فالمكلف وإن لم يكن قادراً على الاتيان بالصلاة مثلاً بداعي أمرها وبقصده قبل إنشائه وجعله، ولكنّه قادر على الاتيان بها كذلك بعد جعله وانشائه، وقد عرفت كفاية ذلك وعدم المقتضي لاعتبار القدرة من حين الجعل، وعليه فلا مانع من تعلّق التكليف بالصلاة مع قصد أمرها، لفرض تمكن المكلف من الاتيان بها كذلك في مقام الامتثال، فإذن لا ملزم لأخذه مفروض الوجود، فانّ الملزم لأخذه كذلك هو لزوم التكليف بالمحال وهو غير لازم في المقام.

ومن هنا يظهر أنّ الأمر يمتاز عن بقية القيود غير الاختيارية في نقطة، وهي أنّه يوجد بنفس الانشاء والجعل دون غيره، ولأجله لا موجب لأخذه مفروض الوجود.

فالنتيجة: هي أنّه لا يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلقه شيء من المحذورين السابقين، حيث إنّ كليهما يرتكز على نقطة واحدة وهي أخذ الأمر مفروض

الوجود في مقام الانشاء، وبانتفاء تلك النقطة انتفى المحذوران.

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] أيضاً من أنّ قصد الأمر والامتثال لو كان مأخوذاً في متعلق نفسه لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو مستحيل، وذلك لأنّ القصد المزبور متأخر رتبة عن إتيان تمام أجزاء المأمور به وقيوده، حيث إنّ قصد الأمر إنّما يكون بهما، وبما أنّنا فرضنا من جملة تلك الأجزاء والقيود نفس ذلك القصد الذي هو عبارة عن دعوة شخص ذاك الأمر، فلابدّ وأن يكون المكلف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه.

وإن شئت قلت: إنّ معنى قصد الامتثال هو الاتيان بالمأمور به بتمام أجزائه وشرائطه الذي تعلّق التكليف به كذلك بقصد امتثال أمره، فلو أُخذ قصد الامتثال متعلقاً للتكليف لزم تقدّمه على نفسه، فانّه باعتبار أخذه في متعلق التكليف لابدّ أن يكون في مرتبة سابقة وهي مرتبة الأجزاء، وباعتبار أنّه لابدّ من الاتيان بتمام الأجزاء والشرائط بقصد الامتثال لابدّ أن يكون في مرتبة متأخرة عنها، وهذا معنى تقدّم الشيء على نفسه.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وإليك نصّه: إنّ التقرب المعتبر في التعبدي إن كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعي أمره كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً، لا ممّا أُخذ في نفس العبادة شرعاً، وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر مطلقاً شرطاً أو شطراً، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها. وتوهم إمكان تعلّق الأمر بفعل الصلاة بداعي

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٦٢.

الأمر وإمكان الاتيان بها بهذا الداعي، ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة والتمكن من إتيانها كذلك بعد تعلّق الأمر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحّة الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر، واضح الفساد، ضرورة أنّه وإن كان تصورها كذلك بمكان من الامكان، إلّا أنّه لا يكاد يمكن الاتيان بها بداعي أمرها، لعدم الأمر بها، فانّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيدةً بداعي الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به لا إلى غيره.

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيدة.

قلت: كلا، لأنّ ذات المقيد لاتكون مأموراً بها، فانّ الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً، فانّه ليس إلّا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي كما ربّما يأتي في باب المقدّمة.

إن قلت: نعم، لكنّه إذا أُخذ قصد الامتثال شرطاً، وأمّا إذا أُخذ شطراً فلامحالة نفس الفعل الذي تعلّق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب، إذ المركب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر ويكون تعلّقه بكلٍّ بعين تعلّقه بالكل، ويصح أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب، ضرورة صحّة الاتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك، فانّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياري، فانّ الفعل وإن كان بالارادة اختيارياً إلّا أنّ إرادته حيث لا تكون بارادة أُخرى وإلّا لتسلسلت ليست باختيارية كما لا يخفى، إنّما يصحّ الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره[1].

---

(١) كفاية الأُصول: ٧٢.

ملخّص ما أفاده (قدس سره): أنّ قصد الأمر حيث إنّه يكون متفرعاً على الأمر ومتأخراً عنه رتبةً فلايعقل أخذه في متعلّقه، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، وذلك لأنّ أخذه في متعلّقه مع فرض كونه ناشئاً عن حكمه معناه تقدّمه على نفسه وهو مستحيل. فإذن لا يمكن أخذه فيه شرعاً، بل لا بدّ أن يكون اعتباره في العبادات بحكم العقل.

الوجه الرابع: ما ذكره شيخنا المحقق (قدس سره) من أنّ لازم تقييد المأمور به بداعي الأمر هو محذور لزوم عدمه من وجوده، وذلك لأنّ أخذ الاتيان بداعي الأمر في متعلّق الأمر يقتضي اختصاص ما عداه بالأمر، لما سمعت من أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، وهو مساوق لعدم أخذه فيه، إذ لا معنى لأخذه فيه إلّا تعلّق الأمر بالمجموع من الصلاة والاتيان بداعي الأمر، فيلزم من أخذه فيه عدم أخذه فيه، وما يلزم من وجوده عدمه محال[(١)].

الوجه الخامس: ما ذكره (قدس سره) أيضاً وإليك نصّه: إنّ الأجزاء بالأسر ليس لها إلّا أمر واحد، ولا لأمر واحد إلّا دعوة واحدة، فلا يكون الأمر داعياً إلى الجزء إلّا بعين دعوته إلى الكل، وحيث إنّ جعل الأمر داعياً إلى الصلاة مأخوذ في متعلق الأمر في عرض الصلاة، فجعل الأمر المتعلق بالمجموع داعياً إلى الصلاة بجعل الأمر بالمجموع داعياً إلى المجموع، ليتحقق الدعوة إلى الصلاة في ضمن الدعوة إلى المجموع، مع أنّ من المجموع الدعوة إلى الصلاة في ضمن الدعوة إلى المجموع، فيلزم دعوة الأمر إلى جعل نفسه داعياً ضمناً إلى الصلاة ومحركية الأمر لمحركية نفسه إلى الصلاة عين عليته لعلية نفسه، ولا فرق بين علية الشيء لنفسه وعليته لعليته[(٢)].

---

(١) نهاية الدراية ١: ٣٢٧.

(٢) نهاية الدراية ١: ٣٣١.

توضيحه: هو أنّ الأمر المتعلق بالمركب حيث إنّه واحد فبطبيعة الحال كانت له دعوة واحدة، فليست دعوته إلى الاتيان بكل جزء إلّا في ضمن دعوته إلى الكل لا على نحو الاستقلال، وعلى هذا فإذا افترضنا أنّ دعوة الأمر قد أُخذت في متعلق نفسه، يعني أنّ المتعلق مركب من أمرين: الفعل الخارجي كالصلاة مثلاً، ودعوة أمرها، فلا محالة الأمر المتعلق بالمجموع يدعو إلى كل جزء في ضمن دعوته إلى المجموع، مثلاً دعوته إلى الصلاة في ضمن دعوته إلى المجموع وكذا دعوته إلى الجزء الآخر، وبما أنّ الجزء الأخر هو دعوة شخص ذلك الأمر فيلزم من ذلك دعوة الأمر إلى دعوة نفسه إلى الصلاة ضمناً، أي في ضمن الدعوة إلى المجموع، وهذا معنى داعوية الأمر لداعوية نفسه المساوقة لعلية الشيء لعلية نفسه.

ولكن تندفع تلك الوجوه بأجمعها ببيان نكتة واحدة، وتفصيل ذلك قد تقدّم في صدر المبحث[1] أنّ الواجب على قسمين: تعبّدي وهو ما يعتبر فيه قصد القربة فلا يصح بدونه. وتوصلي وهو ما لا يعتبر فيه قصد القربة فيصح بدونه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: يمكن تصوير الواجب التبعدي على أنحاء:

الأوّل: أن يكون تعبدياً بكافة أجزائه وشرائطه.

الثاني: أن يكون تعبدياً بأجزائه مع بعض شرائطه.

الثالث: أن يكون تعبدياً ببعض أجزائه دون بعضها الآخر.

أمّا النحو الأوّل، فالظاهر أنّه لا مصداق له خارجاً ولا يتعدى عن مرحلة التصور إلى الواقع الموضوعي.

---

(١) في ص ٥٠٩.

وأمّا النحو الثاني، فهو واقع كثيراً في الخارج، حيث إنّ أغلب العبادات الواقعة في الشريعة المقدّسة الاسلامية من هذا النحو، منها الصلاة مثلاً، فانّ أجزاءها بأجمعها أجزاء عبادية. وأمّا شرائطها فجملة كثيرة منها غير عبادية، وذلك كطهارة البدن والثياب واستقبال القبلة وما شاكل ذلك، فانّها رغم كونها شرائط للصلاة تكون توصلية وتسقط عن المكلف بدون قصد التقرب. نعم، الطهارات الثلاث خاصّة تعبدية فلا تصح بدونه.

وأضف إلى ذلك: أنّ تقييد الصلاة بتلك القيود أيضاً لا يكون عبادياً، فلو صلّى المكلف غافلاً عن طهارة ثوبه أو بدنه ثمّ انكشف كونه طاهراً صحّت صلاته مع أنّ المكلف غير قاصد للتقيد فضلاً عن قصد التقرب به، فلو كان أمراً عبادياً لوقع فاسداً، لانتفاء القربة به، بل الأمر في التقيد بالطهارات الثلاث أيضاً كذلك، ومن هنا لو صلّى غافلاً عن الطهارة الحدثية ثمّ بان أنّه كان واجداً لها صحّت صلاته، مع أنّه غير قاصد لتقيدها بها فضلاً عن إتيانه بقصد القربة، هذا ظاهر.

وأمّا النحو الثالث، وهو ما يكون بعض أجزائه تعبدياً وبعضها الآخر توصلياً، فهو أمر ممكن في نفسه ولا مانع منه، إلّا أنّا لم نجد لذلك مصداقاً في الواجبات التعبدية الأوّلية كالصلاة والصوم وما شاكلهما، حيث إنّها واجبات تعبدية بكافّة أجزائها.

ولكن يمكن فرض وجوده في الواجبات العرضية، وذلك كما إذا افترضنا أنّ واحداً مثلاً نذر بصيغة شرعية الصلاة مع إعطاء درهم لفقير على نحو العموم المجموعي بحيث يكون المجموع بما هو المجموع واجباً، وكان كل منهما جزء الواجب، فعندئذ بطبيعة الحال يكون مثل هذا الواجب مركباً من جزأين: أحدهما تعبدي وهو الصلاة. وثانيهما توصلي وهو إعطاء الدرهم. وكذلك يمكن

وجوب مثل هذا المركب بعهد أو يمين أو شرط في ضمن عقد أو نحو ذلك.

فالنتيجة: أنّه لا مانع من الالتزام بهذا القسم من الواجب التعبدي إذا ساعدنا الدليل عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ الأمر المتعلق بالمركب من عدّة اُمور فبطبيعة الحال ينحل بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه وينبسط على المجموع، فيكون كل جزء منه متعلقاً لأمر ضمني ومأموراً به بذلك الأمر الضمني، مثلاً الأمر المتعلق بالصلاة ينحل بحسب الواقع إلى الأمر بكل جزء منها ويكون لكل منها حصّة منه المعبّر عنها بالأمر الضمني، ومردّ ذلك إلى انحلال الأمر الاستقلالي إلى عدّة أوامر ضمنية حسب تعدد الأجزاء.

ولكن هذا الأمر الضمني الثابت للأجزاء لم يثبت لها على نحو الاطلاق، مثلاً الأمر الضمني المتعلق بالتكبيرة لم يتعلق بها على نحو الاطلاق، بل تعلّق بحصّة خاصّة منها وهي ما كانت ملحوقة بالقراءة، وكذا الأمر الضمني المتعلق بالقراءة فانّه إنّما تعلّق بحصّة خاصّة منها وهي ما كانت ملحوقة بالركوع ومسبوقة بالتكبيرة، وكذلك الحال في الركوع والسجود ونحوهما.

وعلى ضوء ذلك يترتب أنّ المكلف لا يتمكن من الاتيان بالتكبيرة مثلاً بقصد أمرها بدون قصد الاتيان بالأجزاء الباقية، كما لا يتمكن من الاتيان بركعة مثلاً بدون قصد الاتيان ببقية الركعات، وإن شئت قلت: إنّ الأمر الضمني المتعلق بالأجزاء يتشعب من الأمر بالكل، وليس أمراً مستقلاً في مقابله، ولذا لا يعقل بقاؤه مع انتفائه. ومن المعلوم أنّ الأمر المتعلق بالكل يدعو المكلف إلى الاتيان بجميع الأجزاء، لا إلى الاتيان بجزء منها مطلقاً ولو لم يأت بالأجزاء الباقية، هذا إذا كان الواجب مركباً من جزأين أو أزيد وكان كل جزءٍ أجنبياً عن غيره وجوداً وفي عرض الآخر.

وأمّا إذا كان الواجب مركباً من الفعل الخارجي وقصد أمره الضمني، كالتكبيرة مثلاً إذا افترضنا أنّ الشارع أمر بها مع قصد أمرها الضمني، فلا إشكال في تحقق الواجب بكلا جزأيه وسقوط أمره إذا أتى المكلف به بقصد أمره كذلك، أمّا الفعل الخارجي فواضح، لفرض أنّ المكلف أتى به بقصد الامتثال، وأمّا قصد الأمر فأيضاً كذلك، لأنّ تحققه وسقوط أمره لا يحتاج إلى قصد امتثاله، لفرض أنّه توصلي.

وبكلمة أُخرى: أنّ الواجب في مثل الفرض مركب من جزء خارجي وجزء ذهني وهو قصد الأمر، وقد تقدّم أنّ الأمر المتعلق بالمركب ينحل إلى الأمر بكل جزء جزء منه، وعليه فكل من الجزء الخارجي والجزء الذهني متعلق للأمر الضمني، غايته أنّ الأمر الضمني المتعلق بالجزء الخارجي تعبدي فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، والأمر الضمني المتعلق بالجزء الذهني توصلي فلا يحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد سبق أنّه لا محذور في أن يكون الواجب مركباً من جزء تعبدي وجزء توصلي.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لا مانع من أن يكون مثل الصلاة أو ما شاكلها مركباً من هذه الأجزاء الخارجية مع قصد أمرها الضمني، وعليه فبطبيعة الحال الأمر المتعلق بها ينحل إلى الأمر بتلك الأجزاء وبقصد أمرها كذلك، فيكون كل منها متعلقاً لأمر ضمني، فعندئذ إذا أتى المكلف بها بقصد أمرها الضمني فقد تحقق الواجب وسقط. وقد عرفت أنّ الأمر الضمني المتعلق بقصد الأمر توصلي فلا يتوقف سقوطه على الاتيان به بقصد امتثال أمره.

ومن هنا يفترق هذا الجزء وهو قصد الأمر عن غيره من الأجزاء الخارجية،

فانّ قصد الأمر الضمني في المقام محقق لتمامية المركب فلا حالة منتظرة له بعد ذلك، وهذا بخلاف غيره من الأجزاء الخارجية فانّه لا يمكن الاتيان بجزء بقصد أمره إلّا مع قصد الاتيان ببقية أجزاء المركب أيضاً بداعي امتثال أمره. مثلاً لا يمكن الاتيان بالتكبيرة بقصد أمرها إلّا مع قصد الاتيان ببقية أجزاء الصلاة أيضاً بداعي امتثال أمرها، وإلّا لكان الاتيان بها كذلك تشريعاً محرّماً، لفرض عدم الأمر بها إلّا مرتبطة ببقية الأجزاء ثبوتاً وسقوطاً.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ توهم استحالة أخذ قصد الأمر في متعلقه يقوم على أساس أحد أمرين:

الأوّل: أخذ الأمر مفروض الوجود في مقام الجعل والانشاء، ولكن قد تقدّم نقده بشكل موسّع.

الثاني: أن يكون المأخوذ في متعلقه قصد الأمر الاستقلالي، بمعنى أن يكون الواجب مركباً من الفعل الخارجي وقصد الأمر كذلك، وهذا غير معقول، وذلك لأنّ الفعل الخارجي مع فرض كونه جزء الواجب لا يعقل له الأمر الاستقلالي، ليكون الأمر متعلقاً به مع قصد ذاك الأمر له، ضرورة أنّ الأمر المتعلق به في هذا الفرض لا يمكن إلّا الأمر الضمني، ففرض الأمر الاستقلالي له خلف، يعني يلزم من فرض تركب الواجب عدمه. ولكن قد عرفت ممّا ذكرناه أنّه لا واقع موضوعي لهذا التوهم أصلاً، حيث إنّ المأخوذ في متعلقه على ما بيّنّاه هو قصد الأمر الضمني المتعلق به، ولا مانع من أن يكون الواجب مركباً منهما، غاية ما يمكن أن يقال إنّ لازم ذلك هو أن يكون أحد الأمرين الضمنيين متأخراً عن الآخر رتبة، فانّ الأمر الضمني المتعلق بالفعل المزبور مقدّم رتبةً عن الأمر الضمني المتعلق بقصده، وهذا لا محذور فيه أصلاً بعد القول بالانحلال.

وعلى ضوء هذا الأساس يظهر اندفاع جميع الوجوه المتقدمة:

أمّا الوجه الأوّل: فهو يبتني على أن يكون المأخوذ في متعلق الأمر هو قصد الأمر الاستقلالي، وأمّا إذا كان المأخوذ فيه هو قصد الأمر الضمني كما هو الصحيح فلا يلزم المحذور المزبور، وذلك لأنّ قصد الأمر الضمني في كل جزء إنّما هو متأخر عن هذا الجزء لا عن جميع الأجزاء والشرائط، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد تقدّم في مبحث الصحيح والأعم[1] أنّه لا مانع من أن يكون الواجب مركباً من جزأين طوليين، ومن لحاظهما شيئاً واحداً وجعلهما متعلقاً لأمر واحد، وما نحن فيه من هذا القبيل. فالنتيجة أنّ هذا الوجه ساقط على ضوء ما قدّمناه.

وأمّا الوجه الثاني: فهو أيضاً يقوم على أساس أن يكون المأخوذ في متعلق الأمر كالصلاة مثلاً هو قصد الأمر النفسي الاستقلالي، فعندئذ لا يتمكّن المكلف من الاتيان بها واجدة لتمام الأجزاء والشرائط منها قصد الأمر الاستقلالي إلّا تشريعاً حيث لا أمر بها كذلك لفرض أنّها جزء الواجب والأمر المتعلق بالجزء لا يعقل أن يكون أمراً استقلالياً وإلّا لزم الخلف، بل لا بدّ أن يكون أمراً ضمنياً. وأمّا إذا افترضنا أنّ المأخوذ فيه هو قصد الأمر الضمني فلا يلزم ذلك المحذور، لتمكن المكلف وقتئذ من الاتيان بالصلاة مع قصد أمرها الضمني، وبذلك يتحقق المركب بكلا جزأيه.

وبكلمة أُخرى: أنّ المكلف وإن لم يتمكن من الاتيان بها بداعي أمرها قبل إنشائه وفي ظرفه، إلّا أنّه متمكن منه كذلك في ظرف الامتثال، وقد أشرنا أنّ المعتبر في باب التكاليف إنّما هو القدرة على امتثالها في هذا الظرف دون ظرف

---

(١) في ص ١٥٧.

الانشاء، فلو افترضنا أنّ المكلف غير متمكن في ظرف الانشاء، ولكنّه متمكن في ظرف الامتثال صحّ تكليفه.

فالنتيجة: أنّ التشريع يقوم على أساس أن يكون المأخوذ في المتعلق هو داعوية الأمر النفسي الاستقلالي. وعدم القدرة يقوم على أساس أن يكون المعتبر هو القدرة على متعلقات الأحكام من حين الأمر، وقد عرفت أنّه لا واقع موضوعي لكلا الأمرين. فإذن لا يلزم من أخذه في المتعلق [شيء] من المحذورين المزبورين كما هو واضح.

وأمّا الوجه الثالث: فلأنّه أيضاً مبتنٍ على أن يكون المأخوذ في المتعلق هو قصد الأمر النفسي الاستقلالي، فعندئذ بطبيعة الحال يلزم من فرض وجوده عدمه، وذلك لأنّ معنى أخذ داعوية الأمر بالصلاة في متعلقه هو أنّ الصلاة جزء الواجب، فإذا كانت جزء الواجب فلا محالة الأمر المتعلق بها ضمني لا استقلالي، فإذن يلزم من وجوده عدمه وهو محال، ولكن قد عرفت أنّ المأخوذ فيه إنّما هو قصد الأمر الضمني، وعليه فلا موضوع لهذا الوجه كما هو واضح.

وأمّا الوجه الرابع: فلأنّه يقوم على أساس أن يكون ما اُخذ داعويته في متعلق الأمر كالصلاة مثلاً عين ما يدعو إليه، فعندئذ بطبيعة الحال يلزم داعوية الأمر لداعوية نفسه.

ولكن قد ظهر من ضوء ما حققناه أنّ الأمر ليس كذلك، فانّ المأخوذ في المتعلق إنّما هو داعوية الأمر الضمني، وما يدعو إلى داعويته إنّما هو أمر ضمني آخر، ومن الطبيعي أنّه لا مانع من أن يكون أحد أمرين متعلقاً لأمر آخر ويدعو إلى داعويته، بداهة أنّه لا يلزم من ذلك داعوية الأمر لداعوية نفسه، بيان ذلك: أنّ الأمر المتعلق بالصلاة مثلاً مع داعوية أمرها الضمني بطبيعة الحال ينحل ذلك الأمر إلى أمرين ضمنيين: أحدهما متعلق بذات الصلاة. والآخر متعلق

بداعوية هذا الأمر، يعني الأمر المتعلق بذات الصلاة، ولا محذور في أن يكون الأمر الضمني يدعو إلى داعوية الأمر الضمني الآخر، كما أنّه لا مانع من أن يكون الأمر النفسي الاستقلالي يدعو إلى داعوية الأمر النفسي الآخر كذلك. نعم، لو كان المأخوذ فيه الأمر النفسي الاستقلالي لزم داعوية الأمر لداعوية نفسه.

قد انتهينا في نهاية المطاف إلى هذه النتيجة: وهي أنّه لا محذور في أخذ داعوية الأمر الضمني في متعلق الأمر النفسي الاستقلالي.

لا من ناحية التشريع لابتنائه على عدم الأمر بذات الفعل الخارجي كالصلاة مثلاً، ولكن قد عرفت خلافه وأنّ الأمر الاستقلالي بها وإن كان منتفياً إلّا أنّ الأمر الضمني موجود.

ولا من ناحية عدم القدرة لابتنائه على اعتبار القدرة على متعلقات التكاليف من حين الأمر وقد عرفت نقده. ولا من ناحية الخلف، لابتنائه على أن يكون المأخوذ فيه داعوية الأمر الاستقلالي ولكن قد سبق خلافه.

ولا من ناحية داعوية الأمر لداعوية نفسه، لابتنائه على أن يكون الأمر المتعلق بالصلاة مع داعوية أمرها عين ذلك الأمر، ولكن قد مرّ خلافه وأنّ الأمر المتعلق بالمجموع حيث إنّه ينحل إلى أمرين ضمنيين فلا مانع من أن يكون أحد الأمرين متعلقاً للآخر، ولا يلزم من ذلك المحذور المذكور.

وإن شئت قلت: إنّ هذا المركب يمتاز عن بقية المركبات في نقطتين:

الأُولى: أنّ الاتيان بجزء في بقية المركبات لا يمكن بداعي أمره الضمني إلّا في ضمن الاتيان بالمجموع وإلّا لكان تشريعاً محرّماً. وأمّا الاتيان به في هذا المركب بقصد أمره الضمني فلا مانع منه، بل هو موجب لسقوط الأمر عنه، لفرض أنّ المركب تحقق به بكلا جزأيه، ولا يتوقف تحقق جزئه الآخر ـ وهو قصد الأمر ـ على قصد امتثال أمره، لما عرفت من أنّ الأمر المتعلق به توصلي

ولا معنى لكونه تعبدياً.

الثانية: أنّ الأوامر الضمنية في بقية المركبات أوامر عرضية فلا يكون شيء منها في طول الآخر، وأمّا في هذا المركب فهي أوامر طولية، فانّ الأمر الضمني المتعلق بذات الصلاة مثلاً في مرتبة متقدمة بالاضافة إلى الأمر الضمني المتعلق به، وهو في طوله وفي مرتبة متأخرة عنه، ولذا جعله داعياً إلى الصلاة.

وقد **تحصّل** من جميع ما ذكرناه: أنّه لا مانع من أخذ قصد الأمر في متعلقه في مقام الثبوت. وأمّا في مقام الاثبات فان كان هنا دليل يدلّنا على أخذه فيه فهو وإلّا فمقتضى الاطلاق عدم أخذه وكون الواجب توصلياً.

فالنتيجة في نهاية الشوط: عدم تمامية الدعوى الأُولى وهي استحالة تقييد الواجب بقصد أمره.

وأمّا الدعوى الثانية: وهي أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، فالكلام فيها يقع في موردين:

الأوّل: أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد هل هو من تقابل العدم والملكة أو من تقابل التضاد؟

الثاني: على فرض أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فهل استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق أم لا؟

أمّا المورد الأوّل: فقد اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وفرّع على ذلك أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق وبالعكس. ومن هنا فرّق (قدس سره) بين الحالات والانقسامات

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٥٦.

الأوّلية التي تعرض على الموضوع أو المتعلق، وبين الحالات والانقسامات الثانوية التي تعرض عليه بملاحظة تعلّق الحكم به وقال: إنّ الاطلاق والتقييد إنّما يتصوران بالاضافة إلى الانقسامات والقيود الأوّلية، ولا يتصوران بالاضافة إلى الانقسامات والقيود الثانوية، حيث إنّ التقييد بها مستحيل، فإذا استحال التقييد استحال الاطلاق أيضاً. ومن تلك القيود الثانوية قصد الأمر، وحيث إنّ تقييد الواجب به مستحيل فاطلاقه كذلك.

ولكن الصحيح هو التفصيل بين مقامي الاثبات والثبوت.

أمّا في مقام الاثبات، فلا ينبغي الشك في أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، وذلك لأنّ الاطلاق في هذا المقام عبارة عن عدم التقييد بالاضافة إلى ما هو قابل له، كما إذا فرض أنّ المتكلم في مقام البيان وهو متمكن من الاتيان بالقيد ومع ذلك لم يأت به فعندئذ تحقق إطلاق لكلامه، ومن الطبيعي أنّ مردّ هذا الاطلاق ليس إلّا إلى عدم بيان المتكلم القيد، فالاطلاق في هذا المقام ليس أمراً وجودياً، بل هو أمر عدمي.

وهذا بخلاف التقييد، فانّه أمر وجودي وعبارة عن خصوصية زائدة في الموضوع أو المتعلق. وعلى الجملة: فالمتكلم إذا كان في مقام البيان فان نصب قرينةً على اعتبار خصوصية زائدة فيه فلا إطلاق لكلامه من هذه الناحية، وإن لم ينصب قرينةً على اعتبارها فله إطلاق ولا مانع من التمسك به. ومنه يستكشف الاطلاق في مقام الثبوت، ومن الواضح أنّ الاطلاق بهذا المعنى أمر عدمي، كما أنّ التقييد المقابل له أمر وجودي.

فالنتيجة: أنّ استحالة التقييد في هذا المقام تستلزم استحالة الاطلاق وبالعكس.

وأمّا في مقام الثبوت، فالصحيح أنّ المقابلة بينهما مقابلة الضدّين لا العدم والمَلَكة، وذلك لأنّ الاطلاق في هذا المقام عبارة عن رفض القيود والخصوصيات ولحاظ عدم دخل شيء منها في الموضوع أو المتعلق، والتقييد عبارة عن لحاظ دخل خصوصية من الخصوصيات في الموضوع أو المتعلق، ومن الطبيعي أنّ كلاً من الاطلاق والتقييد بهذا المعنى أمر وجودي.

بيان ذلك: أنّ الخصوصيات والانقسامات الطارئة على الموضوع أو المتعلق ـ سواء أكانت تلك الخصوصيات من الخصوصيات النوعية أو الصنفية أو الشخصية ـ فلا تخلو من أن يكون لها دخل في الحكم والغرض أو لا يكون لها دخل فيه أصلاً ولا ثالث لهما، فعلى الأوّل بطبيعة الحال يتصور المولى الموضوع أو المتعلق مع تلك الخصوصية التي لها دخل فيه، وهذا هو معنى التقييد. وعلى الثاني فلا محالة يتصور الموضوع أو المتعلق مع لحاظ عدم خصوصية من هذه الخصوصيات ورفضها تماماً، وهذا هو معنى الاطلاق، ومن الطبيعي أنّ النسبة بين اللحاظ الأوّل واللحاظ الثاني نسبة التضاد، فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة.

وإن شئت فقل: إنّ الغرض لا يخلو من أن يقوم بالطبيعي الجامع بين كافّة خصوصياته، أو يقوم بحصّة خاصّة منه ولا ثالث بينهما، فعلى الأوّل لا بدّ من لحاظه على نحو الاطلاق والسريان رافضاً عنه جميع القيود والخصوصيات الطارئة عليه أثناء وجوده وتخصصه. وعلى الثاني لا بدّ من لحاظ تلك الحصّة الخاصّة ولا يعقل لهما ثالث، فانّ مردّ الثالث ـ وهو لحاظه بلا رفض الخصوصيات وبلا لحاظ خصوصية خاصّة ـ إلى الاهمال في الواقعيات، ومن الطبيعي أنّ الاهمال فيها من المولى الملتفت مستحيل، وعليه فالموضوع أو المتعلق في الواقع إمّا مطلق أو مقيّد، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الاطلاق والتقييد على ضوء هذا البيان أمران وجوديان، فإذن بطبيعة الحال كانت العلاقة بينهما علاقة الضدّين.

وأمّا المورد الثاني: وهو ما إذا سلّمنا أنّ المقابلة بين الاطلاق والتقييد مقابلة العدم والملكة لا الضدّين، وافترضنا أنّ التقييد في محل الكلام مستحيل لتمامية الوجوه المتقدمة أو بعضها، فهل تستلزم استحالة التقييد استحالة الاطلاق أم لا؟ قولان.

قد اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] القول الأوّل بدعوى أنّ لازم كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، اعتبار كون المورد قابلاً للتقييد، فما لم يكن قابلاً له لم يكن قابلاً للاطلاق أيضاً.

ولكن الصحيح هو أنّ استحالة التقييد بشيء في مرحلة الثبوت تستلزم ضرورة الاطلاق فيها أو ضرورة التقييد بخلافه. فلنا دعويان:

الأُولى: بطلان ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

الثانية: صحّة ما قلناه.

أمّا الدعوى الأُولى: فهي خاطئة نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً فبعدّة موارد:

منها: أنّ الانسان جاهل بحقيقة ذات الواجب تعالى ولايتمكن من الاحاطة بكنه ذاته سبحانه حتّى نبيّنا محمّد (صلّى الله عليه وآله) وذلك لاستحالة إحاطة الممكن بالواجب، فإذا كان علم الانسان بذاته تعالى مستحيلاً لكان جهله بها ضرورياً مع أنّ التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكة، فلو كانت

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٥٦.

استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر لزم استحالة الجهل في مفروض المقام، مع أنّه ضروري وجداناً.

ومنها: أنّ الانسان يستحيل أن يكون قادراً على الطيران في السماء مع أنّ عجزه عنه ضروري وليس بمستحيل، فلو كانت استحالة أحد المتقابلين بتقابل العدم والملكة تستلزم استحالة الآخر لكانت استحالة القدرة في مفروض المثال تستلزم استحالة العجز، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

ومنها: أنّ كل أحد يستطيع مثلاً حفظ صفحة أو أكثر من أيّ كتاب شاء وأراد، ولكنّه لا يستطيع حفظ جميع الكتب بشتّى أنواعها وفنونها، بل لا يستطيع حفظ مجلّدات البحار مثلاً أجمع، وهذا لا يستلزم خروجه عن القابلية بتاتاً، وأنّه لا يستطيع حفظ صفحة واحدة أيضاً ببيان أنّ استحالة أحد المتقابلين بتقابل العدم والملكة تستلزم استحالة الآخر، بداهة أنّ استطاعته لحفظ صفحة واحدة ضرورية.

وأمّا حلاً: فلأنّ قابلية المحل المعتبرة في التقابل المذكور لا يلزم أن تكون شخصية في جزئيات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفية أو نوعية أو جنسية، ومن هنا ذكر الفلاسفة[1] أنّ القابلية المعتبرة بين الأعدام والملكات ليست القابلية الشخصية بخصوصها في كل مورد، بل الأعم منها ومن القابلية الصنفية والنوعية والجنسية حسب اختلاف الموارد والمقامات، فلا يعتبر في صدق العدم المقابل للملكة على موردٍ أن يكون ذلك المورد بخصوصه قابلاً للاتصاف بالوجود أي الملكة، بل كما يكفي ذلك يكفي في صدقه عليه أن يكون صنف هذا الفرد أو نوعه أو جنسه قابلاً للاتصاف بالوجود وإن لم يكن شخص هذا الفرد

---

(١) الأسفار ٢: ١١٦.

قابلاً للاتصاف به.

ويتّضح ذلك ببيان الأمثلة المتقدمة، فانّ الانسان قابل للاتصاف بالعلم والمعرفة، ولكن قد يستحيل اتصافه به في خصوص موردٍ لأجل خصوصية فيه، وذلك كالعلم بذات الواجب تعالى حيث يستحيل اتصاف الانسان به مع أنّ صدق العدم ـ وهو الجهل ـ عليه ضروري، ومن الطبيعي أنّ هذا ليس إلّا من ناحية أنّ القابلية المعتبرة في الأعدام والملكات ليست خصوص القابلية الشخصية.

وكذلك الحال في المثال الثاني، فانّ اتصاف الانسان بالعجز عن الطيران إلى السماء بلحاظ قابليته في نفسه للاتصاف بالقدرة، لا بلحاظ إمكان اتصافه بها في خصوص هذا المورد، وقد عرفت أنّه يكفي في صدق العدم القابلية النوعية، وهي موجودة في مفروض المثال.

وهكذا الحال في المثال الثالث، فانّ استطاعة كل أحد لحفظ صفحة أو أكثر وعدم استطاعته لحفظ جميع مجلّدات البحار مثلاً لايوجب خروجه عن القابلية النوعية أو الجنسية.

وقد تحصّل من ذلك بوضوح: أنّه لا يعتبر في صدق العدم المقابل للملكة على موردٍ قابلية ذلك المورد بشخصه للاتصاف بتلك الملكة، بل يكفي في ذلك قابلية صنفه أو نوعه أو جنسه للاتصاف بها.

فالنتيجة: انّه لا ملازمة بين الأعدام والملكات في الامكان والاستحالة.

ولعل ما أوقع شيخنا الأُستاذ (قدس سره) في هذا الوهم ما هو المشهور في الألسنة من اعتبار قابلية المحل للوجود في التقابل المزبور، ومن هنا لا يصح إطلاق العمى على الجدار مثلاً لعدم كونه قابلاً للاتصاف بالبصر، وكذا لا يصح إطلاق الجاهل أو العاجز عليه، لعدم القابلية الشخصية في تمام جزئيات

مواردها.

ولكن قد عرفت خلافه. وأمّا عدم صحّة الاطلاق في هذه الأمثلة من ناحية فقدان القابلية بتمام أشكالها.

وأمّا الدعوى الثانية: وهي أنّ استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق أو ضرورة التقييد بخلافه، فلأنّ الاهمال في الواقعيات مستحيل، وذلك لأنّ الغرض الداعي إلى جعل الحكم واعتباره لا يخلو من أن يقوم بالطبيعي الجامع بين خصوصيّاته من دون مدخلية شيء منها فيه، أو يقوم بحصّة خاصّة منه ولا ثالث لهما، فعلى الأوّل لا محالة يلاحظه المولى في مقام جعل الحكم واعتباره على نحو الاطلاق. وعلى الثاني لا محالة يلاحظ تلك الحصّة الخاصّة منه فحسب، وعلى كلا التقديرين فالاهمال في الواقع غير معقول فالحكم على الأوّل مطلق، وعلى الثاني مقيّد.

ولا فرق في ذلك بين الانقسامات الأوّلية والثانوية، بداهة أنّ المولى الملتفت إلى انقسام الصلاة مع قصد الأمر وبدونه خارجاً وفي الواقع، بطبيعة الحال إمّا أن يعتبرها في ذمّة المكلف على نحو الاطلاق، أو يعتبرها مقيّدةً بقصد الأمر أو مقيّدةً بعدم قصده، ولا يتصور رابع، لأنّ مردّ الرابع إلى الاهمال بالاضافة إلى هذه الخصوصيات وهو غير معقول، كيف حيث إنّ مرجعه إلى عدم علم المولى بمتعلق حكمه أو موضوعه من حيث السعة والضيق وتردّده في ذلك، ومن الطبيعي أنّ تردّده فيه يستلزم تردّده في نفس حكمه وهو من الحاكم غير معقول، وعندئذ إذا افترضنا استحالة تقييدها بقصد الأمر فبطبيعة الحال تعيّن أحد الأمرين الآخرين هما: الاطلاق أو التقييد بخلافه، وإذا فرضنا أنّ التقييد بخلافه أيضاً مستحيل كما هو كذلك، حيث إنّ الغرض من الأمر هو كونه داعياً فلا معنى لتقييد المأمور به بعدم كونه داعياً، فلا محالة يتعيّن الاطلاق.

وعلى الجملة: فلازم ما أفاده (قدس سره) ـ من أنّ استحالة التقييد في موردٍ تستلزم استحالة الاطلاق فيه ـ إهمال الواقع وأنّه لا يكون مقيداً به ولا يكون مطلقاً، وقد عرفت أنّ مرجع هذا إلى عدم علم الحاكم بحدود موضوع حكمه أو متعلقه من حيث السعة والضيق وهو غير معقول، وعليه حيث استحال تقييد المأمور به كالصلاة مثلاً بقصد الأمر على مختاره (قدس سره) للوجوه المتقدمة من ناحية، واستحال تقييده بعدم قصده من ناحية اُخرى حيث إنّه على خلاف الغرض من الأمر، فالاطلاق ضروري يعني أنّ المأمور به هو الطبيعي الجامع بلا دخل لقصد الأمر فيه وجوداً وعدماً.

ولا فرق في ذلك بين قيود الموضوع وقيود المتعلق، وكذا لا فرق بين القيودات الأوّلية والقيودات الثانوية، ضرورة أنّ الاهمال كما لا يعقل بالاضافة إلى القيودات الأوّلية كذلك لا يعقل بالاضافة إلى القيودات الثانوية، فانّ الحكم المجعول من قبل المولى الملتفت إلى تلك القيودات لا يخلو من أن يكون مطلقاً باطلاق موضوعه أو متعلقه بالاضافة إليها، يعني لا دخل لشيء منها فيه، أو يكون مقيداً بها ولا ثالث في البين، وعليه فإذا افترضنا استحالة التقييد بقيدٍ فلا محالة أحد الأمرين ضروري: إمّا الاطلاق أو التقييد بغيره، لاستحالة الاهمال في الواقع.

وإلى ذلك أشار شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) بقوله: من أنّه إذا استحال التقييد وجب الاطلاق[1].

نعم، الاهمال في مقام الاثبات والدلالة أمر معقول، وذلك لأنّ المولى إذا كان في مقام البيان فان نصب قرينةً على التقييد دلّ كلامه على ذلك، وإن لم

---

(١) مطارح الأنظار: ٦٠.

ينصب قرينةً على ذلك دلّ على الاطلاق. وأمّا إذا لم يكن في مقام البيان وكان في مقام الاهمال والاجمال، إمّا لأجل مصلحة فيه أو لوجود مانع، لم يدل كلامه لا على الاطلاق ولا على التقييد وأصبح مهملاً، فلا يمكن التمسك به.

ولعل من هذا القبيل قوله تعالى ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ ٱلصَّلَاةِ﴾[1] فانّ الآية الكريمة تشير إلى وجوب القصر عند تحقق الضرب في الأرض، ولكنّها أهملت التعرض لمقدار الضرب وتحديده بحدوده الخاصّة، فتكون مهملةً من هذه الناحية فلا يمكن التمسك باطلاقها. وأمثلة ذلك كثيرة في الآيات والروايات، إلّا أنّ الاطلاق والتقييد في مقام الاثبات خارج عن محل البحث هنا، حيث إنّه في الاطلاق والتقييد في مرحلة الثبوت والواقع كما عرفت.

وقد تحصّل من ذلك عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل الضدّين لا العدم والملكة كما اختاره شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

الثانية: أنّنا لو افترضنا أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا التضاد، إلّا أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق خاطئ، وذلك لأنّها تقوم على أساس اعتبار القابلية الشخصية في العدم والملكة، ولكن قد عرفت أنّ القابلية المعتبرة أعم من أن تكون شخصية أو صنفية أو نوعية أو جنسية.

الثالثة: أنّ استحالة التقييد بشيء تستلزم ضرورة الاطلاق أو التقييد بغيره، لاستحالة الاهمال في الواقع. هذا تمام الكلام في إمكان أخذ قصد الأمر

---

(١) النساء ٤: ١٠١.

في متعلقه وعدم امكانه.

يبقى الكلام في بقية الدواعي القربية كقصد المحبوبية أو قصد المصلحة أو الاتيان بالعبادة بداعي أنّ الله (سبحانه وتعالى) أهلاً لها، أو غير ذلك، فهل يمكن اعتبار تلك الدواعي في متعلق الأمر أم لا؟ وعلى تقدير الامكان فهل يجوز التمسك بالاطلاق لاثبات عدم اعتبارها أو لا يجوز؟

فالبحث هنا يقع في مقامين:

الأوّل: في إمكان أخذها في متعلق الأمر وعدم إمكانه.

الثاني: في جواز التمسك بالاطلاق وعدم جوازه.

أمّا المقام الأوّل: فذهب المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] إلى أنّ أخذ تلك الدواعي في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الامكان، إلّا أنّا نعلم قطعاً بعدم أخذها في العبادات، وذلك لأنّ تلك الدواعي لو كانت مأخوذة في متعلق الأمر لم تصحّ العبادة بدون قصدها وإن كان قاصداً لامتثال الأمر، مع أنّه لا شبهة في صحّتها إذا أُتي بها بداعي أمرها من دون الالتفات إلى أحد هذه الدواعي فضلاً عن قصدها، وهذا كاشف قطعي عن عدم اعتبارها. فالنتيجة أنّ الدواعي القربية بكافّة أصنافها لم تؤخذ في متعلق الأمر، غاية الأمر عدم أخذ بعضها من ناحية الاستحالة، وبعضها الآخر من ناحية وجود القطع الخارجي.

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قدس سره) وذلك لأنّ ما ذكره من صحّة العبادة مع قصد أمرها وبدون قصد تلك الدواعي لا يكشف إلّا عن عدم اعتبارها بالخصوص. وأمّا اعتبار الجامع بين الجميع وهو إضافة العمل إليه

---

(١) كفاية الأُصول: ٧٤.

تعالى فهو بمكان من الامكان. ولا دليل فيما ذكره (قدس سره) على عدم اعتباره فلعل صحّة العبادة المأتي بها بداعي أمرها إنّما هي من ناحية تحقق الجامع القربي به.

بكلمة واضحة: أنّنا لو افترضنا أنّ تقييد العبادة بقصد الأمر مستحيل، وافترضنا أيضاً اليقين الخارجي بعدم تقييدها ببقية الدواعي القربية أيضاً، ولكنّه لا مانع من تقييدها بالجامع لا من الناحية الأُولى لما عرفت من أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ولا مانع من تعلّق التكليف به، وعليه فعدم إمكان تقييد العبادة بخصوص قصد الأمر لا يستلزم عدم إمكان تقييدها بالجامع بينه وبين غيره من الدواعي، لعدم الملازمة بينهما أصلاً، ولا من الناحية الثانية، لعدم القطع الخارجي بعدم اعتباره أيضاً. فإذن لا مانع من أخذ الجامع القربي بين هذه الدواعي في العبادة.

وتوهم أنّ لازم ذلك هو أن يكون الاتيان بذات الصلاة مثلاً بداعي أمرها تشريعاً ومحرّماً، لفرض أنّ الأمر قد تعلّق بها مع قصد ذلك الجامع ولا يتعلّق بذات الصلاة وحدها، مع أنّه لا شبهة في صحّة الاتيان بها بداعي أمرها، ومن الطبيعي أنّ ذلك يكشف عن تعلّق الأمر بذاتها لا بها مع قصد التقرب، وعليه فكيف يحتمل أخذ الجامع القربي فيها، **خاطئ جداً** لما تقدّم بشكل موسّع في ضمن البحوث السابقة[1] من أنّ الاتيان بالعبادة بداعي أمرها لا يستدعي تعلّق الأمر النفسي الاستقلالي بذاتها، بل يمكن الاتيان بها بداعي أمرها الضمني، والمفروض أنّ الأمر الضمني موجود. فإذن لا تشريع في البين أصلاً.

ولشيخنا الأُستاذ (قدس سره) في المقام كلام: وهو أنّ الدواعي القربية حيث

---

(١) في ص ٥٢٣.

كانت بأجمعها في عرض واحد، وأنّ الجامع بين الجميع هو كون العمل لله تعالى كما يستفاد من قوله (عليه السلام): «وكان عمله بنيّة صالحة يقصد بها ربّه»[١] فلا يمكن أخذها في المأمور به، وذلك لأنّ الداعي أيّاً منها فرض فهو في مرتبة سابقة على الارادة المحرّكة للعمل، فإذا كان كذلك استحال كونه في عرض العمل الصادر عن الارادة التكوينية، فانّ المفروض سبقه على الارادة حيث إنّ الارادة تنبعث منه، والعمل متأخر عن الارادة على الفرض، فإذا لم يمكن وقوع الداعي في حيّز الارادة التكوينية فلا يمكن وقوعه في حيّز الارادة التشريعية أيضاً، بداهة أنّ متعلق الارادة التشريعية هو بعينه ما يوجده العبد في الخارج وتتعلق به إرادته التكوينية، فلو لم يمكن تعلّق الارادة التكوينية بشيء لم يمكن تعلّق الارادة التشريعية به أيضاً.

أو فقل: إنّ الداعي حيث كان علّةً لحدوث الارادة التكوينية في نفس المكلف كان مقدّماً عليها رتبةً وهي متأخرة عنه كذلك، فلو افترضنا أنّ الارادة تتعلق به لزم كونها مقدمةً عليه رتبة، ومردّ هذا إلى تقدّم الشيء على نفسه وهو محال، فإذا لم يمكن أخذ كل واحد من تلك الدواعي في المأمور به لم يمكن أخذ الجامع بينها فيه بعين البيان المذكور[٢].

ولنأخذ بالمناقشة عليه أوّلاً بالنقض. وثانياً بالحل.

أمّا الأوّل: فلو تمّ ما أفاده (قدس سره) من عدم إمكان تعلّق الارادة التشريعية والتكوينية بداعٍ من الدواعي القربية، لكان ذلك موجباً لعدم إمكان تعلقها به بمتمم الجعل وبالأمر الثاني أيضاً، مع أنّه (قدس سره) قد التزم بامكان أخذه بالأمر الثاني، والسبب في ذلك: هو ما عرفت من أنّ الداعي

---

(١) الكافي ٣: ٢٦٨ / ٣ (بتفاوت).

(٢) أجود التقريرات ١: ١٦٣.

عبارة عمّا تنبعث الارادة منه في نفس المكلف للقيام بالعمل، وعليه فبطبيعة الحال تكون الارادة متأخرةً عنه. فإذن كيف يعقل أن تتعلق الارادة به كما تتعلق بالفعل الخارجي، ومن الواضح أنّه لا فرق في استحالة أخذه في متعلق الارادة بين أن يكون بالأمر الأوّل أو بالأمر الثاني.

وأمّا الثاني: فلأنّ ما أفاده (قدس سره) إنّما يتم في الارادة الشخصية، حيث إنّها لا يعقل أن تتعلق بما تنبعث منه، بداهة استحالة تعلّق الارادة الناشئة عن داعٍ بذلك الداعي، لتأخرها عنه رتبةً فكيف تتقدّم عليه كذلك.

أو فقل: إنّ هذه الارادة معلولة لذلك الداعي فكيف يعقل أن تتقدّم عليه وتتعلّق به. وأمّا تعلّق فرد آخر من الارادة به غير الفرد الناشئ منه فلا استحالة فيه أصلاً. وما نحن فيه من هذا القبيل، وذلك لأنّ الواجب فيه مركب على الفرض من فعل خارجي كالصلاة مثلاً وفعل نفساني كأحد الدواعي القربية، حيث إنّه فعل اختياري للنفس يصدر منها باختيارها وإرادتها وبلا واسطة إحدى قواها كقصد الاقامة وما شاكله، وقد تقدّم تفصيل ذلك بصورة موسّعة في ضمن البحوث السابقة[١] هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد ذكرنا سابقاً بشكل مفصّل[٢] أنّ الملاك في كون الفعل اختيارياً، ما كان مسبوقاً باعمال القدرة والاختيار، سواء أكان من الأفعال الخارجية أم كان من الأفعال النفسانية.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ الاختيار المتعلق بالفعل الخارجي كالصلاة مثلاً غير الاختيار المتعلق بالفعل النفساني، فانّ تعدد الفعل بطبيعة الحال يستلزم تعدّد الاختيار وإعمال القدرة، فلا يعقل تعلّق اختيار واحد

---

(١) في ص ٥٢٣.

(٢) في ص ٤٠٣.

بهما معاً. فإذن لا يلزم المحذور المتقدم حيث إنّ الاختيار المتعلق بالفعل الخارجي هو الناشئ عن الفعل النفساني يعني أحد الدواعي القربية، والاختيار المتعلق به غير ذلك الاختيار ولم ينشأ منه.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ الارادة التشريعية تتعلّق بما يوجده العبد وتتعلّق به إرادته التكوينية فيرد عليه ما ذكرناه سابقاً[١]: من أنّه لا معنى للارادة التشريعية في مقابل الارادة التكوينية إلّا أن يكون المراد من الارادة التشريعية الأمر الصادر من المولى المتعلق بفعل المكلف، ولكن على هذا الفرض فالارادة التشريعية في المقام واحدة دون الارادة التكوينية، وذلك لأنّ وحدة الارادة التشريعية وتعددها تتبع وحدة الغرض وتعدده، وحيث إنّ الغرض في المقام واحد قائم بالمجموع المركب منهما، لفرض كون الواجب ارتباطياً، فبطبيعة الحال الارادة التشريعية المتعلّقة به أيضاً واحدة.

وقد تحصّل من ذلك: أنّه لا مانع من أخذ الجامع بين جميع الدواعي القربية في متعلق الأمر وإن قلنا باستحالة أخذ خصوص قصد الأمر فيه، كما أنّه لا مانع من أخذ بقية الدواعي القربية فيه.

قد يقال كما قيل[٢]: إذا افترض استحالة أخذ قصد الأمر في متعلقه من ناحية، واليقين بعدم أخذ غيره من الدواعي القربية فيه من ناحية اُخرى، فبطبيعة الحال كان عدم أخذ الجامع بين جميع هذه الدواعي أيضاً متيقناً، لفرض أنّه لا يعمّ غيرها.

وإن شئت فقل: إنّ أخذ خصوص قصد الأمر في متعلقه حيث إنّه مستحيل فلا معنى لأخذ الجامع بينه وبين غيره من الدواعي القربية فيه، وعندئذ فلو

(١) في ص ٤٨٢.

(٢) نهاية الأفكار ١: ١٨٨ (مع اختلاف يسير).

كان الجامع مأخوذاً فلابدّ أن يكون الجامع بين بقية الدواعي، وهو غير مأخوذ قطعاً وإلّا لم تكن العبادة صحيحةً بدون أحد تلك الدواعي وإن كانت مع قصد الأمر.

والجواب عنه يظهر ممّا حققناه سابقاً[1] وحاصله: هو أنّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود وملاحظة عدم دخل شيء من الخصوصيات فيه من الخصوصيات النوعية أو الصنفية أو الشخصية، وليس عبارة عن الجمع بين القيود والخصوصيات. وعلى هذا فلا مانع من أخذ الجامع بين جميع هذه الدواعي القربية في العبادات، ولا يستلزم عدم اعتبار كل واحد من تلك الدواعي فيها عدم أخذ الجامع، وذلك لأنّ معنى أخذ الجامع ليس أخذ خصوص قصد الأمر وقصد المحبوبية وقصد الملاك ونحو ذلك من الدواعي في المتعلق ليلزم المحذور السابق، لما عرفت من أنّه يقوم على أساس أن يكون معنى الاطلاق هو الجمع بين القيود ولحاظ دخل الجميع فيه، ولكن قد عرفت خطأ هذا التفسير، بل معناه لحاظ عدم دخل شيء منها فيه، ومن الطبيعي أنّه لا محذور في ذلك، فانّ المحذور إنّما هو في أخذ خصوص قصد الأمر لا في عدم أخذه، وهكذا.

ومن هنا قلنا إنّه لو أمكن للمكلف إيجاد المطلق المعرى عنه جميع الخصوصيات فقد حصل الغرض وامتثل الأمر. مثلاً في مثل قولنا: اعتق رقبةً، الذي لاحظ المولى طبيعي الرقبة من دون ملاحظة خصوصية من الخصوصيات فيها، لو تمكن المكلف من إيجاد عتق الرقبة خالياً عن تمام الخصوصيات لامتثل الأمر.

فالنتيجة لحدّ الآن قد أصبحت: أنّه لا مانع من أخذ خصوص قصد الأمر

---

(١) في ص ٥٣٠.

في المتعلق. وعلى تقدير تسليم المانع منه فلا مانع من أخذ الجامع القربي فيه، بداهة أنّ ما ذكر من المحاذير لايلزم شيء منها على تقدير أخذه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الدواعي القربية بكافّة أصنافها في عرض واحد فليس واحد منها في طول الآخر، فانّ المعتبر في العبادة هو الاتيان بها بقصد التقرب إلى المولى، وهو يتحقق باضافة الفعل إليه حيث لا واقع له ما عدا ذلك، ومن المعلوم أنّ الاضافة جامعة بين جميع أنحاء قصد القربة، ومن ذلك يظهر أنّ كل واحد من الدواعي القربية غير مأخوذ في متعلق الأمر، والمأخوذ إنّما هو الجامع بين الجميع، ومن ثمة لو أتى المكلف بالعبادة بأيّ داعٍ من تلك الدواعي لكانت صحيحة، ولا خصوصية لواحد منها بالاضافة إلى الآخر أصلاً.

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ أخذ الجامع القربي في متعلق الأمر أيضاً مستحيل، ولكن للمولى التوصّل إلى غرضه في الواجبات العبادية بأخذ ما يلازم قصد الأمر فيها، بيان ذلك: أنّ كل عمل صادر عن الفاعل المختار لا بدّ أن يكون صدوره عن داعٍ من الدواعي التي تدعو المكلف نحو العمل وتبعث نحوه، ومن الواضح أنّ الداعي لا يخلو من أن يكون داعياً نفسانياً أو يكون داعياً إلٰهياً فلا ثالث لهما. وعليه فلو أخذ المولى في متعلق أمره عدم إتيانه بداعٍ نفساني فقد وصل به إلى غرضه، حيث إنّ هذا العنوان العدمي ملازم لاتيان الفعل المأمور به مضافاً به إلى المولى. مثلاً لو أمر بالصلاة مقيّدةً بعدم إتيانها بداعٍ من الدواعي النفسانية، فقد أخذ في متعلق أمره عنواناً عدمياً ملازماً لاتيان الصلاة بداعٍ إلٰهي، وبهذه الطريقة يتمكن المولى أن يتوصل إلى غرضه.

ولكن قد أورد عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] بأنّه لو فرض محالاً انفكاك العمل العبادي المعنون بالعنوان المذكور عن الدواعي الإلٰهية وبالعكس،

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٦٦.

لزم كون العبادة صحيحةً على الأوّل وباطلةً على الثاني، وهذا ممّا لا يعقل أن يلتزم به فقيه قطعاً، بداهة صحّة العبادة مع قصد القربة وإن لم يتحقق العنوان المزبور، وعدم تعقل صحّتها بدونه وإن تحقق ذلك العنوان.

وغير خفي أنّ غرض المولى من أخذ ذلك العنوان الملازم في العبادات إنّما هو التوصل به إلى غرضه خارجاً، وحيث إنّ عدم الاتيان بالعبادة بداعٍ نفساني في الخارج ملازم للاتيان بها بداعٍ إلٰهي ولا ينفك أحدهما عن الآخر خارجاً، فلا مانع من اعتباره فيها توصلاً إلى مقصوده، وأمّا فرض الانفكاك محالاً فلا أثر له أصلاً حيث إنّه لا يخرج عن مجرد الفرض من دون واقع موضوعي له، والأثر إنّما هو للانفكاك خارجاً وهو غير متحقق.

ولو تنزّلنا عن ذلك أيضاً وسلّمنا بأنّ التقييد كما لا يمكن بداعي الأمر، ولا بالجامع بينه وبين غيره، كذلك لا يمكن بما يكون ملازماً له، ولكن مع ذلك يمكن للمولى التوصل إلى مقصوده إذا تعلّق بالعمل مع قصد القربة بالإخبار عن ذلك بجملة خبرية بعد الأمر به أوّلاً كقوله: تجب الصلاة مع قصد القربة، وأنّ غرضي لا يحصل من الأمر المتعلق بها إلّا باتيانها بداعي الأمر أو نحو ذلك. إلى هنا قد عرفت حال المانع عن أخذه في متعلقه بالأمر الأوّل.

ولكن شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] قد اختار طريقاً آخر لتوصل المولى إلى غرضه في العبادات ـ بعد اعترافه بعدم إمكان أخذه فيها بالأمر الأوّل ـ وهو الأمر بها ثانياً بداعي أمرها الأوّل، ويسمى الأمر الثاني بمتمم الجعل، بيان ذلك: أنّنا إذا افترضنا أنّ غرض المولى مترتب على الصلاة بداعي القربة، فإذا أراد المولى استيفاء غرضه وحيث لا يمكن له ذلك إلّا بأمرين: أمر متعلق بذات الصلاة وأمر آخر متعلق باتيانها بقصد القربة، فلابدّ له من ذلك، ولا

(١) أجود التقريرات ١: ١٧٣.

يمكن الاكتفاء بأمر واحد وإيكال الجزء الآخر ـ وهو قصد القربة ـ إلى حكم العقل، ضرورة أنّ شأن العقل إدراك الواقع على ما هو عليه وأنّ هذا الشيء ممّا جعله الشارع جزءاً أو شرطاً أم لم يجعله، وليس له الجعل والتشريع في قبال الشارع، وعليه فكلّ ما تعلّق به غرض المولى فلابدّ أن يكون اعتباره من قبله، فإذا لم يمكن ذلك بالأمر الأوّل فبالأمر الثاني، وقصد القربة من هذا القبيل فلا فرق بينه وبين غيره من الأجزاء والشرائط إلّا في هذه النقطة وهي عدم إمكان اعتباره إلّا بالأمر الثاني المتمم للجعل الأوّل، فلذا يكون الأمران بحكم أمر واحد.

فالنتيجة: أنّ متعلق الأمر الأوّل مهمل فلا إطلاق له ولا تقييد، فعندئذ إن دلّ دليل من الخارج على اعتبار قصد القربة فيه كالأمر الثاني أفاد نتيجة التقييد، وإن دلّ دليل على أنّ الجعل لا يحتاج إلى متمم أفاد نتيجة الاطلاق، ولا فرق في ذلك بين متعلق الحكم وموضوعه.

وقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] بأنّ أخذ قصد القربة في متعلق الأمر كما لا يمكن بالأمر الأوّل كذلك لا يمكن بالأمر الثاني أيضاً، وذلك مضافاً إلى القطع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد، أنّ التكليف إن سقط باتيان المأمور به بالأمر الأوّل فلا يبقى مجال للأمر الثاني، لانتفائه بانتفاء موضوعه فلا يتمكن المولى أن يتوصل إلى غرضه بهذه الطريقة، وإن لم يسقط عندئذ فبطبيعة الحال ليس الوجه لعدم سقوطه إلّا عدم حصول غرضه بذلك من أمره، وبدونه لا يعقل سقوطه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى تعدد الأمر، لاستقلال العقل بلزوم تحصيل غرضه وهو لا يمكن إلّا باتيان العمل مع قصد القربة.

---

(١) كفاية الأُصول: ٧٤.

والجواب عنه: أنّنا نلتزم بعدم سقوط الأمر الأوّل إذا أتى المكلف به من دون قصد القربة مع وجود الأمر الثاني من المولى باتيانه بداعي الأمر الأوّل، وبسقوطه باتيانه كذلك مع فرض عدم وجود الأمر الثاني به، فإذن لا يكون الأمر الثاني لغواً، وذلك لأنّ المولى إذا أمر ثانياً باتيان شيء بداعي أمره الأوّل، كشف ذلك عن أنّ الغرض منه خاص وهو لا يحصل إلّا باتيانه بداعي القربة ويعبّر عن ذلك بنتيجة التقييد، وإذا لم يأمر ثانياً باتيانه كذلك كشف ذلك عن أنّ المأمور به بالأمر الأوّل وافٍ بالغرض وأنّه يحصل بتحققه في الخارج ولو كان غير مقرون بقصد القربة.

الذي يرد على ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) ما تقدّم منّا في ضمن البحوث السالفة[1] من أنّ الاهمال في الواقعيات غير معقول، فالحكم المجعول من المولى لا يخلو من أن يكون مطلقاً في الواقع أو مقيّداً ولا يعقل لهما ثالث، ولكن لو تنزلنا عن جميع ما ذكرناه سابقاً وسلّمنا أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، فلا مناص من الالتزام بمقالته (قدس سره) وأنّ الحكم بالجعل الأوّل مهمل فلا بدّ من نتيجة التقييد أو نتيجة الاطلاق.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنّه لا مانع من أخذ قصد الأمر في متعلقه، وعلى تقدير تسليم استحالته فلا مانع من أخذ الجامع بينه وبين بقية الدواعي فيه، كما أنّه لا مانع من أخذ بقية الدواعي. وعلى تقدير تسليم استحالته أيضاً فلا مانع من أخذ العنوان الملازم لعنوان قصد الأمر في متعلقه، وعلى تقدير تسليم استحالته أيضاً فلا مانع من بيان ذلك بجملة خبرية، أو بالأمر الثاني.

---

(١) في ص ٥٣٤.

وعلى ضوء هذا الأساس لو شككنا في اعتبار قصد القربة في عمل فلا مانع من التمسك بالاطلاق لنفي اعتباره، وذلك لأنّه لو كان معتبراً ودخيلاً في الغرض لكان على المولى البيان ولو بجملة خبرية أو بالأمر الثاني فإذا لم يبيّن علم بعدم اعتباره. فالنتيجة: أنّ مقتضى الاطلاق وكون المولى في مقام البيان هو أنّ الواجب توصلي، فالتعبدية تحتاج إلى دليل وبيان.

ولكن ذهب جماعة إلى أنّ مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في تعبّدية واجب وتوصليته هو كونه تعبّدياً، فالتوصلية تحتاج إلى دليل وبيان زائد واستدلّوا على ذلك بعدّة وجوه:

الأوّل: لا شبهة في أنّ الغرض من الأمر هو إيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل أو الترك، حيث إنّه فعل اختياري للمولى، ومن الطبيعي أنّ الفعل الاختياري لا يصدر من الفاعل المختار إلّا بداعٍ من الدواعي، والداعي من الأمر إنّما هو تحريك المكلف نحو الفعل المأمور به وبعثه إليه بايجاد الداعي في نفسه ليصدر الفعل منه خارجاً.

أو فقل: إنّ المكلف قبل ورود الأمر من المولى بشيء كان مخيّراً بين فعله وتركه فلا داعي له لا إلى هذا ولا إلى ذاك، وإذا ورد الأمر من المولى به متوجهاً إليه صار داعياً له إلى فعله، حيث إنّ الغرض منه ذلك أي كونه داعياً، وعليه فإن أتى المكلف به بداعي أمره فقد حصل الغرض منه وسقط الأمر، وإلّا فلا. فإذا كان الأمر كذلك فبطبيعة الحال يستقل العقل بلزوم الاتيان بالمأمور به بداعي الأمر تحصيلاً للغرض، وهذا معنى أنّ الأصل في كل واجب ثبت في الشريعة المقدّسة هو كونه تعبدياً إلّا أن يقوم دليل من الخارج على توصليته.

ولنأخذ بالنقد عليه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الغرض من الأمر يستحيل أن يكون داعـويته إلى إيجـاد المأمور به في الخارج ومحركيته نحوه، ضرورة أنّ ما هو غرض منه لابدّ أن يكون مترتباً عليه دائماً في الخـارج ولا يتخلف عنه، ومن الطبيعي أنّ وجود المأمور به في الخارج فضلاً عن كون الأمر داعياً إليه ربّما يكون وربّما لا يكون، وعليه فكيف يمكن أن يقال: إنّ الغرض من الأمر إنّما هو جـعل الداعـي إلى المأمور به، فإذن لا مناص من القول بكون الغرض من الأمر هو إمكان داعويته نحو الفعل المأمور به على تقدير وصوله إلى المكلف وعلمه به، وهذا لا يتخلف عن طبيعي الأمر فلا معنى عندئذ لوجوب تحصيله على المكلف، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ هذا الغرض مشترك فيه بين الواجـبات التـعبدية والتوصلية فلا فرق بينهما من هذه الناحية، وأجنبي عن التعبدية بالمعنى المبحوث عنه في المقام.

وأمّا ثانياً: فلو سلّمنا أنّ غرض المولى من أمره ذلك، إلّا أنّه لا يجب على العبد تحصيله، ضرورة أنّ الواجب عليه بحكم العقل إنّما هو تحصيل غـرضه المترتب على وجود المأمور به في الخارج دون غرضه المترتب على أمره على أنّه طريق محض إلى ما هو الغرض من المأمور به فلا موضوعية له في مقابله أصلاً كي يجب تحصـيله. وقد عرفت أنّ العقـل إنّما يحكم بوجـوب الاتـيان بالمأمور به خارجاً وإطاعة ما تعلّق به الأمر وتحصيل غرضه دون غيره. وعلى هذا حيث إنّ المأمور به مطلق وغير مقيّد بداعي القربة فلا يحكـم العـقل إلّا بوجوب إتيانه كذلك.

وأضف إليه: أنّ هذا الغرض لا يكون نقطة امتياز بين التعبديات والتوصليات، لاشتراكهما فيه وعدم الفرق بينهما في ذلك أصلاً.

فالنتيجة: أنّ هذا الغرض أجنبي عن اعتبار قصد القربة في متعلق الأمر، فإذن لا يبقى مجال للاستدلال بهذا الوجه على أصالة التعبدية.

والحاصل: أنّ هذا الوجه خاطئ بحسب الصغرى والكبرى فلاواقع موضوعي له.

الثاني: بعدّة من الروايات: منها قوله (عليه السلام): «إنّما الأعمال بالنيّات»[1] وقوله (عليه السلام): «لكل امرئ ما نوى»[2] ببيان أنّ كل عمل إذا خلا عن نيّة التقرب فلا عمل ولا أثر له إلّا أن يقوم دليل من الخارج على وجود أثر له، وعليه فمقتضى هذه الرواية هو أنّ كل عمل ورد الأمر به في الشريعة المقدّسة لزم الاتيان به بنيّة التقرب إلّا ما قام الدليل على عدم اعتباره، وهذا معنى أصالة التعبدية في الواجبات.

ولنأخذ بالمناقشة عليه: وهي أنّ هذه الروايات لا تدل بوجه على اعتبار نيّة القربة في كل فعل من الأفعال الواجبة في الشريعة المقدّسة إلّا ما قام الدليل على عدم اعتباره، وذلك لأنّ مفادها هو أنّ الغاية القصوى من الأعمال الواجبة لا تترتب عليها إلّا مع النيّات الحسنة لا بدونها، فإذا أتى المكلف بعمل فان قصد به وجه الله تعالى تترتب عليه المثوبة، وإن لم يقصد به وجه الله سبحانه بل قصد به أمراً دنيوياً ترتب عليه ذلك الأمر الدنيوي دون الثواب.

ولا يكون مفادها فساد العمل وعدم سقوط الأمر، فلو جاء المكلف بدفن الميت مثلاً، فان أراد به وجه الله تعالى أُثيب عليه، وإلّا فلا وإن سقط الأمر عنه بذلك وفرغت ذمّته.

---

(١)، (٢) الوسائل ١: ٤٨/ أبواب مقدّمة العبادات ب ٥ ح ١٠.

وقد صرّح بذلك في بعض هذه الروايات كقوله (عليه السلام): «إنّ المجاهد إن جاهد لله تعالى فالعمل له تعالى، وإن جاهد لطلب المال والدنيا فله ما نوى»[١]. وإليه أشار أيضاً قوله تعالى ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾[٢].

والحاصل: أنّ الروايات ناظرة إلى أنّه يصل لكل عامل من الأجر حسب ما نواه من الدنيوي أو الأُخروي.

وبكلمة أُخرى: الكلام تارةً يقع في ترتب الثواب على الواجب وعدم ترتبه عليه. وأُخرى يقع في صحّته وفساده. وهذه الروايات ناظرة إلى المورد الأوّل، وأنّ ترتب الثواب على الأعمال الواجبة منوط باتيانها لوجه الله تعالى، بداهة أنّه لو لم يأت بها بهذا الوجه فلا معنى لاستحقاقه الثواب. وليس لها نظر إلى المورد الثاني أصلاً، وكلامنا في المقام إنّما هو في هذا المورد وأنّ قصد القربة هل هو معتبر في صحّة كل واجب إلّا ما خرج بالدليل أم لا، وتلك الروايات لا تدل على ذلك.

هذا، مضافاً إلى أنّها لو كانت ظاهرة في ذلك فلابدّ من رفع اليد عن ظهورها وحملها على ما ذكرناه، وذلك للزوم تخصيص الأكثر وهو مستهجن، حيث إنّ أكثر الواجبات في الشريعة الاسلامية واجبات توصلية لا يعتبر فيها قصد القربة، فالواجبات التعبدية قليلة جداً بالاضافة إليها، ومن الواضح أنّ تخصيص الأكثر مستهجن فلا يمكن ارتكابه.

---

(١) الوسائل ١: ٤٨ / أبواب مقدّمة العبادات ب ٥ ح ١٠ (نقل بالمضمون).

(٢) آل عمران ٣: ١٤٥.

فالنتيجة: أنّ هذه الروايات ولو بضمائم خارجية ناظرة إلى أنّ الغاية القصوى من الواجبات الإلهٰية ـ وهو وصول الانسان إلى درجة راقية من الكمالات واستحقاقه لدخول الجنّة وحور العين وما شاكل ذلك ـ لا تترتب إلّا باتيانها خالصةً لوجه الله تعالى، وليست ناظرةً إلى اعتبارها في الصحّة وعدم استحقاق العقاب.

الثالث: بقوله سبحانه وتعالى ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[1] ببيان أنّ الآية الكريمة واضحة الدلالة على حصر الأوامر الصادرة منه (سبحانه وتعالى) بالأوامر العبادية، وتدل على لزوم الاتيان بمتعلقاتها عبادةً وخالصةً وهي نيّة القربة. أو فقل: إنّ الآية تدل على حصر الواجبات الإلهٰية بالعبادات، وعليه فان قام دليل خاص على كون الواجب توصلياً فهو، وإلّا فالمتبع هو عموم الآية، وهذا معنى كون الأصل في الواجبات التعبدية، فالتوصّلية تحتاج إلى دليل.

وفيه: أنّ الاستدلال بظاهر هذه الآية الكريمة وإن كان أولى من الاستدلال بالروايات المتقدمة، إلّا أنّه لايمكن الالتزام بهذا الظاهر، وذلك من ناحية وجود قرينة داخلية وخارجية.

أمّا القرينة الداخلية: فهي ورودها في سياق قوله تعالى ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَابِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾[2] حيث يستفاد من هذا أنّ الله (عزّ وجلّ) في مقام حصر العبادة بعبادة الله تعالى، وليس في

---

(١) البيّنة ٩٨: ٥.

(٢) البيّنة ٩٨: ١.

مقام حصر أنّ كل أمر ورد في الشريعة المقدّسة عبادي إلّا فيما قام الدليل على الخلاف، فالآية في مقام تعيين المعبود وقصر العبادة عليه ردّاً على الكفار والمشركين الذين عبدوا الأصنام والأوثان وغير ذلك حيث لا سلطان ولا بيّنة لهم على ذلك، فلو طلب منهم البيّنة فقالوا: إنّا وجدنا آباءنا على ذلك، لا في مقام بيان حال الأوامر وأنّها عبادية. فالنتيجة أنّ الآية المباركة بقرينة صدرها في مقام حصر العبادة بعبادته تعالى لا بصدد حصر الواجبات بالواجبات العبادية. فحاصل معنى الآية هو أنّ الله تعالى إذا أمر بعبادة أمر بعبادة له لا لغيره، وهذا المعنى أجنبي عن المدّعى.

وأمّا القرينة الخارجية: فهي لزوم تخصيص الأكثر، حيث إنّ أغلب الواجبات في الشريعة المقدّسة توصلية، والواجبات التعبدية قليلة جداً بالنسبة إليها، وحيث إنّ تخصيص الأكثر مستهجن فهو قرينة على عدم إرادة ما هو ظاهرها.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ مقتضى الأصل اللفظي في موارد الشك في التعبدية والتوصلية هو التوصلية، فالتعبدية تحتاج إلى دليل خاص.

[مقتضى الأصل العملي]

أمّا المقام الثاني: فالكلام فيه يقع في مقتضى الأصل العملي عند الشك في التعبدية والتوصلية إذا لم يكن أصل لفظي، وهو يختلف باختلاف الآراء والنظريات في المسألة.

أمّا على نظريتنا من إمكان أخذ قصد الأمر في متعلقه، فحال هذا القيد حال سائر الأجزاء والشرائط، وقد ذكرنا في مسألة دوران الأمر بين الأقل

والأكثر الارتباطـيين[١] أنّ المرجع عند الشك في اعتـبار شيء في المأمـور به جزءاً أو شرطاً هو أصالة البراءة، وما نحن فيه كذلك حيث إنّه من صغريات تلك الكبرى، وعليه فإذا شكّ في تقييد واجب بقصد القربة لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه، فالأصل العملي على ضوء نظريتنا كالأصل اللفظي عند الشك في التعبدية والتوصلية فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

وكذلك الحال على نظرية شيخنا الأُستاذ (قدس سره) لوضوح أنّه لا فرق في جريان البراءة بين أن يكون مأخوذاً في العبادات بالأمر الأوّل أو بـالأمر الثاني، إذ على كلا التقديرين فالشك في اعتباره يرجع إلى الشك في تقييد زائد، وبذلك يدخل في كبرى تلك المسألة، ومختاره (قدس سره) فيها هـو أصـالة البراءة.

وأمّا على ضوء نظرية المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[٢] فالمرجع هو قاعدة الاشتغال دون البراءة، والسبب في ذلك: هو أنّ أخذ قصد القربة في متعلق الأمر شرعاً حيث إنّه لا يمكن لا بالأمر الأوّل ولا بالأمر الثاني، فبطبيعة الحال يكون اعتباره بحكم العقل من جهة دخله في غرض المولى، وعليه فمتى شكّ في تحققه فالمرجع هو الاشتغال دون البراءة النقلية والعقلية.

ولا يخفى أنّ ما ذكره (قدس سره) هنا يشترك مع ما ذكره (قدس سره) في كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطـيين[٣] في نقطة ويفترق عـنه في نـقطة أُخرى.

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٤٩٤ وما بعدها.

(٢) كفاية الأُصول: ٧٥.

(٣) كفاية الأُصول: ٣٦٣.

أمّا نقطة الاشتراك، وهي أنّ العقل كما يستقل بوجوب تحصيل الغرض هناك عند الشك في حصوله كذلك يستقل بوجوب تحصيله هنا، ومن ثمة قد التزم (قدس سره) هناك بعدم جريان البراءة العقلية كما في المقام. فالنتيجة: أنّ حكمه (قدس سره) بلزوم تحصيل الغرض هنا يقوم على أساس ما بنى عليه في تلك المسألة من استقلال العقل بذلك عند الشك في حصوله.

وأمّا نقطة الافتراق، وهي أنّه (قدس سره) قد التزم بجريان البراءة الشرعية هناك ولم يلتزم بجريانها في المقام، والوجه في ذلك: هو أنّ المكلف عند الشك في اعتبار شيء في العبادة كالصلاة مثلاً كما يعلم إجمالاً بوجود تكليف مردد بين تعلّقه بالأقل أو بالأكثر، كذلك يعلم إجمالاً بوجود غرض مردد بين تعلّقه بهذا أو ذاك، وحيث إنّ هذا العلم الاجمالي لا ينحلّ إلى علم تفصيلي وشك بدوي، فبطبيعة الحال مقتضاه وجوب الاحتياط ـ وهو الاتيان بالأكثر ـ ومعه لا تجري أصالة البراءة العقلية.

وأمّا البراءة الشرعية فلا مانع من جريانها، وذلك لأنّ مقتضى أدلة البراءة الشرعية هو رفع الشك عن التقييد الزائد المشكوك فيه، فلو شككنا في جزئية السورة مثلاً للصلاة فلا مانع من الرجوع إليها لرفع جزئيتها، وإذا ضممنا ذلك إلى ما علمناه إجمالاً من الأجزاء والشرائط ثبت الاطلاق ظاهراً ـ وهو وجوب الأقل ـ والسرّ في جريان البراءة الشرعية هناك وعدم جريانها هنا واضح، وهو أنّ البراءة الشرعية إنّما تجري فيما يكون قابلاً للوضع والرفع شرعاً.. وأمّا ما لا يكون كذلك فلا تجري فيه، وحيث إنّ الأجزاء والشرائط قابلتان للجعل فلا مانع من جريان البراءة الشرعية فيهما عند الشك في اعتبارهما، وهذا بخلاف قصد القربة حيث إنّ جعله شرعاً غير ممكن لا جزءاً ولا شرطاً، لا بالأمر الأوّل ولا بالأمر الثاني، فبطبيعة الحال لا تجري البراءة فيه عند الشك في اعتباره ودخله

في الغرض.

فما ذكره (قدس سره) من التفرقة بين مسألتنا هذه ومسألة الأقل والأكثر الارتباطيين متين على ضوء نظريته (قدس سره) فيهما، وأمّا إذا منعنا عنها في كلتا المسألتين أو في إحداهما لم يتم ما أفاده (قدس سره) وحيث إنّها ممنوعة وخاطئة في كلتا المسألتين فلا مناص من الالتزام بعدم التفرقة بينهما.

أمّا في هذه المسألة فلما عرفت من أنّه لا مانع من أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، فحاله حال بقية الأجزاء والشرائط من هذه الناحية.

وأمّا في تلك المسألة فلما حققناه هناك[١] من أنّه على فرض تسليم حكم العقل بالاشتغال فيها والاتيان بالأكثر فلا مجال لجريان البراءة الشرعية أيضاً، والسبب في ذلك: هو أنّها لا تثبت ترتب الغرض على الأقل إلّا على القول بالأصل المثبت، حيث إنّ لازم نفي الوجوب عن الأكثر هو وجوب الأقل ووفاؤه بالغرض، ومن المعلوم أنّ أصالة البراءة لا تثبت هذا اللازم.

نعم، لو كان الدليل على نفي وجوب الأكثر هو الأمارة ثبت وجوب الأقل ووفاؤه بالغرض باعتبار أنّ لوازمها حجّة.

وإن شئت فقل: إنّ هناك علمين إجماليين: أحدهما متعلق بالتكليف، والآخر متعلق بالغرض، وجريان البراءة عن التكليف الزائد المشكوك لا يثبت ترتب الغرض على الأقل بناءً على ما هو الصحيح من عدم حجية الأصل المثبت، وبدونه لا أثر لها. ومن هنا قلنا في تلك المسألة بالملازمة بين البراءة الشرعية والعقلية في الجريان وعدمه فلا وجه للتفكيك بينهما أصلاً.

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٥٠٩.

وحيث قد اخترنا هناك جريان البراءة شرعاً وعقلاً فلا مانع من الالتزام بجريان البراءة العقلية هنا دون الشرعية بناءً على ضوء نظريته (قدس سره) من استحالة أخذ قصد الأمر في متعلقه، وذلك لأنّ الواجب بحكم العقل إنّما هو تحصيل الغرض الواصل إلى المكلف لا مطلقاً، ومن الطبيعي أنّ المقدار الواصل منه هو ترتبه على الأقل دون الزائد على هذا المقدار، فاذن بطبيعة الحال كان العقاب على تركه عقاباً بلا بيان وهو قبيح بحكم العقل. فالنتيجة أنّه لا وجه للتفرقة بين المسألتين في البراءة والاحتياط أصلاً.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّه لا مانع من جريان أصالة البراءة العقلية والشرعية في كلتا المسألتين، وذلك لما فصّلناه هناك[1] بشكل موسّع وملخصه: هو أنّ الغرض لا يزيد على أصل التكليف، فكما أنّ التكليف ما لم يصل إلى المكلف لا يحكم العقل بتنجّزه ووجوب موافقته وقبح مخالفته وغير ذلك، فكذلك الغرض فانّه ما لم يصل إليه لا يحكم العقل بوجوب تحصيله واستحقاق العقاب على مخالفته، بداهة أنّ العقل إنّما يستقل بلزوم تحصيله بالمقدار الواصل إلى المكلف الثابت بالدليل. وأمّا الزائد عليه فلا يحكم بوجوب تحصيله، لأنّ تركه غير مستند إلى العبد ليصح عقابه عليه، بل هو مستند إلى المولى، فإذن العقاب على تركه عقاب من دون بيان وهو قبيح عقلاً.

وإن شئت قلت: إنّ منشأ حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض إنّما هو إدراكه استحقاق العقاب على ترك تحصيله، ومن الطبيعي أنّ إدراكه هذا إنّما هو في مورد قيام البيان عليه. وأمّا فيما لم يقم لم يدركه، بل يدرك قبحه، لأنّه من العقاب بلا بيان، وعليه فلا مانع من جريان البراءة العقلية في موارد الشك في

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٥٠٧.

الغرض وعدم وصوله إلى المكلف، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد ذكرنا هناك أنّ التفكيك بين أجزاء مركب واحد كالصلاة مثلاً بحسب الحكم لايمكن لا في مرحلة الثبوت ولا في مرحلة السقوط، بداهة أنّه لا معنى لأن يكون بعض أجزائه واجباً دون الباقي، كما أنّه لا معنى لسقوط التكليف عن بعضها دون بعضها الآخر، والسر في ذلك: هو أنّ التكليف المتعلق بالمجموع المركب حيث إنّه تكليف واحد فلا يعقل التفكيك فيه بحسب أجزائه، وهذا معنى ارتباطية أجزاء الواجب الواحد.

ولكن مع ذلك قد ذكرنا في محلّه[1] أنّه لا مانع من التفكيك بينها في مرحلة التنجيز، والوجه فيه هو أنّ التنجيز متفرع على وصول التكليف، وعليه فبطبيعة الحال فقد تنجّز التكليف بالمقدار الواصل إلى المكلف دون الزائد عليه، وبما أنّ فيما نحن فيه التكليف المتعلق بالمركب كالصلاة مثلاً قد وصل بالاضافة إلى عدّةٍ من أجزائه كالتكبيرة والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليمة، فلا محالة تنجّز بالاضافة إليها فلا يجوز له تركها. وأمّا بالاضافة إلى جزئية السورة مثلاً حيث إنّه لم يصل فلا يكون منجّزاً ولو كانت جزئيتها ثابتةً في الواقع، فإذن لا عقاب على تركها، لأنّه من العقاب بلا بيان، وهذا هو معنى التفكيك بينها بحسب مرتبة التنجز.

وعلى الجملة: فلا واقع لتنجز التكليف ما عدا إدراك العقل استحقاق العقوبة على مخالفته واستحقاق المثوبة على موافقته، وحيث إنّه فرع وصوله إلى المكلف فلا مانع من التفكيك فيه بحسبه وإن لم يمكن بحسب الواقع. مثلاً التكليف المتعلق بالصلاة المشتملة على الأجزاء المزبورة قد وصل إلى المكلف وعلم به

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٥٠١.

فلا يجوز له بحكم العقل مخالفته. وأمّا التكليف المتعلق بها المشتملة على السورة زائداً عليها حيث إنّه لم يصل فلا يحكم العقل بعدم جواز مخالفته.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه: هي أنّه لا مانع من جريان البراءة العقلية والشرعية في كلتا المسألتين على أساس نظريتنا في هذه المسألة وهي إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر وأنّ حاله من هذه الناحية حال بقية الأجزاء والشرائط فلا تفرقة بينهما أصلاً، بل على هذا تكون مسألتنا هذه من صغريات تلك المسألة.

ومن ذلك يظهر أنّه لا مانع من جريان البراءة العقلية هنا على مسلكه (قدس سره) أيضاً، وذلك للملازمة بين وصول التكليف ووصول الغرض وبالعكس، وحيث إنّ التكليف لم يصل إلّا بالمقدار المتعلق بالأقل دون الزائد عليه فكذلك الغرض. فإذن لا مانع من الرجوع إلى حكم العقل بقبح العقاب على تركه، أي ترك قصد القربة.

ودعوى أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجري في المقام لعدم إمكان البيان من قبل الشارع خاطئة جداً، وذلك لأنّ البيان بمعنى أخذ قصد القربة في متعلق الأمر وإن كان لا يمكن على مذهبه، وأمّا البيان بمعنى أنّه دخيل في غرضه ولو بجملة خبرية من دون أخذه في متعلق أمره فهو بمكان من الامكان، وعليه فنقول: لو كان قصد القربة دخيلاً في غرض المولى فعليه بيانه، وحيث إنّه لم يبيّن مع أنّه كان في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه، علم من ذلك عدم دخله فيه، فإذن بطبيعة الحال كان العقاب على تركه من العقاب بلا بيان.

نعم، تفترق هذه المسألة عن تلك المسألة على مسلكه (قدس سره) في نقطة واحدة، وهي جريان البراءة الشرعية هناك وعدم جريانها هنا باعتبار أنّ قصد القربة غير مجعول شرعاً فليس حاله من هذه الناحية حال بقية الأجزاء

والشرائط، ومن المعلوم أنّ البراءة الشرعية لا تجري إلّا فيما هو مجعول من قبل الشارع.

وقد استطعنا أن نخرج في نهاية المطاف بهذه النتيجة: وهي أنّ مقتضى الأصل اللفظي والعملي في المسألة هو التوصلية، فالتعبدية تحتاج إلى دليل.

هذا آخر ما أردنا بيانه في التعبدي والتوصلي.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مبحث المشتق

الأوامـر

جدول الخطأ و الصواب، ج ۴۳

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
۸۰	۳	كشفايقينا	كشفايقينيا
۱۰۱	۱٤	فكملة	فكلمة
۱۲٤	۸	عمر	عمرو
۱۲٦	۱۱	موجودة	موجود
۱۷۱	۱۱	وجود	وجودا
۲۹۳	۳	ذكرناه	ذكرنا
۲۹۳	۱۷	التبس	التلبس
۳۷۲	۱٥	الاعتبار	الاعتباري
٤۷۸	۹	الضيعفة	الضعيفة
٤۸۸	۲۰	واحدة	أُخرى
٥۰۳	۱۳	التكيف	التكليف
٥۲۰	۱٥	التبعدى	التعبدي

محاضرات في أصول الفقه

تقرير الأبحاث

لأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

«١٣١٧ - ١٤١٣ هـ»

الجزء ٤٤

الطبعة المنقحة

مباحث الألفاظ

تأليف آية الله

الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظله

مؤسسة الخوئي الإسلامية

موسوعة الإمام الخوئي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

من الآن إلى قيام يوم الدين

محاضرات
في
أصول الفقه

محاضرات في أصول الفقه

منقّح

تقريراً لأبحاث

الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

«١٣١٧ ـ ١٤١٣ هـ»

تأليف آية الله

الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظله

طبعة منقحة

مؤسسة الخوئي الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الانبياء والمرسلين محمد وعترته الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فاني احمد الله تعالى على ما اولاني به من تربية نفر من ذوي الكفاءة واللياقة حتى بلغ الواحد منهم تلو الآخر درجة عالية من العلم والفضل وممن وفقت لرعايته وحضر ابحاثي العالية في الفقه والاصول هو قرة عيني العلامة المدقق الفاضل الشيخ محمد اسحق الفياض دامت تاييداته وقد عرض علي الجزء الاول من كتابه (المحاضرات في اصول الفقه) الذي كتبه تقريراً لابحاثي باسلوب بليغ والمام جدير بالاشادة والاعجاب واني ابارك له هذا الجهد الميمون واسأله تعالى ان يوفقه لاتمام مرامه انه ولي التوفيق في ٦ جمادى الثانية سنة ١٣٨٢ ابو القاسم الموسوي الخوئي

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام علىٰ محمّد وآله الطيبين الطاهرين، واللّعنة الدائمة علىٰ أعدائهم أجمعين.

دوران الواجب بين النفسي والغيري

إذا علم بوجوب شيء وتردّد أمره بين الوجوب النفسي والغيري، أو بيْن التعييني والتخييري، أو بين العيني والكفائي فما هو مقتضى الأصل والقاعدة في ذلك؟ فهنا مسائل ثلاث:

أمّا المسألة الأُولى: وهي ما إذا دار أمر الوجـوب بين النفسي والغـيري فالكلام فيها يقع في مـوردين: الأوّل: في الأصل اللّفظي. والثاني: في الأصل العملي.

أمّا المورد الأوّل: فلا ينبغي الشك في أنّ مقتضى الأصل اللفظي كعموم أو إطلاق هو النفسي، وذلك لأنّ بيان وجوب الغـيري يحتاج إلى مؤونة زائـدة باعتبار أنّه قيد للواجب النفسي، ومن الواضح أنّ الاطلاق لا يفي لبيان كونه قيداً له. وعلى الجملة: فالتقييد يحتاج إلى مؤونة زائدة، مثلاً لو كان لقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ﴾[1] إطلاق فمقتضاه عدم تقييد الصلاة بالطهارة أو نحـوها، فالتقييد يحتاج إلى دليل ومؤونة زائدة، والاطلاق ينفيه، ولازم ذلك هـو أنّ وجوب الطهارة المشكوك نفسي لا غيري. وكذا إذا أخذنا باطلاق الأمر بالطهارة، فان مقتـضاه وجوبها مطلقاً، أي سواء أكانت الصلاة واجـبة أم لا، فتقـييد وجوبها بوجوب الصلاة يحتاج إلى دليل.

---

(١) البقرة ٢: ٤٣.

وقد تحصّل من ذلك: أنّه يمكن إثبات نفسية الوجوب بطريقين:

الأوّل: الأخذ باطلاق دليل الواجب النفسي كالصلاة مثلاً، ودفع كل ما يحتمل أن يكون قيداً له كالطهارة أو استقبال القبلة أو نحو ذلك، ولازم هذا هو أنّ الواجب المحتمل دخله فيه كالطهارة مثلاً نفسي، وهذا اللّازم حجّة في باب الأُصول اللفظية.

الثاني: الأخذ باطلاق دليل الواجب المشكوك في كونه نفسياً أو غيرياً، وذلك لأنّ وجوبه لو كان غيرياً فهو مشروط بطبيعة الحال بوجوب واجب آخر نفسي، وإن كان نفسياً فهو مطلق وغير مقيّد به، وعليه فإذا شكّ في أنّه نفسي أو غيري فمقتضى إطلاق دليله وعدم تقييده بما إذا وجب شيء آخر هو الحكم بكونه نفسياً، والفرق بين الاطلاقين هو أنّ الأوّل تمسك باطلاق المادة، والثاني تمسك باطلاق الهيئة، فاذا تمّ كلا الاطلاقين أو أحدهما كفى لاثبات كون الواجب نفسياً.

وأمّا المورد الثاني: فسيأتي[١] الكلام فيه في بحث مقدمة الواجب إن شاء الله تعالى بشكل موسع فلا حاجة إلى البحث عنه في المقام.

---

(١) في ص ٢٢٢.

[دوران الواجب بين التعييني والتخييري]

وأمّا المسألة الثانية: وهي ما إذا دار الأمر بين كون الواجب تـعيينياً أو تخييرياً، فأيضاً يقع الكلام فيها في مقامين: الأوّل: في مقتضى الأصل اللفظي. الثاني: في مقتضى الأصل العملي.

أمّا المقام الأوّل: فبيانه يحتاج إلى توضيح حول حقيقة الواجب التخييري فنقول: إنّ الأقوال فيه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الواجب ما اختاره المكلف في مقام الامتثال، ففي موارد التخيير بين القصر والتمام مثلاً لو اختار المكلف القصر فهو الواجب عليه ولو عكس فبالعكس.

الثاني: أن يكون كل من الطرفين أو الأطراف واجباً تعيينياً ومتعلقاً للارادة، ولكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر، فيكون مردّ هذا القول إلى اشتراط وجوب كل من الطرفين أو الأطراف بعدم الاتيان بالآخر.

الثالث: ما اخترناه من أنّ الواجب هو أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه، وتطبيقه على كل منهما في الخارج بيد المكلف كما هو الحال في موارد الواجبات التعيينية، غاية الأمر أنّ متعلق الوجوب في الواجبات التعيينية الطبيعة المتأصلة والجامع الحقيقي، وفي الواجبات التخييرية الطبيعة المنتزعة والجامع العنواني، وقد ذكرنا في محله أنّه لا مانع من تعلق الأمر به أصلاً، بل تتعلق به الصفات الحقيقية كالعلم والارادة وما شاكلها، وذكرنا أنّه لا واقع للمعلوم

بالاجمال في موارد العلم الاجمالي ما عدا عنوان أحدهما أو أحدها حتّى في علم الله تعالى، فاذا تعلقت به الصفات الحقيقية فما ظنّك بالحكم الشرعي الذي هو أمر اعتباري محض. وقد تقدّم منّا غير مرّة أنّ الأحكام الشرعية أُمور اعتبارية وليس لها واقع موضوعي ما عدا اعتبار الشارع، ومن المعلوم أنّ الأمر الاعتباري كما يصح تعلقه بالجامع الذاتي كذلك يصح تعلقه بالجامع الانتزاعي، فلا مانع من اعتبار الشارع أحد الفعلين أو الأفعال على ذمة المكلف، ونتيجة ذلك هي أنّ بقاءه مشروط بعدم تحقق شيء منهما أو منها في الخارج.

وبعد ذلك نقول: إنّ مقتضى إطلاق الأمر المتعلق بشيء هو التعيين لا التخيير على جميع الأقوال في المسألة، أمّا على القول الأوّل فواضح، لفرض أنّ وجوب كل منهما مشروط باختيار المكلف، ومن الطبيعي أنّ مقتضى الاطلاق عدمه، فالاشتراط يحتاج إلى دليل زائد. وأمّا على القول الثاني فالأمر أيضاً كذلك، لفرض أنّ وجوب كلٍ مشروط بعدم الاتيان بالآخر، ومقتضى الاطلاق عدمه وبه يثبت الوجوب التعييني.

وأمّا على القول الثالث كما هو المختار فلأنّ مرجع الشك في التعيين والتخيير فيه إلى الشك في متعلق التكليف من حيث السعة والضيق، يعني أنّ متعلقه هو الجامع أو خصوص ما تعلق به الأمر، كما إذا ورد الأمر مثلاً باطعام ستّين مسكيناً وشككنا في أنّ وجوبه تعييني أو تخييري، يعني أنّ الواجب هو خصوص الاطعام أو الجامع بينه وبين صيام شهرين متتابعين، ففي مثل ذلك لا مانع من الأخذ باطلاقه لاثبات كون الواجب تعيينياً لا تخييرياً، لأنّ بيانه يحتاج إلى مؤونة زائدة وهي ذكر العدل بالعطف بكلمة (أو) وحيث لم يكن فيكشف عن عدمه في الواقع، ضرورة أنّ الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت.

أو فقل: إنّ الواجب لو كان تخييرياً فبقاء وجوبه مقيد بعدم الاتيان بفرد ما من أفراده في الخارج، ومن المعلوم أنّ مقتضى الاطلاق عدم هذا التقييد وأنّ الواجب هو الفعل الخاص. ويمكن أن يقرر هذا بوجه آخر: وهو أنّ الأمر المتعلق بشيء خاص كالاطعام مثلاً فالظاهر هو أنّ للعنوان المذكور المتعلق به الأمر دخلاً في الحكم، فلو كان الواجب هو الجامع بينه وبين غيره ولم يكن للعنوان المزبور أيّ دخل فيه فعليه البيان، وحيث لم يقم بيان عليه فمقتضى الاطلاق هو وجوبه الخاص، دون الجامع بينه وبين غيره، وهذا هو معنى أنّ الاطلاق يقتضي التعيين.

وأمّا المقام الثاني: فالكلام فيه يقع في مبحث البراءة والاشتغال[1] إن شاء الله تعالى فلا حاجة إليه هنا.

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٥٣٠.

[دوران الواجب بين العيني والكفائي]

وأمّا المسألة الثالثة: وهي ما إذا دار الأمر بين الواجب الكفائي والعيني، فيقع الكلام فيها أيضاً تارة في مقتضى الأصل اللفظي، وتارة أُخرى في مقتضى الأصل العملي.

أمّا الكلام في المورد الأوّل: فبيانه يحتاج إلى توضيح حول حقيقة الوجوب الكفائي فنقول: إنّ ما قيل أو يمكن أن يقال في تصويره وجوه:

الأوّل: أن يقال: إنّ التكليف متوجه إلى واحد معيّن عند الله ولكنه يسقط عنه بفعل غيره، لفرض أنّ الغرض واحد فإذا حصل في الخارج فلا محالة يسقط الأمر.

الثاني: أن يقال: إنّ التكليف في الواجبات الكفائية متوجه إلى مجموع آحاد المكلفين من حيث المجموع، بدعوى أنّه كما يمكن تعلق تكليف واحد شخصي بالمركب من الأُمور الوجودية والعدمية على نحو العموم المجموعي كالصلاة مثلاً إذا كان الغرض المترتب عليه واحداً شخصياً، كذلك يمكن تعلقه بمجموع الأشخاص على نحو العموم المجموعي.

الثالث: أن يقال: إنّ التكليف به متوجه إلى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراقي فيكون واجباً على كل واحد منهم على نحو السريان، غاية الأمر أنّ وجوبه على كلٍ مشروط بترك الآخر.

الرابع: أن يكون التكليف متوجهاً إلى أحد المكلفين لا بعينه، المعبّر عنه

بصرف الوجود، وهذا الوجه هو الصحيح.

بيان ذلك ملخّصاً: هو أن غرض المولى كما يتعلق تارة بصرف وجود الطبيعة، وأُخرى بمطلق وجودها، كذلك يتعلق تارة بصدوره عن جميع المكلفين وأُخرى بصدوره عن صرف وجودهم. فعلى الأوّل، الواجب عيني فلا يسقط عن بعض بفعل بعض آخر. وعلى الثاني، فالواجب كفائي بمعنى أنّه واجب على أحد المكلفين لا بعينه المنطبق على كل واحد منهم ويسقط بفعل بعض عن الباقي، وهذا واقع في العرف والشرع.

أمّا في العرف: فكما إذا أمر المولى أحد عبيده أو خدّامه بفعل في الخارج من دون أن يتعلق غرضه بصدوره من شخص خاص منهم، ولذا أيّ واحد منهم قام به وأوجده في الخارج حصل الغرض وسقط الأمر لا محالة.

وأمّا في الشرع: فأيضاً كذلك، كما في أمره بدفن الميت أو كفنه أو نحو ذلك، حيث إنّ غرضه لم يتعلق بصدوره عن خصوص واحد منهم، بل المطلوب وجوده في الخارج من أيّ واحد منهم كان، وذلك لأنّ نسبة ذلك الغرض الوحداني إلى كل واحد من أفراد المكلفين على السوية، فعندئذٍ تخصيص واحد معيّن منهم بتحصيل ذلك الغرض خارجاً بلا مخصص ومرجح، وتخصيص المجموع منهم على نحو العموم المجموعي بتحصيل ذلك الغرض، مع أنّه بلا مقتض وموجب باطل بالضرورة كما برهن في محله، وتخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقي أيضاً بلا مقتض وسبب بعد افتراض أنّ الغرض واحد يحصل بفعل بعض منهم، فاذن يتعيّن وجوبه على واحد منهم على نحو صرف الوجود.

وبعد ذلك نقول: إنّ مقتضى إطلاق الدليل هو الوجوب العيني على جميع هذه الوجوه والاحتمالات.

أمّا على الوجه الأوّل: فواضح، لأنّ سقوط التكليف عن شخص بفعل غيره يحتاج إلى دليل، وإلّا فمقتضى إطلاقه عدم سقوطه به. أو فقل: إنّ مردّ هذا إلى اشتراط التكليف بعدم قيام غيره بامتثاله وهو خلاف الاطلاق.

وأمّا على الوجه الثاني: فمضافاً إلى أنّه في نفسه غير معقول فأيضاً الأمر كذلك، لأنّ مقتضى إطلاق الدليل هو أنّ كل واحد من أفراد المكلف موضوع للتكليف. وجعل الموضوع له مجموع أفراده على نحو العموم المجموعي بحيث يكون كل فرد من أفراده جزءه لاتمامه خلاف الاطلاق، وعند احتماله يدفع به.

وأمّا على الوجه الثالث: فالأمر ظاهر، ضرورة أنّ قضيّة الاطلاق عدم الاشتراط، فالاشتراط يحتاج إلى دليل خاص.

وأمّا على الوجه الرابع: فأيضاً الأمر كذلك، حيث إنّ حاله بعينه هو حال الوجه الثالث في الوجوب التخييري فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، غاية الأمر أنّ الأوّل متعلق بالمأمور به والثاني بالمكلفين. وعلى الجملة ففيما إذا ورد الأمر متوجهاً إلى شخص خاص أو صنف مخصوص وشككنا في أنّه كفائي أو عيني، يعني أنّ موضوعه هو الجامع بينه وبين غيره أو خصوص هذا الفرد أو ذاك الصنف، فلا مانع من التمسك بالاطلاق لاثبات كونه عينياً.

ويمكن أن يقرّب هذا بوجه آخر: وهو أنّ ظاهر الأمر المتوجه إلى شخص خاص أو صنف مخصوص هو أنّ لخصوص عنوانه دخلاً في الموضوع، ومتى لم تكن قرينة على عدم دخله وأنّ الموضوع هو طبيعي المكلف فاطلاق الدليل يقتضي دخله، ولازم ذلك هو كون الوجوب عينياً لا كفائياً.

وأمّا الكلام في المورد الثاني: وهو مقتضى الأصل العملي فيقع في مبحث

البراءة والاشتغال وسيجيء[1] إن شاء الله تعالى أنّ مقتضى الأصل هناك البراءة دون الاشتغال. إلى هنا قد استطعنا أن نصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ مقتضى الأصل اللفظي في المسائل الثلاث هو كون الواجب نفسياً تعيينياً عينياً.

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٥٣٠ [لكنّه لم يصرّح هناك بالدوران بين العيني والكفائي].

الأمر عقيب الحظر

إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو توهمه فهل يدل على الوجوب كما نسب إلى كثير من العامّة[1]، أو على الاباحة كما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب، أو هو تابع لما قبل النهي إن علّق الأمر بزوال علة النهي لا مطلقاً؟ وجوه بل أقوال.

والتحقيق هو أنّه لا يدل على شيء من ذلك، من دون فرق بين نظريتنا في مفاد الصيغة وما شاكلها ونظرية المشهور في ذلك. أمّا على ضوء نظريتنا فلأنّ العقل إنّما يحكم بلزوم قيام المكلف بما أمر به المولى بمقتضى قانون المولوية والعبودية إذا لم تقم قرينة على الترخيص وجواز الترك، وحيث يحتمل أن يكون وقوع الصيغة أو ما شاكلها عقيب الحظر أو توهمه قرينة على الترخيص فلا ظهور لها في الوجوب بحكم العقل.

وإن شئت قلت: إنّها حيث كانت محفوفة بما يصلح للقرينية فلا ينعقد لها ظهور فيه. إذن فحمل الصيغة أو ما شاكلها في هذا الحال على الوجوب يقوم على أساس أمرين:

أحدهما: أن تكون الصيغة موضوعة للوجوب.

وثانيهما: أن تكون أصالة الحقيقة حجة من باب التعبد كما نسب إلى السيِّد

---

(١) راجع المحصول ١: ٢٣٦، منهاج الوصول: ٧٦.

(قدس سره)[١] وحيث إنّه لا واقع موضوعي لكلا الأمرين على ضوء نظريتنا فلا مقتضي لحملها على الوجوب أصلاً، ومن هنا يظهر أنّه لا مقتضي لحملها عليه على ضوء نظرية المشهور أيضاً، فانّ الصيغة أو ما شابهها على ضوء هذه النظرية وإن كانت موضوعة للوجوب إلّا أنّه لا دليل على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد، وإنّما هي حجة من باب الظهور ولا ظهور في المقام، لما عرفت من احتفافها بما يصلح للقرينية، ومن ذلك يظهر أنّه لا وجه لدعوى حملها على الاباحة أو تبعيتها لما قبل النهي إن علّق الأمر بزوال علّة النهي، وذلك لأنّ هذه الدعوى تقوم على أساس أن يكون وقوعها عقيب الحظر أو توهمه قرينة عامّة على إرادة أحدهما بحيث تحتاج إرادة غيرهما إلى قرينة خاصة، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، لاختلاف موارد استعمالها فلا ظهور لها في شيء من المعاني المزبورة.

فالنتيجة: أنّها مجملة، فارادة كل واحد من تلك المعاني تحتاج إلى قرينة.

---

(١) لاحظ الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ١٣.

المرّة والتكرار

لا إشكال في انحلال الأحكام التحريمية بانحلال موضوعاتها كما تنحل بانحلال المكلفين خارجاً، ضرورة أنّ المستفاد عرفاً من مثل قضية لا تشرب الخمر أو ما شاكلها انحلال الحرمة بانحلال وجود الخمر في الخارج، وأنّه متى ما وجد فيه خمر كان محكوماً بالحرمة، كما هو الحال في كافة القضايا الحقيقية.

وأمّا التكاليف الوجوبية فأيضاً لا إشكال في انحلالها بانحلال المكلفين وتعددها بتعددهم، بداهة أنّ المتفاهم العرفي من مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] أو ما شاكله، هو تعدد وجوب الحج بتعدد أفراد المستطيع خارجاً. وأمّا انحلالها بانحلال موضوعاتها فيختلف ذلك باختلاف الموارد فتنحل في بعض الموارد دون بعضها الآخر.

ومن الأوّل: قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱللَّيْلِ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[3] وما شاكلهما، حيث إنّ المتفاهم العرفي منهما هو الانحلال وتعدد وجوب الصلاة ووجوب الصوم عند تعدد الدلوك والرؤية.

ومن الثاني: قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ إلخ، حيث إنّ المستفاد

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) الإسراء ١٧: ٧٨.

(٣) البقرة ٢: ١٨٥.

منه عرفاً عدم انحلال وجوب الحج بتعدّد الاستطاعة خارجاً في كل سنة، بل المستفاد منه أنّ تحقق الاستطاعة لدى المكلف يقتضي وجوب الحج عليه فلو امتثل مرّة واحدة كفى ولا يلزمه التكرار بعد ذلك وإن تجددت استطاعته مرّة ثانية.

وبعد ذلك نقول: إنّ صيغة الأمر أو ما شاكلها لا تدل على التكرار ولا على المرّة في كلا الموردين، واستفادة الانحلال وعدمه إنّما هي بسبب قرائن خارجية وخصوصيات المورد لا من جهة دلالة الصيغة عليه وضعاً.

وبكلمة أُخرى: أنّ المرّة والتكرار في الأفراد الطولية والوحدة والتعدد في الأفراد العرضية جميعاً خارج عن إطار مدلول الصيغة مادة وهيئة، والوجه في هذا واضح، وهو أنّ الصيغة لو دلت على ذلك فبطبيعة الحال لا تخلو من أن تدل عليه بمادتها أو بهيئتها ولا ثالث لهما، والمفروض أنّها لا تدل بشيء منهما على ذلك.

أمّا من ناحية المادة: فلفرض أنّها موضوعة للدلالة على الطبيعة المهملة المعراة عنها كافة الخصوصيات، منها المرّة والتكرار والوحدة والتعدد فلا تدل على شيء منها.

وأمّا من ناحية الهيئة: فقد تقدّم في ضمن البحوث السالفة أنّها موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، فلا تدل على خصوصية زائدة على ذلك، كالانحلال وعدمه أصلاً.

فالنتيجة: أن هذا النزاع لا يقوم على أساس صحيح وواقع موضوعي، فعندئذٍ إن قام دليل من الخارج على تقييد الطلب بإحدى الخصوصيات المذكورة فهو، وإلّا فالمرجع ما هو مقتضى الأصل اللفظي أو العملي.

أمّا الأصل اللفظي، كأصالة الاطلاق أو العموم إذا كان، فلا مانع من التمسك به لاثبات الاكتفاء بالمرة الواحدة في الأفراد الطولية، وهذا لا من ناحية أخذها في معنى هيئة الأمر أو مادته، لما عرفت من عدم دلالة الصيغة عليه بوجه، بل من ناحية أن متعلق الأمر هو صرف الطبيعة، وهو وإن كان كما يصدق بالمرة الواحدة يصدق بالتكرار، إلّا أنّ الاكتفاء به في ضمن المرّة الواحدة من جهة صدق الطبيعة عليها خارجاً الموجب لحصول الغرض وسقوط الأمر، وعندئذ فلا يبقى مقتض للتكرار أصلاً، كما أنّه لا مانع من التمسك به لاثبات الاكتفاء بوجود واحد في الأفراد العرضية، وهذا لا من ناحية أخذ الوحدة في معنى الأمر، لما عرفت من عدم أخذها فيه، بل من ناحية صدق الطبيعة عليه خارجاً الموجب لحصول الغرض وسقوط الأمر فلا يبقى مقتض للتعدد.

وأمّا الأصل العملي في المقام، فهو أصالة البراءة عن اعتبار الأمر الزائد. وعلى الجملة: أنّ ما هو ثابت على ذمة المكلف ولا شك فيه أصلاً هو اعتبار طبيعي الفعل، وأمّا الزائد عليه وهو تقييده بالتكرار أو بعدمه في الأفراد الطولية أو تقييده بالتعدد أو بعدمه في الأفراد العرضية فحيث لا دليل على اعتباره، فمقتضى الأصل هو البراءة عنه، فإذا جرت أصالة البراءة عن ذلك في كلا الموردين ثبت الاطلاق ظاهراً، ومعه يكتفى بطبيعة الحال بالمرة الواحدة، لصدق الطبيعة عليها الموجب لحصول الغرض وسقوط الأمر، كما إذا أمر المولى عبده باعطاء درهم للفقير فأعطاه درهماً واحداً يحصل به الامتثال، لصدق الطبيعي عليه وعدم الدليل على اعتبار أمر زائد، هذا لا إشكال فيه.

[الامتثال بعد الامتثال]

وإنّما الاشكال والنزاع في إتيان المأمور به ثانياً بعد إتيانه أوّلاً، ويُسمّى ذلك بالامتثال بعد الامتثال، فهل يمكن ذلك أم لا؟ فيه وجوه، ثالثها: التفصيل بين بقاء الغرض الأقصى وعدمه، وقد اختار المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) هذا التفصيل وقد أفاد في وجه ذلك ما إليك نصّه:

والتحقيق أنّ قضية الاطلاق إنّما هو جواز الاتيان بها مرّة في ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامتثال كايجادها في ضمن الواحد، لا جواز الاتيان بها مرّة أو مرّات، فانّه مع الاتيان بها مرّة لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرّده، فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الاتيانان امتثالاً واحداً، لما عرفت من حصول الموافقة باتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه فلا يبقى مجال لامتثاله أصلاً.

وأمّا إذا لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً، كما كان له ذلك قبله على ما يأتي بيانه في الإجزاء[1].

---

(١) كفاية الأُصول: ٧٩.

والصحيح هو عدم جواز الامتثال بعد الامتثال، وذلك لأنّ مقتضى تعلق الأمر بالطبيعة بدون تقييدها بشيء كالتكرار أو نحوه حصول الامتثال بايجادها في ضمن فردٍ ما في الخارج، لفرض انطباقها عليه قهراً، ولا نعني بالامتثال إلّا انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المأتي به في الخارج، ومعه لا محالة يحصل الغرض ويسقط الأمر، فلا يبقى مجال للامتثال مرّة ثانية، لفرض سقوط الأمر بالامتثال الأوّل وحصول الغرض به، فالاتيان بها بداعيه ثانياً خلف. ومن هنا سنذكر إن شاء الله تعالى في مبحث الإجزاء أنّ الاتيان بالمأمور به بجميع أجزائه وشرائطه علة تامة لحصول الغرض وسقوط الأمر، فعدم الاجزاء غير معقول، بل لو لم يكن الامتثال الأوّل مسقطاً للأمر وموجباً لحصول الغرض لم يكن الامتثال الثاني أيضاً كذلك، لفرض أنّه مثله فلا تفاوت بينهما، على أنّه لا معنى لجواز الامتثال ثانياً بعد فرض بقاء الأمر والغرض.

وإن شئت قلت: إنّ لأمر واحد ليس إلّا امتثالاً واحداً، فعندئذ إن سقط الأمر بالامتثال الأوّل لم يعقل امتثاله ثانياً وإلّا وجب ذلك، ضرورة أنّ حدوث الغرض كما يوجب حدوث الأمر، كذلك بقاؤه يوجب بقاءه، فجواز الامتثال بعد الامتثال عندئذ لا يرجع إلى معنى معقول. نعم، إذا أتى المكلف بما لا ينطبق عليه المأمور به خارجاً وجب عليه الاتيان به مرّة ثانية، إلّا أنّه ليس امتثالاً بعد الامتثال، لفرض أنّ الأوّل ليس امتثالاً له.

ومن ضوء هذا البيان يظهر نقطة الخطأ في كلام صاحب الكفاية (قدس سره) وهي الخلط بين الغرض المترتب على وجود المأمور به في الخارج من دون دخل شيء آخر فيه، وبين غرض الآمر كرفع العطش مثلاً، حيث إنّ حصوله يتوقف على فعل نفسه وهو الشرب زائداً على الاتيان بالمأمور به، ومن الطبيعي

أنّ المكلف لا يكون مأموراً بايجاده وامتثاله، لخروجه عن قدرته واختياره، فالواجب على المكلف ليس إلّا تمكين المولى من الشرب وتهيئة المقدمات له، فانّه تحت اختياره وقدرته وهو يحصل بصرف الامتثال الأوّل. وكيف كان، فان حصل الغرض من الامتثال الأوّل وسقط الأمر لم يعقل الامتثال الثاني إلّا تشريعاً، وإن لم يحصل وجب ذلك ثانياً، وعلى كلا التقديرين فلا معنى لجوازه أصلاً.

نعم، قد يتوهم جواز ذلك في موردين:

أحدهما: في صلاة الآيات، حيث قد ورد فيها أنّ من صلّى صلاة الآيات فله أن يعيد صلاته مرّة ثانية ما دامت الآية باقية[1]، وهذا يدل على جواز الامتثال مرّة ثانية بعد الامتثال الأوّل.

وثانيهما: في الصلاة اليومية، حيث قد ورد فيها أنّ من صلّى فرادى وأُقيمت الجماعة فله أن يعيد صلاته مرّة أُخرى فيها[2]، وهذا أيضاً يدل على جواز الامتثال بعد الامتثال.

ولكن هذا التوهم خاطئ في كلا الموردين ولا واقع له.

أمّا في المورد الأوّل: فهو لا يدل على أزيد من استحباب الاعادة مرّة ثانية بداعي الأمر الاستحبابي، بداهة أنّ الأمر الوجوبي قد سقط بالامتثال الأوّل فلا تعقل الاعادة بداعيه.

وبكلمة أُخرى: أنّ صلاة الآيات متعلقة لأمرين: أحدهما أمر وجوبي والآخر أمر استحبابي، غاية الأمر أنّ الأوّل تعلق بصرف طبيعة الصلاة والثاني

---

(١) الوسائل ٧: ٤٩٨ / أبواب صلاة الكسوف والآيات ب ٨ ح ١.

(٢) الوسائل ٨: ٤٠١ / أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ١.

تعلق بها بعنوان الاعادة، ويستفاد الأمر الثاني من الروايات الواردة في المقام، وعليه فالاعادة بداعي الأمر الاستحبابي لا بداعي الأمر الأوّل، لتكون من الامتثال بعد الامتثال، كيف فلو كانت بداعي الأمر الأوّل لكانت بطبيعة الحال واجبة، وعندئذ فلا معنى لجوازها.

فالنتيجة: أنّه لا إشعار في الروايات على ذلك فما ظنك بالدلالة.

وأمّا في المورد الثاني: فأيضاً كذلك، ضرورة أنّه لايستفاد منها إلّا استحباب الاعادة جماعة، فإذن تكون الاعادة بداعي الأمر الاستحبابي لا بداعي الأمر الأوّل، وإلّا لكانت واجبة وهذا خلف. نعم، هنا روايتان صحيحتان في إحداهما أمر الإمام بجعل الصلاة المعادة فريضة، وفي الأُخرى يجعلها فريضة إن شاء. ولكن لابدّ من رفع اليد عن ظهورهما أوّلاً بقرينة عدم إمكان الامتثال ثانياً بعد الامتثال، وحملهما على جعلها قضاءً عما فات منه من الصلاة الواجبة ثانياً، أو على معنى آخر، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث الإجزاء[1] إن شاء الله تعالى.

---

(١) في ص ٤٠.

الفور والتراخي

يقع الكلام فيهما تارة في مقام الثبوت وأُخرى في مقام الاثبات.

أمّا المقام الأوّل: فالواجب ينقسم إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأوّل: ما لا يكون مقيداً بالتقديم ولا بالتأخير من ناحية الزمان، بل هو مطلق من كلتا الناحيتين، ومن هنا يكون المكلف مخيراً في امتثاله بين الزمن الأوّل والزمن الثاني وهكذا، ويسمى هذا الصنف من الواجب بالواجب الموسّع، وذلك كالصلاة وما شاكلها. نعم، إذا لم يطمئن باتيانه في الزمن الثاني وجب عليه الاتيان في الزمن الأوّل، ولكن هذا أمر آخر أجنبي عمّا نحن بصدده.

الصنف الثاني: ما يكون مقيداً بالتأخير فلو قدّمه في أوّل أزمنة الامكان لم يصح، ويسمى هذا الصنف بالواجب المضيّق كالصوم وما شابهه.

الصنف الثالث: ما يكون مقيداً بالتقديم وهذا على قسمين: الأوّل: أن يكون ذلك بنحو وحدة المطلوب. الثاني: أن يكون بنحو تعدد المطلوب.

أمّا الأوّل: فمردّه إلى وجوب الاتيان به في أوّل أزمنة الامكان فوراً من ناحية، وإلى سقوط الأمر عنه في الزمن الثاني من ناحية أُخرى، وعليه فلو عصى المكلف ولم يأت به في الزمن الأوّل سقط الأمر عنه ولا أمر في الزمن الثاني، وقد مثّل لذلك برد السلام حيث إنّه واجب على المسلّم عليه في أوّل أزمنة الامكان، ولكن لو عصى ولم يأت به سقط الأمر عنه في الزمن الثاني.

وأمّا الثاني: فهو أيضاً على شكلين: أحدهما: أن يكون المطلوب هو إتيانه

في أوّل أزمنة الامكان وإلّا ففي الزمن الثاني وهكذا فوراً ففوراً، فالتأخير فيه كما لا يوجب سقوط أصل الواجب كذلك لا يوجب سقوط فوريته. قيل ومن هذا القبيل قضاء الفوائت يعني يجب على المكلف الاتيان بها فوراً ففوراً. وثانيهما: أن يكون المطلوب من الواجب إتيانه في أوّل أزمنة الامكان فوراً إلّا أنّ المكلف إذا عصى وأخّر عنه سقطت فوريته دون أصل الطبيعة، فعندئذ لا يجب عليه الاتيان بها فوراً ففوراً، بل له أن يمتثل الطبيعة في أيّ وقت وزمن شاء وأراد. وعلى الجملة: فالمكلف إذا لم يأت به في أوّل الوقت وعصى، جاز له التأخير إلى آخر أزمنة الامكان. ومن هذا القبيل صلاة الزلزلة فانّها واجبة على المكلف في أوّل أزمنة الامكان فوراً، ولكنه لو تركها فيه وعصى جاز له التأخير إلى ما دام العمر موسّعاً.

وأمّا المقام الثاني: ـ وهو مقام الاثبات ـ فالصيغة لا تدل على الفور ولا على التراخي فضلاً عن الدلالة على وحدة المطلوب أو تعدده، والسبب في ذلك: أنّ الصيغة لو دلت على ذلك فبطبيعة الحال إمّا أن تكون من ناحية المادة أو من ناحية الهيئة، ومن الواضح أنّها لا تدل عليه من كلتا الناحيتين.

أمّا من ناحية المادة، فواضح، لما تقدّم في ضمن البحوث السابقة من أنّ المادة موضوعة للطبيعة المهملة العارية عن جميع الخصوصيات والعوارض فلا تدل إلّا على إرادتها، فكل من الفور والتراخي وما شاكلهما خارج عن مدلولها.

وأمّا من ناحية الهيئة، فأيضاً كذلك، لما عرفت بشكل موسّع من أنّها وضعت للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني على ذمة المكلف في الخارج فلا تدل على شيء من الخصوصيات المزبورة بل ولا إشعار فيها فما ظنّك بالدلالة. فثبوت كل واحدة من تلك الخصوصيات يحتاج إلى دليل خارجي، فان قام فهو، وإلّا فاللازم هو الاتيان بالطبيعي المأمور به مخيراً عقلاً بين الفور

والتراخي. وعلى هذا فلو شككنا في اعتبار خصوصية زائدة كالفور أو التراخي أو نحو ذلك، فمقتضى الأصل اللفظي من عموم أو إطلاق إذا كان، هو عدم اعتبارها وأنّ الواجب هو الطبيعي المطلق، ولازم ذلك جواز التراخي، وقد عرفت أنّه لا فرق في حجية الأُصول اللفظية بين المثبت منها وغيره.

هذا إذا كان في البين أصل لفظي. وأمّا إذا لم يكن كما إذا كان الدليل مجملاً أو إجماعاً، فالمرجع هو الأصل العملي وهو في المقام أصالة البراءة، للشك في اعتبار خصوصية زائدة كالفور أو التراخي، وحيث لا دليل عليه فأصالة البراءة تقتضي عدم اعتبارها، وبذلك يثبت الاطلاق في مقام الظاهر.

فالنتيجة: أنّ الصيغة أو ما شاكلها لا تدل على الفور ولا على التراخي فضلاً عن الدلالة على وحدة المطلوب أو تعدده، بل هي تدل على ثبوت الطبيعي الجامع على ذمة المكلف، ولازم ذلك هو حكم العقل بالتخيير بين أفراده العرضية والطولية. نعم، لو احتمل أنّ تأخيره موجب لفواته وجب عليه الاتيان به فوراً بحكم العقل.

قد يقال كما قيل: إنّ الصيغة وإن لم تدل على الفور وضعاً إلّا أنّها تدل عليه من جهة قرينة عامة خارجية وهو قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّكُمْ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[2] ببيان أنّ الله (عزّ وجلّ) أمر عباده بالاستباق نحو الخير، والمسارعة نحو المغفرة، ومن مصاديقهما فعل المأمور به، فاذن يجب على المكلف الاستباق والمسارعة نحوه في أوّل أزمنة الامكان وإلّا ففي الزمن الثاني وهكذا، لفرض أنّهما يقتضيان الفورية إلى

---

(١) آل عمران ٣: ١٣٣.

(٢) البقرة ٢: ١٤٨.

الاتيان بما يصدق عليه الخير والغفران في كل وقت وزمن، وعليه فلو عصى المكلف وأخّر عن أوّل أزمنة الامكان وجب عليه ذلك في الزمن الثاني أو الثالث وهكذا فوراً ففوراً، إذ من الواضح عدم سقوط وجوب المسارعة والاستباق بالعصيان في الزمن الأوّل، لفرض بقاء الموضوع والملاك، ونتيجة ذلك هي لزوم الاتيان بكافة الواجبات الشرعية فوراً ففوراً على نحو تعدد المطلوب.

ولنأخذ بالنقد عليه من عدّة وجوه:

الأوّل: أنّ الآيتين الكريمتين أجنبيتان عن محل الكلام رأساً ولا صلة لهما بما نحن بصدده.

أمّا آية الاستباق، فلأنّ كلمة ﴿فَاسْتَبِقُوا﴾ فيها من الاستباق بمعنى المسابقة لغة، وعلى هذا فظاهر الآية المباركة هو وجوب المسابقة على العباد نحو الخيرات، يعني أنّ الواجب على كل واحد منهم أن يسابق الآخر فيها. وان شئت قلت: إنّ مدلول الآية الكريمة هو ما إذا كان العمل خيراً للجميع، وأمكن قيام كل واحد منهم به، ففي مثل ذلك أمر (سبحانه وتعالى) عباده بالمسابقة نحوه، ومن الواضح أنّه لا صلة لهذا المعنى بما نحن فيه أصلاً، وذلك لأنّ الكلام فيه إنّما هو في وجوب المبادرة على المكلف نحو امتثال الأمر المتوجه إليه خاصة على نحو الاستقلال مع قطع النظر عن الأمر المتوجه إلى غيره، وهذا بخلاف ما في الآية، فان وجوب الاستباق فيها إنّما هو بالاضافة إلى الآخر لا بالاضافة إلى الفعل، فاذن لا تدل الآية على وجوب الاستباق والمبادرة إلى الفعل أصلاً، ولا ملازمة بين الأمرين كما لا يخفى،

وأمّا آية المسارعة، فالظاهر من المغفرة فيها هو نفس الغفران الإلٰهي، فالآية

عندئذ تدل على وجوب المسارعة نحوه بالتوبة والندامة التي هي واجبة بحكم العقل، وليس المراد منها الأفعال الخارجية من الواجبات والمستحبات، فاذن الآية ترشد إلى ما استقل به العقل وهو وجوب التوبة وأجنبية عما نحن بصدده.

الثاني: على تقدير التنزّل عن ذلك، وتسليم أنّ الآيتين ليستا أجنبيتين عن محل الكلام، إلّا أنّ دلالتهما على ما نحن بصدده تقوم على أساس أن يكون الأمر فيهما مولوياً. وأمّا إذا كان إرشادياً كما هو الظاهر منه بحسب المتفاهم العرفي، فلا دلالة لهما عليه أصلاً، وذلك لأنّ مفادهما على هذا الضوء هو الارشاد إلى ما استقل به العقل من حسن المسارعة والاستباق نحو الاتيان بالمأمور به وتفريغ الذمة منه، وتابع له في الالزام وعدمه فلا موضوعية له، ومن الواضح أنّ حكم العقل بذلك يختلف في اللزوم وعدمه باختلاف موارده.

الثالث: على تقدير التنزل عن ذلك أيضاً، وتسليم أنّ الأمر فيهما مولوي، إلّا أنّه لابدّ من حمله على الاستحباب، ولو حمل على ظاهره وهو الوجوب لزم تخصيص الأكثر وهو مستهجن، والسبب في ذلك: هو أنّ المستحبات بشتّى أنواعها وأشكالها مصداق للخير وسبب للمغفرة، فلو حملنا الأمر فيهما على الوجوب لزم خروجها بأجمعها عن إطلاقهما، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الواجبات على أصناف عديدة: أحدها: واجبات موسعة كالصلاة وما شاكلها، والمفروض عدم وجوب الاستباق والمسارعة نحوها. وثانيها: واجبات مضيّقة كصوم شهر رمضان ونحوه، والمفروض عدم وجوب الاتيان بها إلّا في وقت خاص لا في أوّل وقت الامكان. وثالثها: واجبات فورية على نحو تعدّد المطلوب، فعلى ما ذكرنا من الحمل لزم خروج الصنفين الأوّلين من الواجبات أيضاً عن إطلاقهما فيختص الاطلاق بخصوص الصنف الثالث، ومن الطبيعي أنّ هذا من أظهر مصاديق تخصيص الأكثر.

فالنتيجة: أنّه لا دليل على الفور لا من الداخل ولا من الخارج بحيث يحتاج عدم إرادته إلى دليل خاص، وكذلك لا دليل على التراخي، وعندئذٍ ففي كل مورد ثبت بدليل خاص الفور أو التراخي فهو، وإلّا فمقتضى الأصل عدمه.

نتائج البحوث إلى هنا عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ صيغة الأمر موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، ولا تدل وضعاً إلّا على ذلك. وأمّا دلالتها على ابراز التهديد أو التخيير أو نحو ذلك فتحتاج إلى قرينة، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ الصيغة تستعمل دائماً في معنى واحد والاختلاف إنّما هو في الداعي قد تقدّم نقده بشكل موسّع.

الثانية: أنّ الوجوب مستفاد من الصيغة أو ما شاكلها بحكم العقل بمقتضى قانون العبودية والمولوية لا بالدلالة الوضعية ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمة هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّ تفسير صيغة الأمر مرّة بالطلب ومرّة اُخرى بالبعث والتحريك ومرّة ثالثة بالارادة لا يرجع بالتحليل العلمي إلى معنى محصل.

الثالثة: ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أنّ دلالة الجمل الفعلية في مقام الانشاء على الوجوب أقوى وآكد من دلالة الصيغة عليه. ولكن قد تقدّم نقده بصورة موسّعة في ضمن البحوث السابقة، وقلنا هناك إنّه لا فرق بمقتضى قانون العبودية والمولوية بين الجمل الفعلية وصيغة الأمر في الدلالة على الوجوب، وما ذكره (قدس سره) من النكتة لأقوائية دلالتها قد سبق منّا عدم صلاحيتها لذلك.

الرابعة: أنّ الواجب التوصلي يطلق على معنيين: أحدهما: ما لا يعتبر قصد

القربة فيه. وثانيهما: ما لا تعتبر المباشرة فيه من المكلف نفسه، بل يسقط عن ذمته بفعل غيره، بل ربّما لا يعتبر في سقوطه الالتفات والاختيار، بل ولا إتيانه في ضمن فرد سائغ.

الخامسة: إذا شككنا في كون الواجب توصلياً بالمعنى الثاني وعدمه، فان كان الشك في اعتبار قيد المباشرة في سقوطه وعدم اعتباره فمقتضى الاطلاق اعتباره وعدم سقوطه بفعل غيره. وأمّا إذا لم يكن إطلاق فمقتضى الأصل العملي هو الاشتغال دون البراءة. وأمّا إذا كان الشك في اعتبار الاختيار والالتفات في سقوطه وعدم اعتباره أو في اعتبار إتيانه في ضمن فرد سائغ فمقتضى الاطلاق عدم الاعتبار، فالاعتبار يحتاج إلى دليل. هذا إذا كان في البين إطلاق، وأمّا إذا لم يكن فمقتضى الأصل العملي هو البراءة.

السادسة: ما إذا شككنا في اعتبار قصد القربة في واجب وعدم اعتباره، فهل هنا إطلاق يمكن التمسك به لاثبات عدم اعتباره أم لا؟

المعروف والمشهور بين الأصحاب هو أنّه لا إطلاق في المقام، وقد تقدّم منّا أنّ هذه الدعوى ترتكز على ركيزتين: الأُولى: استحالة تقييد الواجب بقصد القربة وعدم امكانه. الثانية: أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق. وذكروا في وجه الأوّل وجوهاً، وقد ناقشنا في تمام تلك الوجوه واحداً بعد واحد، وأثبتنا عدم دلالة شيء منها على الاستحالة، كما ناقشنا فيما ذكر في وجه الثاني وبيّنا خطأه وأنّه لا واقع موضوعي له.

السابعة: أنّنا لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ أخذ قصد الأمر في متعلقه لا يمكن بالأمر الأوّل، إلّا أنّه لا مانع من أخذه فيه بالأمر الثاني، كما اختاره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١)، كما أنّه لا مانع من أخذ ما يلازمه ولا ينفك

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٧٣.

عنه، وعلى تقدير تسليم استحالة ذلك أيضاً فلا مانع من بيان اعتباره ودخله في الغرض بجملة خبرية، ومن هنا قلنا إنّه لا مانع عند الشك في ذلك من التمسك بالاطلاق إن كان، وإلّا فبأصالة البراءة.

الثامنة: أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد في مرحلة الثبوت من تقابل الضدّين وفي مرحلة الاثبات من تقابل العدم والملكة.

التاسعة: أنّه لا مانع من أخذ بقية الدواعي القربية في متعلق الأمر، ولا يلزم منه شيء من المحاذير التي توهم لزومها على تقدير أخذ قصد الأمر فيه، ولكن منع شيخنا الأُستاذ (قدس سره) عن أخذها بملاك آخر قد تقدّم خطؤه بشكل موسع، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) قد اعترف بأن أخذها في المتعلق وإن كان ممكناً إلّا أنّه ادّعى القطع بعدم وقوعه في الخارج. ولكن قد ذكرنا هناك خطأه وأنّه لا يلزم من عدم أخذها خاصة عدم أخذ الجامع بينها وبين قصد الأمر فلاحظ.

العاشرة: قيل: إنّ مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في تعبّدية واجب وتوصليته هو كونه واجباً تعبدياً، واستدلّ على ذلك بعدّة وجوه، ولكن قد تقدّم منّا المناقشة في تمام تلك الوجوه وأنّها لا تدل على ذلك، فالصحيح هو ما ذكرنا من أنّ مقتضى الأصل اللفظي عند الشك هو التوصلية.

الحادية عشرة: أنّ مقتضى الأصل العملي عند الشك يختلف باختلاف الآراء، فعلى رأي صاحب الكفاية (قدس سره) الاشتغال وعلى رأينا البراءة شرعاً وعقلاً على تفصيل تقدّم.

الثانية عشرة: أنّ مقتضى إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً، فان إرادة كل من الوجوب الغيري والتخييري والكفائي تحتاج إلى قرينة زائدة فالاطلاق لا يكفي لبيانها.

الثالثة عشرة: أنّ الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهّمه لا يدل في نفسه لا على الوجوب ولا على الاباحة ولا على حكم ما قبل النهي، فإرادة كل ذلك منه تحتاج إلى قرينة.

الرابعة عشرة: أنّ صيغة الأمر لا تدل على المرّة ولا على التكرار في الأفراد الطولية، كما لا تدل على الوجود الواحد أو المتعدد في الأفراد العرضية لا مادة ولا هيئة، واستفادة كل ذلك تحتاج إلى قرينة خارجية.

الخامسة عشرة: أنّ الصيغة لم توضع للدلالة على الفور ولا على التراخي، بل هي موضوعة للدلالة على اعتبار المادة في ذمة المكلف، فاستفادة كل من الفور والتراخي تحتاج إلى دليل خارجي، ولا دليل في المقام. وأمّا آيتا المسابقة والمسارعة فلا تدلّان على الفور أصلاً كما تقدّم.

مبحث الإجزاء

إتيان المأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أم لا؟

قبل الخوض في المقصود ينبغي لنا تقديم أُمور:

الأوّل: أنّ هذه المسألة من المسائل العقلية كمسألة مقدمة الواجب ومسألة الضد وما شاكلها، والسبب في ذلك هو أنّ الإجزاء الذي هو الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة إنّما هو معلول للاتيان بالمأمور به خارجاً وامتثاله، ولا صلة له بعالم اللفظ أصلاً.

وبكلمة أُخرى: أنّ الضابط لامتياز مسألة عقلية عن مسألة لفظية إنّما هو بالحاكم بتلك المسألة، فان كان عقلاً فالمسألة عقلية، وإن كان لفظاً فالمسألة لفظية، وحيث إنّ الحاكم في هذه المسألة هو العقل فبطبيعة الحال تكون عقلية، وستأتي الاشارة إلى هذه الناحية في ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

الثاني: ما هو المراد من كلمة «على وجهه» في العنوان؟

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) ما هذا لفظه: الظاهر أنّ المراد من «وجهه» في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً وعقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة، لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً، فانّه عليه يكون «على وجهه» قيداً توضيحياً وهو بعيد. مع أنّه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناءً على المختار كما تقدّم من أنّ قصد القربة من كيفيات الاطاعة عقلاً لا من قيود المأمور به شرعاً. ولا الوجه

المعتبر عند بعض الأصحاب، فانّه مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم اعتباره عند من اعتبره إلّا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات، لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلابدّ من إرادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ما ذكرناه كما لا يخفى(١).

وغير خفي أن ما أفاده إنّما يقوم على أساس نظريته (قدس سره) من استحالة أخذ قصد القربة قيداً في المأمور به شرعاً وانّما هو قيد فيه عقلاً، إذ على هذا بطبيعة الحال يكون قيد «على وجهه» احترازياً. وأمّا بناءً على نظريتنا من امكان أخذه ابتداء في المأمور به أو على نظرية شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من امكان أخذه بمتمم الجعل ولو بالأمر الثاني فلا محالة يكون القيد توضيحياً لا تأسيسياً حيث لا يفيد وجوده على هذا أزيد من الاتيان بالمأمور به بتمام أجزائه وشرائطه، ولا يلزم من عدمه خروج التعبديات عن محل النزاع. ودعوى أنّ ذكره إنّما هو لادخال قصد الوجه خاطئة جدّاً، أمّا أوّلاً: فلأنّه لا دليل على اعتبار قصد الوجه. وأمّا ثانياً: فلاختصاصه بالعبادات في صورة الامكان فلا معنى لجعله في العنوان العام الشامل للتعبديات والتوصليات ولصورتي الامكان وعدمه. هذا مضافاً إلى أنّه لا وجه لتخصيصه بالذكر من بين سائر الأجزاء والشرائط حيث إنّه على تقدير اعتباره أحد تلك الأجزاء أو الشرائط.

الثالث: ما هو المراد من الاقتضاء؟

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) ما هذا لفظه: الظاهر أنّ المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلى الاتيان لا إلى الصيغة. إن قلت: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلى

---

(١) كفاية الأُصول: ٨١.

أمره، وأمّا بالنسبة إلى أمر آخر كالاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيده. قلت: نعم، لكنّه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم، غايته أنّ العمدة في سبب الاختلاف فيهما إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما، هل أنّه على نحو يستقل العقل بأنّ الاتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه، وعدم دلالته، ويكون النزاع فيه صغروياً أيضاً، بخلافه في الإجزاء بالاضافة إلى أمره فانّه لا يكون إلّا كبروياً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض فافهم[1].

ما أفاده (قدس سره) متين جدّاً، والسبب في ذلك واضح، وهو أنّ غرض المولى متعلق باتيان المأمور به بكافّة أجزائه وشرائطه، فاذا أتى المكلف بالمأمور به كذلك، حصل الغرض منه لا محالة وسقط الأمر، ضرورة أنّه لا يعقل بقاؤه مع حصوله، كيف حيث إنّ أمده بحصوله، فاذا حصل انتهى الأمر بانتهاء أمده وإلّا لزم الخلف أو عدم إمكان الامتثال أبداً، وهذا هو المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة لا العلة في الأُمور التكوينية الخارجية كما هو واضح، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ عمدة النزاع في المسألة إنّما هي في الصغرى، يعني في دلالة أدلّة الأمر الاضطراري أو الظاهري على ذلك وعدم دلالتها. ولكن بعد إثبات الصغرى فالمراد من الاقتضاء فيهما هذا المعنى، فإذن لا فرق بين اقتضاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الإجزاء عن أمره وبين اقتضاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري الإجزاء عنه، فهما بمعنى واحد وهو ما عرفت.

---

(١) كفاية الأُصول: ٨١.

الرابع: في بيان المراد من الإجزاء. الظاهر أنّه لم يثبت له معنى اصطلاحي خاص في مقابل معناه اللغوي، ليكون هذا المعنى الاصطلاحي هو المراد منه في المقام، بل المراد منه هو معناه اللغوي وهو الكفاية، غاية الأمر أنّ متعلقها يختلف باختلاف الموارد، فقد يكون متعلقها القضاء، وقد يكون الاعادة، فاجزاء المأتي به عن المأمور به هو كفايته عما أُمر به إعادة وقضاءً، أو قضاءً فقط، فيما إذا دلّ الدليل على وجوب الاعادة دونه، وذلك كمن صلّى في الثوب المتنجس نسياناً حيث إنّه على المشهور إذا تذكر في الوقت وجبت الاعادة عليه، وإذا تذكر في خارج الوقت لم يجب القضاء، وإن كان الأقوى عندنا وجوبه. أو المسافر الذي يتم في السفر نسياناً أو جاهلاً بالموضوع، حيث إنّه إذا تذكر أو ارتفع جهله في الوقت وجبت الاعادة عليه، وإن تذكر أو ارتفع في خارج الوقت لم يجب القضاء، وهكذا. فاجزاء المأتي به عن المأمور به في أمثال الموارد هو كفايته عما أُمر به قضاءً لا إعادة.

الخامس: قد يتوهم أنّه لا فرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار، بدعوى أنّ القول بالإجزاء موافق للقول بالمرة، والقول بعدم الإجزاء موافق للقول بالتكرار، فإذن لا وجه لعقدهما مسألتين مستقلتين بل ينبغي عقدهما مسألة واحدة. كما أنّه قد يتوهم عدم الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للأداء، باعتبار أنّ القائل بالتبعية يلتزم ببقاء الأمر في خارج الوقت عند عدم امتثاله في الوقت وهو متحد في النتيجة مع القائل بعدم الإجزاء، وعليه فلا فرق بين مسألتنا هذه وتلك المسألة.

ولكن كلا التوهمين خاطئ جدّاً.

أمّا الأوّل: فلأنّ القول بالإجزاء وإن كان موافقاً في النتيجة مع القول بالمرة، كما أنّ القول بعدم الإجزاء موافق في النتيجة مع القول بالتكرار، إلّا أنّ مجرد

ذلك لا يوجب اتحاد المسألتين، وذلك لما تقدّم في ضمن البحوث السابقة[١] من أنّ الضابط لامتياز مسألة عن مسألة أُخرى إنّما هو بالجهة المبحوث عنها في المسألة، وحيث إنّ الجهة المبحوث عنها في مسألتنا هذه غير الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة، فلا مناص من تعددهما، وذلك لأنّ الجهة المبحوث عنها في مسألة المرّة والتكرار إنّما هي تعيين حدود المأمور به شرعاً من حيث السعة والضيق وأنّه الطبيعة المقيدة بالمرة أو التكرار، وفي هذه المسألة إنّما هي إجزاء الاتيان بالمأمور به عن الواقع عقلاً وعدم إجزائه بعد الفراغ عن تعيين حدوده شرعاً.

وإن شئت قلت: إنّ البحث في المسألة الأُولى بحث عن دلالة الصيغة أو ما شاكلها على المرّة أو التكرار ولذا تكون من المباحث اللفظية، والبحث في هذه المسألة بحث عن وجود ملازمة عقلية بين الاتيان بالمأمور به خارجاً وبين إجزائه، ومن هنا قلنا إنّها من المسائل العقلية.

وصفوة القول: أنّ الاشتراك في النتيجة لو كان موجباً لوحدة المسألتين أو المسائل لكان اللّازم أن يجعل المسائل الأُصولية بشتّى أشكالها وألوانها مسألة واحدة، لاشتراك الجميع في نتيجة واحدة وهي القدرة على الاستنباط وهذا كما ترى.

وأمّا التوهم الثاني: فلأنّ مسألتنا هذه تختلف عن مسألة تبعية القضاء للأداء موضوعاً وجهة، أمّا الأوّل: فلأنّ الموضوع في هذه المسألة هو الاتيان بالمأمور به وأنّه يجزي عن الواقع أم لا؟ والموضوع في تلك المسألة هو عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت، ومن الطبيعي أنّه لا جامع بين الوجود والعدم،

---

(١) [بل سيأتي في المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٣٧٥].

وعليه فلا ربط بين المسـألتين في الموضـوع أصلاً. وأمّا الثاني: فلأنّ الجـهة المبحوث عنها في هذه المسألة إنّما هي وجود الملازمة بين الاتيان بالمأمور به وإجزائه عن الواقع عقلاً وعدم وجودها، والجهة المبحوث عنها في تلك المسألة إنّما هي دلالة الأمر من جهة الاطلاق على تعدد المطلوب وعدم دلالته عليه، فإذن لا ارتباط بينهما لا في الموضوع ولا في الجهة المبحوث عنها.

وبعد ذلك نقول: إنّ الكلام يقع في مسائل ثلاث:

الأُولى: أنّ إتيان المأمور به بكل أمر يقتضي الإجزاء عن أمره عقلاً، سواء أكان ذلك الأمر أمراً واقعياً أو اضطرارياً أو ظاهرياً؟

الثانية: أنّ الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يوجب الإجزاء عن الأمر الواقعي أم لا؟

الثالثة: أنّ الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يوجب الإجزاء عنه إعادةً وقضاءً، أو قضاءً فحسب أم لا؟

[إجزاء كل مأمور به عن أمره]

أمّا الكلام في المسألة الأُولى: فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] أنّ إجزاء الاتيان بكل مأمور به عن أمره عقلي سواء كان أمراً واقعياً أو اضطرارياً أو ظاهرياً، ضرورة أنّ العقل يستقل بعدم بقاء موضوع للتعبد ثانياً.

أقول: الأمر كما أفاده (قدس سره) ومن هنا لا نزاع فيه وإن نسب الخلاف إلى بعض، ولكنّه على تقدير صحّته لا يعتد به أصلاً، والوجه في ذلك: هو أنّ المكلف إذا جاء بالمأمور به وأتى به خارجاً واجداً لجميع الأجزاء والشرائط حصل الغرض منه لا محالة وسقط الأمر، وإلّا لزم الخلف أو عدم إمكان الامتثال أبداً، أو بقاء الأمر بلا ملاك ومقتض، والجميع محال. أمّا الأوّل: فلأنّ لازم بقاء الأمر تعدد المطلوب لا وحدته وهو خلف. وأمّا الثاني: فلأنّ الامتثال الثاني كالامتثال الأوّل، فإذا لم يكن الأوّل موجباً لسقوط الأمر فالثاني مثله، وهكذا. وأمّا الثالث: فلأنّ الغرض إذا تحقق في الخارج ووجد كيف يعقل بقاء الأمر، ضرورة استحالة بقائه بلا مقتض وسبب.

فالنتيجة: أنّ إجزاء الاتيان بالمأمور به عن أمره ضروري من دون فرق في ذلك بين المأمور به الواقعي والظاهري والاضطراري أصلاً.

وعلى ضوء ما بيّناه قد ظهر أنّ الامتثال عقيب الامتثال غير معقول.

ولكن قد يتوهم جواز الامتثال بعد حصول الامتثال في موردين:

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٣.

أحدهما: جـواز إعادة من صلّى فرادى جماعة، وقد دلّت على ذلك عـدّة روايات منها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله (عليه السلام) «أنّه قال: في الرجل يصلي الصلاة وحده ثمّ يجد جماعة، قال: يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء»[(١)] ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث «قال: لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها، وإن كان قد صلّى فانّ له صلاة أُخرى»[(٢)] إلى غيرهما من الروايات الواردة في هذا الـباب، فهذه الروايات تدل على جـواز الامـتثال ثـانياً بـعد حصول الامتثال الأوّل وهو الاتيان بالصلاة فرادى، وهذا من الامتثال بـعد الامتثال الذي قد قلنا باستحالته.

وثانيهما: جواز إعادة من صلّى صلاة الآيات ثانياً، وقد دلّت عـلى ذلك صحيحة معاوية بن عمار قال: «قال أبو عبدالله (عليه السلام) صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد»[(٣)] وغيرها من الروايـات الواردة في المـقام، فانّها ظاهرة في وجوب إعادتها ثانياً فضلاً عن أصل مشروعيتها، وهذا معنى الامتثال بعد الامتثال.

أقول: أمّا الجواب عن المورد الأوّل: فالنصوص الواردة فيه على طائفتين:

إحداهما: ما وردت في إعادة الصلاة مع المخالفين، منها: صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبدالله (عليه السلام) «أنّه قال: ما منكم أحد يصلي صلاة فريضة في وقتها ثمّ يصلي معهم صلاة تقيّة وهو متوضئ إلّا كتب الله له بها خمساً وعشرين

---

(١) الوسائل ٨: ٤٠١/ أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ١.

(٢) الوسائل ٨: ٤٠١/ أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ٢.

(٣) الوسائل ٧: ٤٩٨/ أبواب صلاة الكسوف والآيات ب ٨ ح ١.

درجة فارغبوا في ذلك»[١]. ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: ما من عبد يصلي في الوقت ويفرغ ثمّ يأتيهم ويصلي معهم وهو على وضوء إلّاكتب الله له خمساً وعشرين درجة»[٢] وغيرهما من الروايات الواردة في هذا المورد. وهذه الطائفة لاتدل على مشروعية الامتثال بعد الامتثال أصلاً، والسبب في ذلك: أنّها وردت في مقام التقية فتكون الاعادة لأجلها، ولولا التقية لم يكن لنا دليل على جوازها ومشروعيتها. وعلى الجملة: فالروايات الدالّة على جواز الاعادة تقية لا تدل على جواز الامتثال بعد الامتثال، فهذه الطائفة أجنبية عن محل الكلام ولا صلة لها بما نحن بصدده.

وثانيتهما: ما دلّت على إعادة الصلاة جماعة، منها: الصحيحتان المتقدمتان[٣] ولكنّهما أيضاً لا تدلّان على مشروعية الامتثال ثانياً، بداهة أنّ الامتثال الأوّل ـ وهو الاتيان بالمأمور به بجميع أجزائه وشرائطه ـ مسقط لأمره، ويكون علّة له وإلّا فلا يعقل سقوطه، بل مفاد تلك الروايات استحباب الاعادة جماعة بداعي الأمر الاستحبابي ـ لا بداعي الأمر الأوّل ـ المستفاد من نفس تلك الروايات، أو بداعي الأمر الوجوبي قضاءً لا أداءً وعليه تدل صحيحة هشام ابن سالم «يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء»[٤] وصحيحة حفص بن البختري «يصلي معهم ويجعلها الفريضة»[٥] بقرينة قوله (عليه السلام) في صحيحة إسحاق

---

(١) الوسائل ٨: ٣٠٢/ أبواب صلاة الجماعة ب ٦ ح ١.

(٢) الوسائل ٨: ٣٠٢/ أبواب صلاة الجماعة ب ٦ ح ٢.

(٣) في الصفحة السابقة.

(٤) تقدّم ذكر مصدرها في الصفحة السابقة.

(٥) الوسائل ٨: ٤٠٣/ أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ١١.

ابن عمار «صلّ واجعلها لما فات»[١].

وبتعبير آخر: أنّ المستفاد من تلك الطائفة من الروايات هو أنّ إعادة الصلاة جماعة بعد الاتيان بها فرادى أمر مستحب، فيكون الاتيان بها بقصد ذلك الأمر الاستحبابي. نعم، من كان في ذمته قضاء فله أن يجعلها لما فات. فالنتيجة أنّها أجنبية عن الدلالة على جواز الامتثال بعد الامتثال بالكلّية، فضلاً عن الدلالة على أنّ سقوط الأمر الأوّل مراعى بعدم تعقب الامتثال الآخر جماعة. وأمّا ما ورد من الرواية من أنّ الله تعالى يختار أحبّهما إليه[٢] فيردّه ضعف السند فلا يمكن الاعتماد عليه. وعلى تقدير تسليم سنده فهو لا يدل على جواز تبديل الامتثال بالامتثال الآخر وكون سقوط الأمر مراعىً بعدم تعقب الأفضل، وذلك لأنّ معناه والله العالم هو أنّ الله تعالى يعطي ثواب الجماعة فانّها عنده تعالى أحب من الصلاة فرادى، وهذا تفضل منه تعالى، ولا سيّما إذا قلنا بأنّ أصل الثواب من باب التفضل لا من باب الاستحقاق. وكيف ما كان، فهذه الرواية ساقطة كغيرها من الروايات، فلا وجه لاطالة الكلام فيها كما عن شيخنا المحقق (قدس سره)[٣]. مع أنّ ما أفاده (قدس سره) في تفسير هذه الرواية خارج عن الفهم العرفي وراجع إلى الدقّة الفلسفية كما لا يخفى.

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر فساد ما احتمله شيخ الطائفة (قدس سره) في التهذيب وإليك نصّه: والمعنى في هذا الحديث قوله (عليه السلام) «يصلّي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء» أنّ من يصلّي ولم يفرغ من صلاته ووجد جماعة فليجعلها نافلة ثمّ يصلّي في جماعة، وليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنيّة الفرض،

---

(١) الوسائل ٨: ٤٠٤ / أبواب صلاة الجماعة ب ٥٥ ح ١.

(٢) الوسائل ٨: ٤٠٣ / أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ١٠ (نقل بالمضمون).

(٣) نهاية الدراية ١: ٣٧٤.

لأنّ من صلّى الفرض بنيّة الفرض فلا يمكن أن يجعلها غير فرض[١] وأيّده الوحيد (قدس سره)[٢] بقوله بأنّه ظاهر صيغة المضارع.

وذلك لأنّ ما أفاده (قدس سره) خلاف ظاهر الحديث، بل خلاف صريحه فانّه نص من جهة العطف بكلمة «ثمّ» [في] أنّ وجدانه الجماعة بعد الفراغ عن الصلاة فرادى لا في أثنائها. وبذلك ظهر أنّه لا وجه لتأييد الوحيد (قدس سره) بأنّه ظاهر صيغة المضارع، فانّها وإن كانت ظاهرة في الفعلية إلّا أنّ العطف بكلمة «ثمّ» يدل على أنّ وجدانه الجماعة كان متأخراً زماناً عن إتيانه بالصلاة فرادى.

وأمّا **الجواب** عن المورد الثاني: فالصحيح هو أنّه لابدّ من رفع اليد عن ظهور تلك الروايات في وجوب الاعادة وحملها على الاستحباب، وذلك لاستقلال العقل بسقوط الأمر بالامتثال الأوّل فلا يعقل أن تكون الاعادة بداعي ذلك الأمر كما أشرنا إليه في ضمن البحوث السالفة أيضاً.

فالنتيجة قد تحقّقت لحدّ الآن في عدّة خطوط:

الأوّل: أنّ مسألة الإجزاء مسألة اُصولية عقلية وليست من المسائل اللفظية.

الثاني: أنّ الاتيان بكل مأمور به مسقط لأمره، وهذا ليس من محل الكلام في شيء، وإنّما الكلام في سقوط الأمر الواقعي باتيان المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري.

الثالث: أنّ الروايات الدالّة على جواز الاعادة على اختلافها لا تدل على الامتثال بعد الامتثال.

---

(١) التهذيب ٣: ٥٠ / ١٧٦.

(٢) حاشية المدارك: ٢٥٤.

[إجزاء المأمور به الاضطراري]

وأمّا الكلام في المسألة الثانية: وهي أنّ الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل هو مجزٍ عن الواقع أم لا، فيقع في مقامين: الأوّل: فيما إذا ارتفع العذر في الوقت. الثاني: فيما إذا ارتفع في خارج الوقت.

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فليعلم أنّ محل النزاع في الإجزاء وعدمه في هذا المقام إنّما هو فيما إذا كان المأتي به في أوّل الوقت مأموراً به بالأمر الواقعي الاضطراري، وذلك كما إذا كان الموضوع للأمر الاضطراري وجود العذر وإن كان غير المستوعب لتمام الوقت، ففي مثله يقع الكلام في أنّ الاتيان به هل هو مجز عن الواقع أو أنّه غير مجز. وأمّا إذا كان الموضوع له العذر المستوعب لتمام الوقت فلا مجال للنزاع هنا أصلاً، وذلك لعدم الأمر حينئذٍ واقعاً ليقال إنّ امتثاله مجزٍ عن الواقع أم لا، وذلك كما لو اعتقد المكلف استيعاب العذر في تمام الوقت فصلّى في أوّل الوقت ثمّ انكشف الخلاف وظهر أنّ العذر لم يكن مستوعباً، ففي مثل ذلك لا أمر واقعاً ولا ظاهراً ليقال إنّ امتثاله مجزٍ عن الواقع أو لا. وأمّا إذا قامت الحجة على الاستيعاب وصلّى في أوّل الوقت ثمّ انكشف الخلاف فهو داخل في المسألة الثالثة وهي إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الواقع وعدم إجزائه عنه وخارج عن مسألتنا هذه.

وإن شئت فقل: إنّ محل البحث في هذه المسألة هو ما إذا كان الموضوع للأمر الواقعي الاضطراري وجود العذر في زمان الاتيان بالواجب، لا العذر المستوعب لجميع الوقت، وإلّا فلا يجوز البدار حقيقة، فان جوازه حينئذ

مستند إلى أحد أمرين: إمّا إلى القطع بـاستيعاب العـذر، أو إلى قـيام أمـارة كالبينة أو نحوها على الاستيعاب، ومع انكشاف الخلاف في هاتين الصورتين ينكشف أنّه لا أمر اضطراري واقعاً ليقع البحث في إجزائه عن الواقع وعدمه، نعم في الصورة الثانية الأمر الظاهري موجود ومن هـنا قـلنا بـدخول هـذه الصورة في المسألة الآتية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ محل الكلام في إجزاء الاتيان بـالمأمور بـه بـالأمر الاضطراري عن الواقع وعدمه فيما إذا كـان الأمـر الاضـطراري نـاشئاً عـن مصلحة الواقع، وأمّا إذا كان ناشئاً عن مصلحة اُخرى أجنبية عن مـصلحة الواقع فهو خارج عن محل الكلام، وذلك كالأمر في موارد التقية حيث إنّه نشأ من المصلحة الكامنة في نفس الاتقاء وهو حفظ النفس أو العرض أو المـال، ومن الطبيعي أنّ تلك المصلحة أجنبية عن مصلحة الواقع، وعليه فلا مقتضي للإجزاء فيها من هذه الناحية، نعم قد قلنا بالإجزاء في تلك الموارد من ناحية أُخرى وهي وجود دليل خاص على ذلك كما ذكرناه في محلّه.

وبعد ذلك نقول: قد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) مـا هـذا لفظه: تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء، وبيان ما هو قضية كل منها من الإجزاء وعدمه، وأُخرى في تعيين ما وقع عليه. فاعلم أنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة وكافياً فيما هو المهم والغرض. ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه أو لا يمكن، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب. ولا يخفى أنّه إن كان وافياً به يجزي، فلا يبقى مجـال أصـلاً للتدارك لا قضاءً ولا إعادةً، وكذا لو لم يكن وافياً ولكن لا يمكن تداركه، ولا

يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلّا لمصلحة كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدارٍ من المصلحة لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم فافهم.

لا يقال: عليه فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار، لامكان استيفاء الغرض بالقضاء. فانّه يقال: هذا كذلك لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت. وأمّا تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الأُولى فيدور مدار كون العمل بمجرّد الاضطرار مطلقاً، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طروء الاختيار ذا مصلحة ووافياً بالغرض. وإن لم يكن وافياً وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت، أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت، فان كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا يجزي، بل لابدّ من إيجاب الاعادة أو القضاء وإلّا فيجزي. ولا مانع عن البدار في الصورتين، غاية الأمر يتخير في الصورة الأُولى بين البدار والاتيان بعملين: العمل الاضطراري في هذا الحال، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار، أو الانتظار والاقتصار باتيان ما هو تكليف المختار. وفي الصورة الثانية يجزي البدار، ويستحب الاعادة بعد طروء الاختيار. هذا كلّه فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء[1].

ملخص ما أفاده (قدس سره) بحسب مقام الثبوت أربع صور:

الأُولى: أن يكون المأمور به بالأمر الاضطراري الواقعي مشتملاً على تمام مصلحة الواقع.

الثانية: أن يكون مشتملاً على بعضها مع عدم إمكان استيفاء الباقي.

الثالثة: هذه الصورة مع إمكان تدارك الباقي ولكنه ليس بحد يلزم استيفاؤه.

الرابعة: أن يكون الباقي واجب الاستيفاء والتدارك.

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٤.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه الصور:

أمّا الصورة الأُولى: فلا إشكال في الإجزاء عن الواقع وجواز البدار حقيقة وواقعاً، لعدم الفرق حينئذ بين الفرد الاضطراري والفرد الاختياري في الوفاء بالملاك والغرض أصلاً.

وأمّا الصورة الثانية: فالصحيح فيها هو القول بالإجزاء، وذلك لعدم إمكان تدارك الباقي من مصلحة الواقع. نعم، لا يجوز البدار حينئذ، ولكن لا بدّ من فرض ذلك فيما إذا كان الملاك في المأمور به بالأمر الاضطراري، وأمّا إذا كان في أمر آخر فهو خارج عن مفروض الكلام، كما أنّ جواز البدار واقعاً أو عدم جوازه كذلك إنّما هو بالاضافة إلى وفاء المأمور به الاضطراري بملاك الواقع أو عدم وفائه. وأمّا افتراض جوازه بملاك آخر أجنبي عن ملاك الواقع فهو فرض لا صلة له بمحل الكلام. ومن ذلك يظهر أنّ ما فرضه (قدس سره) من وجود مصلحة في نفس البدار ولأجل تلك المصلحة جاز، في غير محلّه.

وأمّا الصورة الثالثة: فأيضاً لا مناص من القول بالإجزاء فيها، وذلك لعدم كون الباقي من الملاك ملزماً ليجب تداركه. هذا كلّه ممّا لا كلام ولا إشكال فيه، وإنّما الكلام والاشكال في:

الصورة الرابعة: فقد ذكر (قدس سره) أنّ المكلف مخيّر فيها بين البدار في أوّل الوقت والاتيان بعملين: العمل الاضطراري في هذا الحال يعني حال الاضطرار، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار، وبين الانتظار والاقتصار باتيان ما هو تكليف المختار.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) من التخيير في هذه الصورة غير معقول، وذلك لأنّه من التخيير بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، وقد حققنا في

محلّه[1] أنّ التخيير بينهما مستحيل إلّا إذا رجع إلى التخيير بين المتباينين وتفصيل ذلك هو أنّ مردّ جواز البدار واقعاً إلى أنّ الفرد المضطر إليه مأمور به بالأمر الاضطراري الواقعي حقيقة ووافٍ بتمام مصلحة الواقع، وإلّا فلا يجوز البدار كذلك قطعاً. ومردّ التخيير المزبور إلى عدم كون الفرد المضطر إليه مأموراً به كذلك وعدم كونه وافياً بتمام المصلحة، وذلك لأنّ الشارع إذا لم يكتف بالعمل الناقص في أوّل الوقت وأوجب على المكلف الاتيان بالعمل التام الاختياري بعد رفع الاضطرار والعذر، سواء أكان المكلف آتياً بالعمل الاضطراري الناقص في أوّل الوقت أم لم يأت به، فبطبيعة الحال لا معنى لايجابه العمل الاضطراري الناقص وإلزام المكلف باتيانه ولو على نحو التخيير، فانّه بلا ملاك يقتضيه.

وبكلمة أُخرى: أنّ الصورة الأُولى والثانية والثالثة في كلامه (قدس سره) وإن كانت من الصور المعقولة بحسب مقام الثبوت، إلّا أنّ الصورة الأخيرة وهي الصورة الرابعة غير معقولة، إذ بعد فرض أنّ الشارع لم يرفع اليد عن الواقع وأوجب على المكلف الاتيان به على كل من تقديري الاتيان بالعمل الاضطراري الناقص في أوّل الوقت وعدم الاتيان به، فعندئذٍ بطبيعة الحال لا معنى لايجابه الفرد الناقص، حيث إنّه لا يترتّب على وجوبه أثر، بل لازم ذلك وجوبه على تقدير المبادرة وعدمه على تقدير عدمها. وأيضاً لازم ذلك كونه مصداقاً للواجب على تقدير الاتيان به، وعدم كونه كذلك على تقدير عدم الاتيان به، والسر في كل ذلك ما ذكرناه من أنّ التخيير المذكور غير معقول.

فالنتيجة على ضوء ما بيّناه: أنّ الواجب هو الطبيعي الجامع بين المبدأ

---

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٢٢٩.

والمنتهى، والمفروض في المسألة هو تمكن المكلف من الاتيان بالطبيعي المزبور في وقته، من جهة تمكّنه على إيجاد بعض أفراده في الخارج، ومعه لا مقتضي لإيجاب الشارع الفرد الناقص الذي لا يفي بملاك الواقع.

وإن شئت قلت: إنّ المكلف إذا كان قادراً على الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية مثلاً في الوقت لم تصل النوبة إلى الصلاة مع الطهارة الترابية، لفرض أنّ الأمر الاضطراري في طول الأمر الاختياري، ومع تمكن المكلف من امتثال الأمر الاختياري لا موضوع للأمر الاضطراري، ولازم ذلك عدم جواز البدار هنا واقعاً، كما أنّ جوازه كذلك ملازم للإجزاء في الوقت وخارجه. فما أفاده (قدس سره) من الجمع بين جواز البدار واقعاً وعدم الإجزاء عن الواقع جمع بين المتناقضين ثبوتاً وهو مستحيل، فإذن لا تصل النوبة إلى البحث عنه في مقام الإثبات.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا إمكان الجمع بينهما في مرحلة الثبوت، يقع الكلام فيه عندئذ في مرحلة الاثبات والدلالة، يعني هل لأدلّة الأمر الاضطراري إطلاق يتمسّك به في المقام أم لا؟ ذهب المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) إلى أنّ لها إطلاقاً وإليك نص ما أفاده:

وأمّا ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ وقوله (عليه السلام) «التراب أحد الطهورين» و«يكفيك عشر سنين» هو الإجزاء وعدم وجوب الاعادة أو القضاء، ولا بدّ في إيجاب الاتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص. وبالجملة فالمتّبع هو الاطلاق لو كان، وإلّا فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الاعادة، لكونه شكاً في أصل التكليف. وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى. نعم، لو دلّ دليله

على أنّ سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجباً عليه لتحقق سببه وإن أتى بالفرض، لكنّه مجرد الفرض[١].

نتيجة ما أفاده (قدس سره) هي جواز البدار مع تمكن المكلف من الاتيان بالفعل الاختياري التام وعدم وجوب الاعادة عليه بعد ارتفاع العذر في أثناء الوقت، وذلك من جهة إطلاق الدليل، ومع عدمه أصالة البراءة عن وجوبها.

وقد اختار هذا القول في خصوص الطهارة الترابية جماعة منهم السيِّد الطباطبائي (قدس سره) في العروة[٢].

والصحيح في المقام أن يقال: إنّه لا إطلاق لأدلّة مشروعية التيمم بالقياس إلى من يتمكن من الاتيان بالعمل الاختياري في الوقت، بداهة أنّ وجوب التيمم وظيفة المضطر ولا يكون مثله مضطراً، لفرض تمكنه من الصلاة مع الطهارة المائية في الوقت، ومجرد عدم تمكنه منها في جزء منه لا يوجب كونه مكلفاً بالتكليف الاضطراري ما لم يستوعب تمام الوقت.

وقد ذكرنا في بحث الفقه[٣] أنّ موضوع وجوب التيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء عقلاً أو شرعاً في مجموع الوقت بمقتضى الآية الكريمة وما شاكلها، فلو افترضنا عدم استيعاب العذر لمجموع الوقت وارتفاعه في الأثناء لم يكن المكلف مأموراً بالتيمم، لعدم تحقق موضوعه.

وبكلمة أُخرى: أنّ الواجب على المكلف هو طبيعي الصلاة مثلاً على نحو صرف الوجود كما هو الحال في جميع التكاليف الايجابية، وعليه فطروء

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٥.

(٢) العروة الوثقىٰ ١: ٣٥٥ المسألة [١١٤١].

(٣) شرح العروة ١٠: ٣٢٥.

الاضطرار على فرد من ذلك الطبيعي لا يوجب ارتفاع الحكم منه، وذلك لأنّ ما طرأ عليه الاضطرار ـ وهو الفرد ـ لا حكم له على الفرض، وما هو متعلق الحكم ـ وهو الطبيعي الجامع ـ لم يطرأ عليه الاضطرار كما هو المفروض، فإذن لا مقتضي لوجوب التيمم أصلاً. فالنتيجة: أنّ حال الأفراد الطولية كحال الأفراد العرضية من هذه الناحية، فكما أنّ طروء الاضطرار إلى بعض الأفراد العرضية لا يوجب سقوط التكليف عن الطبيعي الجامع بينها، فكذلك طروؤه على بعض الأفراد الطولية، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: أنّه لا إطلاق لأدلّة الأمر الاضطراري في محل الكلام، ومن ضوء هذا البيان يظهر أنّه لا يجوز التمسّك بأصالة البراءة أيضاً، وذلك لأنّ رفع الاضطرار في أثناء الوقت كما هو المفروض في المقام كاشف عن عدم تعلّق الأمر واقعاً بالفعل الاضطراري، ليكون الاتيان به مجزئاً عن الواقع، بل من الأوّل كان متعلقاً بالفعل الاختياري التام، والمفروض عدم امتثاله، فإذن لا نشك في وجوب الاتيان به لنتمسك بأصالة البراءة عنه.

وعلى الجملة: فما أتى به المكلف في الخارج من الفعل الاضطراري لا أمر به على الفرض، وما كان متعلقاً للأمر لم يأت به، فإذن كيف يشك في وجوب الاعادة. ومن ذلك تبيّن أنّه لا يجوز البدار هنا واقعاً، بداهة أنّ جوازه كذلك ملازم للإجزاء، ومن الطبيعي أنّ الإجزاء لا يمكن إلّا في فرض وجود الأمر بالفعل الاضطراري واقعاً.

نعم، قد ثبت جواز البدار في بعض الموارد بدليل خاص مع فرض تمكن المكلف من الفعل الاختياري التام في الوقت.

منها: موارد التقية حيث يجوز البدار فيها واقعاً وإن علم المكلف بارتفاعها في أثناء الوقت وتمكنه من العمل بلا تقيّة، فيجوز له الوضوء تقيّة مع تمكنه منه

بدونها في آخر الوقت أو في مكان آخر، وهكذا. ومن هنا لا تجب الاعادة بعد ارتفاع العذر.

ومنها: ما إذا تيمم المكلف في آخر الوقت وصلّى به صلاتي الظهرين ثمّ دخل وقت المغرب وهو باق على تلك الطهارة، جاز له أن يصلي به صلاتي المغرب والعشاء واقعاً، وهكذا.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ في كل مورد ثبت جواز البدار واقعاً بدليل خاص نلتزم فيه بالإجزاء، وفي كل مورد لم يثبت جوازه بدليل كذلك فلا نقول به من جهة الأدلّة العامّة.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي أنّه لا وجه للقول بالإجزاء في هذه المسألة أصلاً.

ولكن مع ذلك ذهب شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] إلى الإجزاء فيها، بدعوى أنّ المكلف لا يخلو من أن يكون متمكناً من الطهارة المائية في تمام الوقت أو لا يكون كذلك، أو يكون متمكناً منها في بعضه دون بعضه الآخر فعلى الشقّين الأوّلين لا إشكال في التخيير العقلي بين الأفراد الطولية والعرضية. وعلى الأخير، فبما أنّ ملاك التخيير هو تساوي الأفراد في الغرض فلا يحكم العقل فيه بالتخيير بين الاتيان بالفرد الناقص والاتيان بالفرد التام يقيناً، ولكن إذا ثبت جواز البدار مع اليأس فيما إذا فرض ارتفاع العذر في الأثناء بعد الاتيان به والامتثال، فلا يخلو من أن يكون جوازه حكماً ظاهرياً طريقياً أو حكماً واقعياً.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٨٤.

وعلى الأوّل: فيبتني القول بالإجزاء على القـول به في المسألة الآتية وهي إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الواقع بعد انكشاف الخلاف في الوقت ولا يكون له مساس بمسألتنا هذه.

وعلى الثاني: فلا مناص من الالتزام بالإجزاء، وذلك لقيام الضرورة والاجماع القطعي على عدم وجوب ست صلوات على المكلف في يوم واحد، وهو يكشف كشفاً قطعياً عن أنّ الفعل الناقص في حال الاضطرار ـ ولو مع فرض عـدم استيعاب العذر لمجموع الوقت ـ واجد لتمام الملاك، فيكون في هـذا الحـال في عرض الأفراد الواجدة واقعاً. وعلى هذا فلا مناص من القول بالإجزاء، ضرورة أنّ الاعادة بعد استيفاء الملاك بتمامه من الامتثال بعد الامتثال.

وفيه أوّلاً: ما عرفت من عدم الدليل على جواز البدار في مفروض المسألة إلّا في بعض الموارد.

وثانياً: على تقدير تسليم ثبوته، لا مناص من القول بالإجزاء، لما عرفت من الملازمة بين جواز البدار واقعاً والإجزاء.

وثالثاً: على تقدير تسليم عدم الملازمة بينهما وأنّ الإجزاء يحتاج إلى دليل، إلّا أنّ ما أفاده من الدليل على الإجزاء ـ وهو قيام الاجماع والضرورة ـ خاص بخصوص الصلاة ولا يعم غيرها من الواجبات، ولا دليل آخر على الإجزاء فيها، حيث قد عرفت أنّه لا إطلاق لدليل الأمر بالفعل الاضطراري في أمثال الموارد التي يرتفع العذر في أثناء الوقت ليتمسك باطلاقه.

وأمّا الأصل العملي، فالظاهر أنّه لا مانع من التمسك بأصـالة البراءة عـن وجوب الاعادة في المقام، والسبب في ذلك: هو أنّ جواز البدار في مـفروض الكلام وإن لم يكن كاشفاً عن أنّ العمل الناقص واجد لتمام ملاك الواقع كشفاً

قطعياً، إلّا أنّ احتماله موجود، ومن الطبيعي أنّ مع هذا الاحتمال لا يمكن إحراز تعلق الأمر بالعمل الاختياري التام من الأوّل، وذلك لأنّ العمل الاضطراري الناقص إن كان واجداً لتمام ملاكه فلا مقتضي للأمر به، وإلّا فلا موجب لسقوطه، وحيث إنّنا لا ندري بوفائه بملاكه وعدم وفائه به، فبطبيعة الحال لا نحرز وجوبه وتعلق الأمر به، ومن المعلوم أنّ مثل هذا مورد لأصالة البراءة.

وقد **تحصّل** من ذلك: أنّ نتيجة أصالة البراءة هي الإجزاء وعدم وجوب الاعادة.

وأمّا المقام الثاني: وهو ما إذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت، فهل يجزي الاتيان بالمأمور به الاضطراري عن القضاء في خارج الوقت أم لا؟

فقد اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) الإجزاء بدعوى أنّ عدم الإجزاء في هذه الصورة غير معقول، والوجه في ذلك: أنّ القيد المتعذر على المكلف في تمام الوقت لا يخلو من أن يكون له دخل في ملاك الواجب مطلقاً حتّى حين التعذر وعدم تمكن المكلف من إتيانه كالطهور مثلاً، وإمّا أن لا يكون له دخل كذلك، بل يختص دخله في ملاكه بحالة التمكن منه دون التعذر كالطهارة المائية مثلاً، فعلى الأوّل لا يمكن الأمر بفاقده في الوقت لعدم الملاك له، وعلى الثاني فالأمر بالفاقد له باق لفرض اشتماله على المصلحة التامة وعدم دخل القيد المتعذر فيها حال التعذر.

وعلى الجملة: فبناءً على دخل القيد مطلقاً في ملاك الواجب ومصلحته فلا يمكن الأمر بالأداء في الوقت، لا بالاضافة إلى المأمور به من جهة انتفاء القدرة

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٨٣.

على امتثاله، ولا بالاضافة إلى الباقي من جهة عدم اشتماله على الملاك والمصلحة التامة، إذن لا بدّ من الأمر بالقضاء في خارج الوقت، وبناءً على عدم دخل القيد مطلقاً في ملاكه فبطبيعة الحال يتعين الأمر بالفاقد في الوقت، لاشتماله على الفرض على تمام الملاك والمصلحة، وعدم دخل القيد المزبور فيه في هذا الحال.

وعليه فلا أمر بالقضاء لعدم ملاك له، فالجمع بين الأمر بالأداء في الوقت والأمر بالقضاء في خارج الوقت جمع بين المتناقضين، ضرورة أنّ الأمر بالقضاء تابع لصدق فوت الفريضة وإلّا فلا مقتضي له أصلاً، ومن الطبيعي أنّ صدق فوت الفريضة يستلزم عدم الأمر بالفاقد في الوقت ودخل القيد مطلقاً في الملاك حتّى حال التعذر، كما أنّ الأمر بالفاقد في الوقت يستلزم عدم دخل القيد المذكور في الملاك مطلقاً وهو يستلزم عدم وجوب القضاء في خارج الوقت، لفرض عدم صدق فوت الفريضة، إذن لا يمكن الجمع بين الأمر بالفاقد في الوقت وإيجاب القضاء في خارج الوقت.

وعلى ضوء هذا البيان يظهر أنّ الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري في الوقت مجز عن المأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي في خارج الوقت، ولا يمكن القول بعدم الإجزاء عنه، لما عرفت من أنّه لا يمكن الجمع بين الأمر باتيان الفاقد في الوقت وإيجاب القضاء في خارج الوقت، وأنّ الجمع بينهما جمع بين المتناقضين، وعليه فلا مناص من القول بالإجزاء هنا.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) قابل للنقد والمؤاخذة بحسب مقام الثبوت، وإن كان تاماً بحسب مقام الاثبات. فلنا دعويان: الأُولى: عدم تمامية ما أفاده (قدس سره) بحسب مرحلة الثبوت. الثانية: تمامية ما أفاده (قدس سره) بحسب مرحلة الاثبات.

أمّا الدعوى الأُولى: فلإمكان أن يقول قائل بأنّ الصلاة مع الطهارة المائية مثلاً مشتملة على مصلحتين ملزمتين، أو على مصلحة واحدة ذات مرتبتين شديدة وضعيفة، ومع تعذر القيد وهو الطهارة المائية في المثال يكون الفاقد ـ وهو الصلاة مع الطهارة الترابية ـ مشتملاً على إحدى المصلحتين الملزمتين أو على المصلحة الضعيفة، وحيث إنّها ملزمة في نفسها فلذلك توجب الأمر بالفاقد في الوقت لاستيفائها، ولئلّا تفوت عن المكلف، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: أنّ المصلحة الثانية أو المرتبة الشديدة حيث إنّها كانت أيضاً ملزمة وقابلة للاستيفاء والتدارك، والمفروض أنّه لا يمكن تداركها في الوقت، فلا مناص من إيجاب القضاء في خارج الوقت لاستيفائها وتداركها.

فالنتيجة على ضوئها: هي أنّ الجمع بين الأمر بالفاقد في الوقت والقضاء في خارج الوقت ليس جمعاً بين المتناقضين. فما أفاده (قدس سره) من أنّ الجمع بينهما جمع بين المتناقضين خاطئ جدّاً ولا واقع موضوعي له أصلاً.

نعم، لو كانت للصلاة مع الطهارة المائية مثلاً مصلحة واحدة شخصية ليست ذات مراتب تمّ ما أفاده (قدس سره) من عدم إمكان الجمع بين الأمر بالأداء في الوقت والأمر بالقضاء في خارج الوقت، وذلك لما عرفت من أنّ القيد المتعذر إذا كان دخيلاً في ملاك الواجب مطلقاً حتّى حال التعذّر فلا موجب للأمر بالفاقد في الوقت، وإلّا فلا مقتضي للأمر بالقضاء في خارج الوقت، ولكن حيث أمكن اشتمال الواجب في حال الاختيار والتمكن على مصلحة واحدة ذات مراتب، أو على مصلحتين ملزمتين في مقام الثبوت فلا يتم ما أفاده (قدس سره).

وأمّا الدعوى الثانية: فلأنّه لا مانع من التمسك باطلاق أدلة الأمر

الاضطراري لاثبات عدم وجوب القضاء في خارج الوقت، وذلك لأنّ المولى إذا كان في مقام بيان تمام الوظيفة الفعلية للمكلف بهذه الأدلة، ومع ذلك سكت عن بيان وجوب القضاء عليه في خارج الوقت، فبطبيعة الحال كان مقتضى إطلاقها المقامي عدم وجوبه وإلّا كان عليه البيان.

وعلى الجملة: فلا قصور في أدلة الأوامر الاضطرارية كقوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً﴾ إلخ[1]، وقوله (عليه السلام) «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين»[2] وما شاكلهما غير قاصرة عن إثبات وجوب الفعل الناقص على المكلف في الوقت، وعدم وجوب القضاء عليه في خارج الوقت. هذا إذا كان لها إطلاق، وأمّا مع عدمه فالمرجع هو الأصل العملي، وهو في المقام أصالة البراءة عن وجوب القضاء، للشك فيه وعدم الدليل عليه.

وإن شئت قلت: إنّ وجوب القضاء حيث كان بأمر جديد، سواء أكان موضوعه فوت الفريضة أم كان فوت الواقع بملاكه، فلا علم لنا به في المقام. أمّا على الأوّل فواضح، لفرض عدم فوات الفريضة من المكلف في الوقت. وأمّا على الثاني فلاحتمال أن يكون المأمور به بالأمر الاضطراري مشتملاً على تمام ملاك الواقع فلا يفوت منه الواقع بملاكه، ومن الواضح أنّ وجوب القضاء مع الشك فيه وعدم قيام دليل عليه مورد لأصالة البراءة، ولا خصوصية له من هذه الناحية، فنتيجة هذه المسألة هي إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي وعدم وجوب قضائه في خارج الوقت.

ثمّ إنّ الاضطرار قد يكون بغير اختيار المكلف، وقد يكون باختياره، أمّا

---

(١) النِّساء ٤: ٤٣.

(٢) الوسائل ٣: ٣٦٩/ أبواب التيمم ب ١٤ ح ١٢ (نقل بالمضمون).

الأوّل فقد تقدّم حكمه بشكل موسع فلا نعيد. وأمّا الثاني وهو ما إذا كان الاضطرار باختياره، كما إذا كان عنده ماء يكفي لوضوئه أو غسله فأراقه فأصبح فاقداً للماء، أو كان عنده ثوب طاهر فنجّسه وبذلك اضطر إلى الصلاة في ثوب نجس، أو كان متمكناً من الصلاة قائماً فأعجز نفسه عن القيام وهكذا، فهل تشمل إطلاقات الأوامر الاضطرارية لهذه الموارد أم لا؟ وجهان والظاهر هو الثاني.

والسبب في ذلك: هو أنّ تلك الاطلاقات بمقتضى الظهور العرفي وارتكازهم منصرفة عن الاضطرار الناشئ عن اختيار المكلف وإرادته، لوضوح أنّ مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً﴾ إلخ[1] ظاهر بمقتضى المتفاهم العرفي فيما إذا كان عدم وجدان الماء والاضطرار إلى التيمم بطبعه وبغير اختيار المكلف، ومنصرفة عما إذا كان باختياره. وكذا قوله (عليه السلام) «إذا قوي فليقم»[2] وما شاكل ذلك. وعلى الجملة: فلا شبهة في أنّ الظاهر من تلك الأدلة بمقتضى الفهم العرفي هو اختصاصها بخصوص الاضطرار الطارئ على المكلف بغير اختياره، فلا تشمل ما كان طارئاً بسوء اختياره.

وعلى هذا الضوء لا يجوز للمكلف تعجيز نفسه باختياره وإرادته، فلو كان عنده ماء مثلاً لم يجز إهراقه وتفويته إذا علم بعدم وجدان الماء في مجموع الوقت، ولو فعل ذلك استحقّ العقوبة على ترك الواجب الاختياري التام أو على تفويت الملاك الملزم في محله، ومن الواضح أنّ العقل لا يفرّق في الحكم باستحقاق العقاب بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم في ظرفه إذا

---

(١) النِّساء ٤: ٤٣.

(٢) الوسائل ٥: ٤٩٥/ أبواب القيام ب ٦ ح ٣.

كان كذلك، فكما يحكم بقبح الأوّل واستحقاق العقوبة عليه، فكذلك في الثاني هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد اتضح مما ذكرناه أنّه لا أمر في موارد الاضطرار الاختياري لنبحث عن أنّ امتثاله مجزٍ عن الواقع أم لا؟ هذا حسب ما تقتضيه القاعدة.

ولكن في باب الصلاة خاصة قد علمنا من الخارج عدم سقوطها من المكلف بحال، فلو عجّز نفسه باختياره عن الصلاة قائماً أو مع الطهارة المائية أو في ثوب طاهر، وجبت الصلاة عليه قاعداً أو مع الطهارة الترابية أو في ثوب متنجس، وإن استحقّ العقاب على ترك ما هو وظيفة المختار، لأنّ الاضطرار إذا كان بسوء الاختيار لم يمنع من العقاب.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي أنّ مقتضى القاعدة سقوط الأمر الأوّل عن المركب بسقوط جزئه أو قيده، وإثبات الأمر للفاقد يحتاج إلى دليل، والأدلة الاضطرارية تختص بصورة الاضطرار غير الاختياري، ولا تشمل الاضطرار الاختياري، وعندئذ ففي كل مورد من موارد الاضطرار الاختياري قام دليل خاص على وجوب الاتيان بالفاقد كما في باب الصلاة فهو، وإلّا فلا يجب. هذا كلّه في غير موارد التقية.

وأمّا فيها فالظاهر عدم الفرق بين صورتي الاختيار وغيره، وذلك لاطلاق أدلة التقية، ومقتضاه جواز الاتيان بالعمل تقية مع التمكن من الاتيان بدونها، ومن هنا أفتى المشهور بأنّ من تمكن من الصلاة في موضع خال عن التقية لا يجب عليه ذلك، بل يجوز له الاتيان بها مع العامة تقية، وكذلك الحال في الوضوء.

فالنتيجة: أنّ في موارد التقية يجوز للمكلف تعجيز نفسه باختياره عن

الاتيان بالعمل بدونها، كما يجوز له البدار إليها، ولا تجب الاعادة إذا ارتفعت في الأثناء ولا القضاء إذا ارتفعت في خارج الوقت. ولكن قد أشرنا في ضمن البحوث السالفة أنّ موارد التقية خارجة عن محل الكلام في المقام.

إلى هنا قد انتهينا إلى عدّة نتائج:

الأُولى: أنّ الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري لا يجزي عن الواقع إذا ارتفع العذر في أثناء الوقت.

الثانية: أنّ الاتيان به مجزٍ عنه إذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت.

الثالثة: أنّ إطلاقات الأوامر الاضطرارية لا تشمل الاضطرار الناشئ عن اختيار المكلف وإرادته إلّا في موارد التقية.

الرابعة: ثبوت الملازمة بين تعلق الأمر بالفعل الاضطراري واقعاً وبين الإجزاء عن الواقع، أو فقل: ثبوت الملازمة بين جواز البدار واقعاً والإجزاء، هذا بحسب نظريتنا من وجود الملازمة بين تعلق الأمر بالفعل الاضطراري واقعاً وبين الإجزاء عن الواقع في مقام الثبوت، ومعه لا حاجة في الرجوع إلى أدلة أُخرى لاثبات ذلك ولا تصل النوبة إلى البحث عن وجود هذه الأدلة في مقام الاثبات.

ولكن لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بمقالة صاحب الكفاية (قدس سره) فعندئذ بطبيعة الحال نحتاج في إثبات ذلك إلى التماس دليل اجتهادي أو أصل عملي.

وأمّا الدليل الاجتهادي فصوره أربع:

الأُولى: أن يكون كل من دليل الأمر الاضطراري ودليل اعتبار الجزئية أو الشرطية مطلقاً.

الثانية: أن يكون لدليل اعتبار الجزئية أو الشرطية إطلاق دون دليل الأمر الاضطراري.

الثالثة: بعكس ذلك، بأن يكون لدليل الأمر الاضطراري إطلاق دون دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية.

الرابعة: أن لا يكون لشيء من الدليلين إطلاق.

أمّا الصورة الأُولى: فلا ينبغي الشك في أنّ إطلاق دليل الأمر الاضطراري يتقدم على إطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية، وذلك لحكومته عليه، ومن الطبيعي أنّ إطلاق دليل الحاكم يتقدم على إطلاق دليل المحكوم كما هو الحال في تقديم جميع الأدلة المتكفلة لاثبات الأحكام بالعناوين الثانوية كأدلة لا ضرر ولا حرج وما شاكلهما على الأدلة المتكفلة لاثباتها بالعناوين الأوّلية. وعلى ضوء ذلك فقضية إطلاق الأمر الاضطراري من ناحية وتقديمه على إطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية من ناحية أُخرى هي الإجزاء وعدم وجوب الاعادة حتّى فيما إذا ارتفع الاضطرار في الوقت فضلاً عن خارج الوقت، والسبب في ذلك: هو أنّ الاطلاق كاشف عن أنّ الفعل الاضطراري تمام الوظيفة وأنّه وافٍ بملاك الواقع وإلّا لكان عليه البيان، ولازمه بطبيعة الحال عدم إعادة العمل حتّى في الوقت فما ظنّك بخارج الوقت.

وأمّا الصورة الثانية: فمقتضى إطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية هو عدم سقوطهما في حال الاضطرار، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّه لا إطلاق لدليل الأمر الاضطراري على الفرض. فالنتيجة بطبيعة الحال هي عدم الإجزاء ووجوب الاعادة إذا عادت القدرة للمكلف.

وأمّا الصورة الثالثة: فهي بعكس الصورة الثانية تماماً، يعني أنّ مقتضى

إطلاق دليل الأمر الاضطراري من ناحية وعدم إطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية من ناحية أُخرى، هو الإجزاء لا محالة وعدم وجوب الاعادة عند إعادة القدرة.

وأمّا الصورة الرابعة: فحيث إنّه لا إطلاق لكل من الدليلين فالمرجع فيها هو الأُصول العملية، وقد اختلفت كلمات الأعلام فيها فذهب المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)(١) إلى أنّ الأصل هنا يقتضي البراءة عن وجوب الاعادة بتقريب أنّ الفعل الاضطراري حيث كان متعلقاً للأمر واقعاً ولذا جاز البدار إليه، والمفروض أنّ المكلف أتى به، فعندئذ إذا ارتفع العذر في الوقت وعادت القدرة فبطبيعة الحال شكّ في أصل وجوب الاعادة وهو مرجع لأصالة البراءة، كما إذا شكّ في وجوب القضاء.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) مبني على جواز البدار واقعاً في مثل المقام، فعندئذ لا مناص من القول بالإجزاء، لما تقدّم من الملازمة بينه وبين وفاء المأمور به بالأمر الاضطراري بتمام ملاك الواقع وإجزائه عنه، وعليه فلو شكّ في وجوب الاعادة بعد ارتفاع العذر فطبعاً يكون شكّاً في أصل التكليف، ومقتضى الأصل عدمه، إلّا أنّك قد عرفت في ضمن البحوث السابقة أنّه لا دليل على جواز البدار واقعاً فيما إذا لم يكن العذر مستوعباً لمجموع الوقت كما هو المفروض في المقام، وعليه فلا مناص من القول بعدم الإجزاء ووجوب الاعادة بعد ارتفاع العذر.

وذهب بعض الأعاظم (قدس سره)(٢) إلى أنّ مقتضى الأصل هنا الاشتغال

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٥.

(٢) نهاية الأفكار ١: ٢٣٠.

دون البراءة، وقد قرّب ذلك بوجهين:

الأوّل: أنّ الشك في وجوب الاعادة فيما إذا ارتفع العذر في الوقت نشأ من الشك في القدرة على استيفاء المصلحة الباقية من العمل الاختياري، وهذا وإن كان شكاً في أصل التكليف، ومقتضى الأصل فيه البراءة، إلّا أنّه لما كان ناشئاً من الشك في القدرة فالمرجع فيه هو قاعدة الاشتغال، لما تقرر في محلّه[1] من أنّ الشك في التكليف إذا كان ناشئاً عن الشك في القدرة على الامتثال فهو مورد لحكم العقل بالاشتغال دون البراءة كما لا يخفى.

الثاني: أنّ المقام داخل في كبرى مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ببيان أنّا نعلم إجمالاً بأنّ الجامع بين الفعل الاضطراري والاختياري مشتمل على مقدار من المصلحة، ولكنّا نشك في أنّ المقدار الباقي من المصلحة الملزمة أيضاً قائم بالجامع لتكون نتيجته التخيير بين الاتيان بالفعل الاضطراري والاتيان بالفعل الاختياري، ولازم ذلك هو إجزاء الاتيان بالفعل الاضطراري عن الواقع، لأنّ المكلف مع الاتيان به قد امتثل الواجب في ضمن أحد فرديه ـ وهو الاضطراري ـ أو أنّه قائم بخصوص الفرد الاختياري، لتكون نتيجته التعيين، ولازمه عدم إجزائه عنه، لفرض أنّه غير وافٍ بتمام مصلحته، فلابدّ عندئذ من الاتيان به ثانياً، وحيث إنّنا لا نحرز هذا ولا ذاك بالخصوص، فبطبيعة الحال نشك في أنّ التكليف في المقام هل تعلق بالجامع أو بخصوص الفرد الاختياري، وهذا معنى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، والمرجع فيه التعيين بقاعدة الاشتغال.

ولنأخذ بالنقد على كلا الوجهين:

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٤٦٥.

أمّا الوجه الأوّل: فلما حققناه في محلّه[1] من أنّه لا فـرق في الرجـوع إلى أصالة البراءة في موارد الشك في التكليف بين أن يكون منشؤه الشك في القدرة أو الشك من جهة أُخرى كعدم النص أو إجماله أو تعارض النصين أو نحو ذلك، ضرورة عدم الفرق بينهما، ولا موجب لتقييد أصالة البراءة بغير المورد الأوّل، فانّه بلا دليل ومقتض، وتمام الكلام في محله.

وأمّا الوجه الثاني: فلأنّ ما أفاده (قدس سره) من دوران الأمر في المقام بين التعيين والتخيير وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ ما ذكره (قدس سره) من أنّ المرجع فيه قاعدة الاشتغال خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له، والسبب في ذلك: هو أنّنا قد حققنا في موطنه[2] أنّ المرجع في كافة موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو أصالة البراءة دون قاعدة الاشتغال إلّا في موردين:

الأوّل: فيما إذا دار الأمر بينهما في الحجية، كما إذا دلّ دليل على وجوب شيء، والآخر على حرمته وفرضنا العلم الخـارجي بحجية أحدهما في هذا الحـال، فعندئذ إن كان الدليلان متساويين فالحجية تخييرية، وإن كان أحدهما محتمل الرجحان بالاضافة إلى الآخر فهو الحجة دونه، وذلك لأنّه إمّا بخصوصه حجة أو هو أحد فردي الحجية، وهذا بخلاف الآخر، فان احتمال أنّه بخصوصه حجة دون ذاك غير محتمل. فإذن لا محالة تكون حجيته مشكوكة، وقد ذكـرنا في محلّه أنّ الشك في الحجية في مرحلة الانشاء مساوق للقطع بعدمها في مرحلة الفعلية فلا أثر له. وهذا معنى حكم العقل بالتعيين في مثل هذا المورد.

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٤٦٥، وراجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٨٧.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ٥٢٠، وراجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٨٥.

الثاني: فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في موارد التزاحم والامتثال، بيان ذلك: أنّ الحكمين في هذه الموارد إن كانا متساويين فالمكلف مخيّر بين امتثال هذا وذاك، وإن كان أحدهما محتمل الأهمية دون الآخر، ففي مثله تعيّن امتثاله بحكم العقل دون ذاك، وذلك بقانون أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، وحيث إنّ المكلف في مفروض الكلام يعلم باشتغال ذمته بالتكليف فلابدّ له من الخروج عن عهدته وتحصيل الأمن من العقوبة عليه، ومن الطبيعي أنّه لا يحصل له الأمن منها إلّا بامتثال ما هو محتمل الأهمية دون غيره، بداهة أنّ وظيفته في الواقع لا تخلو من أن تكون هي التخيير بينهما، أو التعيين والاتيان بخصوص هذا، وعلى كلا التقديرين حيث إنّ امتثاله مؤمّن دون امتثال غيره تعيّن بحكم العقل.

وأمّا في غير هذين الموردين فالمرجع هو أصالة البراءة، وذلك لأنّ تعلق التكليف بالجامع معلوم وتعلقه بالخصوصية الزائدة مشكوك فيه، ومقتضى الأصل البراءة عنه، وهذا كما في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وبعد ذلك نقول: إنّ دوران الأمر في المقام وإن كان بين التعيين والتخيير، إلّا أنّه حيث كان في مقام الجعل لا في مقام الفعلية والامتثال، فبطبيعة الحال يدخل في كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، لفرض أنّ تعلق الأمر بالجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري معلوم، وتعلقه بخصوص الفعل الاختياري مشكوك فيه للشك في أنّ فيه ملاكاً ملزماً يخصه، فمقتضى الأصل فيه البراءة.

وقد تحصّل مما ذكرناه: أنّ الصحيح هو ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ الأصل يقتضي البراءة عن وجوب الاتيان بالفعل الاختياري.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ تعلق الأمر الاضطراري بالفعل الناقص وجواز البدار إليه واقعاً مع فرض تمكن المكلف من الاتيان بالفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار في أثناء الوقت يحتاج إلى دليل، وقد قام الدليل على ذلك في خصوص موارد التقية وأنّ البدار فيها جائز كما أشرنا إليه سابقاً.

وأمّا فيما عدا موارد التقية، فقد أشرنا[1] إلى أنّ جماعة منهم السيِّد (قدس سره) في العروة[2] قد اختاروا أنّ مقتضى إطلاق دليل وجوب التيمم هو جواز البدار إليه، مع احتمال ارتفاع العذر في الوقت وتمكن المكلف من الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية فيه. ومن هنا قال (قدس سره) في المسألة الثالثة من أحكام التيمم: الأقوى جواز التيمم في سعة الوقت وإن احتمل ارتفاع العذر في آخره أو ظنّ به ـ إلى أن قال ـ فتجوز المبادرة مع العلم بالبقاء ويجب التأخير مع العلم بالارتفاع، هذا.

وحري بنا أن نقول: إنّ ما ذكروه في مسألة التقية في غاية الصحة والمتانة ولا مناص عن الالتزام به. وأمّا ما ذكروه في مسألة التيمم فلا يمكن المساعدة عليه بوجه، والسبب في ذلك ما تقدّم من أنّه لا إطلاق لأدلة وجوب التيمم من الآية والروايات بالاضافة إلى الموارد التي لا يستوعب العذر فيها مجموع الوقت، لفرض تمكن المكلف معه من الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية، ومن الطبيعي أنّ النوبة لا تصل عندئذ إلى الصلاة مع الطهارة الترابية.

وقد تقدمت الاشارة إلى ذلك في ضمن البحوث السالفة بشكل أوسع، كما

---

(١) في ص ٤٧.

(٢) العروة الوثقىٰ ١: ٣٥٥ المسألة [١١٤١].

قد بيّنا في مبحث الفقه[١] بصورة موسّعة أنّ مدّعاهم من جواز البدار خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له، وما يظهر من بعض الروايات جوازه قد تكلمنا فيه هناك فلاحظ.

وأمّا الأدلة العامة، فلا تدل على مشروعية العمل الناقص مع تمكن المكلف من الاتيان بالعمل التام في الوقت.

أمّا حديث رفع الاضطرار والاكراه، فقد ذكرنا في محلّه[٢] أنّ مفاده نفي الحكم لا إثباته، يعني أنّ الوجوب المتعلق بالمركب عند اضطرار المكلف إلى ترك جزء أو شرط منه يرتفع بمقتضى هذا الحديث، وأمّا الأجزاء الباقية التي تمكن المكلف منها فالحديث لا يدل على وجوبها، مثلاً إذا اضطرّ إلى ترك الطهارة المائية ارتفع عنه الوجوب المتعلق بالصلاة معها، وأمّا وجوب الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية فهو يحتاج إلى دليل خاص، وحديث الاضطرار لا يدل على ذلك، وكذلك الحال في حديث النسيان وما شاكله.

وأضف إلى ذلك: أنّ حديث الاضطرار أو النسيان أو نحو ذلك إنّما يكون رافعاً للتكليف إذا تعلق بترك الواجب في مجموع الوقت، وأمّا إذا تعلق بتركه في بعض الوقت لا في مجموعه فلا أثر له ولا يكون رافعاً للتكليف، فانّ ما تعلق به الاضطرار أو النسيان أو نحو ذلك لا يكون مأموراً به وما هو مأمور به ـ وهو الطبيعي الجامع بين الأفراد الطولية والعرضية ـ لم يتعلق به، فلا وجه لسقوط وجوبه، ومن هنا يظهر حال مثل قوله (عليه السلام) «ما من شيء حرّمه الله تعالى إلّا وقد أحله عند الضرورة»[٣] وذلك لوضوح أنّه لا يدل إلّا

---

(١) شرح العروة ١٠: ٣٢٥.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ٣١٠.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٣ / أبواب القيام ب ١ ح ٧ (نقل بالمضمون).

على جواز ارتكاب ما تعلقت الضرورة به وأجنبي عن المقام بالكلّية.

وأمّا قاعدة الميسور أو ما شاكلها، فمضافاً إلى ما حققناه في محلّه[١] من أنّه لا أصل لهذه القاعدة، وأنّها قاصرة سنداً ودلالة، فهي أجنبية عن المورد ولا صلة لها به أصلاً، وذلك لعدم تحقق موضوعها، حيث إنّ المكلف على الفرض متمكن من الاتيان بالواجب في ضمن فرد كامل في أثناء الوقت بعد ارتـفاع العذر، ومن المعلوم أنّه مانع عن صدق عنوان المعسور عليه لتصل النوبة إلى ميسوره.

وعلى الجملة: فالواجب على المكلف هو طبيعي الصلاة مع الطهارة المائية مثلاً في مجموع الوقت المحدد له، ومن الطبيعي أنّ تمكنه من الاتيان به في ضمن فرد كامل يوجب عدم صدق المعسور في حقه، لتكون الفرد الاضطراري ـ وهو الصلاة مع الطهارة الترابية ـ ميسوره.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي عدم قيام دليل على تعلق الأمر الاضطراري بالعمل الناقص مع تمكن المكلف من الاتيان بالعمل التام في أثناء الوقت، نعم قد قام دليل خاص على ذلك في خصوص موارد التقية.

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٥٥٢.

[إجزاء المأمور به الظاهري]

وأمّا الكـلام في المسـألة الثالثة ـ وهي إجزاء الاتـيان بالمأمور به بالأمـر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي وعدمه فيما إذا انكشف الخلاف بـعلم وجداني أو تعبّدي ـ فقد اختلفت كلمات الأصحاب فيها على أقوال:

الأوّل: الإجزاء مطلقاً.

الثاني: عدمه مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين ما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني وما إذا انكشف بعلم تعبدي، فيجزي على الثاني دون الأوّل.

الرابع: التفصيل بين القول بالسببية والقول بالطريقية، فعلى الأوّل لا مناص من الإجزاء دون الثاني.

الخامس: التفصيل بين أقسام السببية بالالتزام بالإجزاء في بعضها وبعدمه في بعضها الآخر.

السادس: التفصيل بين الأمارات والاُصول بالالتزام بعدم الإجزاء في موارد الأمارات والإجزاء في موارد الاُصول. وقد اختار هذا التفصيل المحقق صاحب الكفاية (قدس سره).

ولكن ينبغي لنا عطف الكلام في هذا التفصيل قـبل أن نحـرر محـل النزاع وبيان ما هو الحق في المسألة من الأقوال فنقول: قد أفاد (قدس سره) في وجه ذلك ما إليك لفظه:

والتحقيق: أنّ ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق

متعلقه، وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره كقاعدة الطهارة أو الحلية بل واستصحابهما في وجه قوي ونحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية، يجزي، فان دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيّناً لدائرة الشرط وأنّه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الأمارات فلا يجزي، فان دليل حجيته حيث كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك بل كان لشرطه فاقداً[1].

توضيح ما أفاده (قدس سره): هو أنّ الحكم الظاهري على قسمين: أحدهما: حكم ظاهري مجعول في ظرف الشك والجهل بالواقع حقيقة من دون نظر إلى الواقع أصلاً. وثانيهما: حكم ظاهري مجعول أيضاً في ظرف الشك في الواقع والجهل به، إلّا أنّه ناظر إلى الواقع وكاشف عنه. والأوّل مفاد الأُصول العملية كقاعدة الطهارة والحلية والاستصحاب، والثاني مفاد الأمارات.

أمّا الأوّل: فلأنّ المجعول في موارد تلك الأُصول هو الحكم الظاهري في ظرف الشك والجهل بالواقع بما هو جهل، ومن الطبيعي أنّ ذلك إنّما يكون من دون لحاظ نظرها إلى الواقع أصلاً، ولذا أُخذ الشك في موضوعه في لسانها، ومن هنا لا يتصف بالصدق تارة وبالكذب تارة أُخرى، ضرورة أنّ الحكم الظاهري المجعول في مواردها كالطهارة أو الحلية موجود حقيقة قبل انكشاف الخلاف، وبعد الانكشاف يرتفع من حينه لا من الأوّل، كارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، حتّى الاستصحاب بناءً على نظريته (قدس سره) وفي مثله لا يعقل

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٦.

الاتصاف بالصدق مرّة وبالكذب أُخرى. نعم، قد يكون الحكم مطابقاً للحكم الواقعي وقد يكون مخالفاً له، ولكن هذا أمر آخر أجنبي عن اتصافه بهما بالكلية كما هو واضح.

فالنتيجة على أساس ذلك هي حكومة تلك الأُصول على الأدلة الواقعية في مرحلة الظاهر وتوجب توسعة دائرتها، حيث إنّ ما دلّ على شرطية الطهارة أو الحلية للصلاة مثلاً ظاهر في الطهارة أو الحلية الواقعية، ولكنها جعلت الشرط أعم منها ومن الطهارة أو الحلية الظاهرية، فمقتضى هذه الحكومة هو أنّ الطهارة الظاهرية كالطهارة الواقعية فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، فكما أنّ المكلف إذا كان واجداً للطهارة الواقعية واجد للشرط حقيقة، فكذلك إذا كان واجداً للطهارة الظاهرية، فلو صلّى معها ثمّ انكشف الخلاف لم ينكشف أنّ العمل فاقد للشرط، بل هو واجد له حقيقة والشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه.

وبكلمة أُخرى: أنّ الطهارة الظاهرية الثابتة بقاعدة الطهارة أو استصحابها، وكذا الحلية الظاهرية الثابتة بقاعدتها أو استصحابها، لا واقع موضوعي لها، ما عدا الثبوت في ظرف الشك لكي تطابق الواقع مرّة وتخالفه مرّة أُخرى، ومن المعلوم أنّ ما لا واقع له لا يعقل اتصافه بالصدق والكذب، فان معنى الصدق هو مطابقة الشيء لواقعه الموضوعي، ومعنى الكذب عدم مطابقته له، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّها تحكم على الأدلة الواقعية وتجعل الشرط أعم منها ومن الطهارة أو الحلية الظاهرية.

فالنتيجة على ضوء ذلك: هي أنّ الشرط إذا كان الأعم فلا يعقل فيه انكشاف الخلاف وفقدان العمل له بعد ما كان واجداً له في ظرفه، غاية الأمر يرتفع بارتفاع موضوعه وهو الشك، فهي أحكام ثابتة واقعاً في مرحلة الظاهر ما دام الشك والجهل بالواقع، فلو صلّى المكلف مع ثوب طاهر ظاهراً أو في

مكان مباح كذلك ثمّ بان عدمها واقعاً لم ينكشف أنّ الصلاة فاقدة للشرط في ظرفها، لفرض أنّ الشرط أعم منها ومن الطهارة أو الحلية الظاهرية، والمفروض أنّها واجدة لها في ظرفها حقيقة، فلا يعقل انكشاف الخلاف بالاضافة إليها. نعم، هي فاقدة للطهارة أو الحلية الواقعية، ولكن قد عرفت أنّ الشرط ليس خصوصها، ومن هنا يظهر أنّ التعبير بانكشاف الخلاف في أمثال هذه الموارد إنّما هو بلحاظ الطهارة أو الحلية الواقعية.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة وهي أنّ عدم الإجزاء في موارد هذه الأُصول غير معقول فلا مناص من القول بالإجزاء.

وأمّا الثاني ـ وهو مفاد الأمارات ـ فلأنّ المجعول في مواردها إنّما هو حجيتها بلحاظ نظرها إلى الواقع وإثباتها له على ما هو عليه من دون جعل شيء آخر فيها في مقابل الواقع، بيان ذلك: أمّا بناءً على كون المجعول فيها هو الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي فواضح، وذلك لأنّ الأمارة على ضوء هذه النظرية إن كانت مطابقة للواقع أثبتت الواقع فحسب، وإن كانت خاطئة وغير مطابقة له لم تؤد إلى حكم شرعي أصلاً: لا واقعي ولا ظاهري، أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلفرض عدم جعل حكم ظاهري في قبال الحكم الواقعي في موردها، وإنّما المجعول كما عرفت هو الطريقية والكاشفية فحسب، فإذن حالها حال القطع المخالف للواقع. وأمّا بناءً على نظريته (قدس سره) من أنّ المجعول فيها إنّما هو المنجزية والمعذرية، فأيضاً الأمر كذلك، لأنها على تقدير المطابقة تثبت الواقع إثباتاً تنجزياً فحسب، وعلى تقدير المخالفة فلا حكم في موردها، لا واقعاً ولا ظاهراً، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلما عرفت من أنّ المجعول في مواردها إنّما هو المنجزية والمعذرية دون شيء آخر.

وعلى الجملة: فحال الأمارات حال القطع من هذه الناحية فلا فرق بينهما

أصلاً، فكما أنّه لا حكم في موارد القطع المخالف للواقع لا واقعاً ولا ظاهراً، فكذلك لا حكم في موارد الأمارات المخالفة له. ومن هنا تتصف الأمارات بالصدق مرّة وبالكذب مرّة أُخرى.

فالنتيجة في نهاية المطاف هي أنّ في مقام الثبوت وإن كان لا فرق بين الأمارات والأُصول، حيث إنّ كلتيهما وظائف مجعولة للجاهل بالواقع دون العالم به، إلّا أنّهما تفترقان في مرحلة الاثبات في نقطة واحدة، وهي أنّ الشك قد أُخذ في موضوع الأُصول في لسان أدلتها، ومن هنا يكون الحكم المجعول في مواردها في قبال الواقع من دون نظره إليه. وهذا بخلاف الأمارات، فانّ الشك لم يؤخذ في موضوعها في لسان أدلتها، وأنّ لسانها كما عرفت لسان إثبات الواقع والنظر إليه. وعلى ضوء ذلك لا مناص من القول بعدم الإجزاء في موارد الأمارات عند كشف الخلاف، لما عرفت من عدم الحكم في موارد مخالفتها للواقع لا واقعاً ولا ظاهراً، ومعه كيف يتصور الإجزاء فيها، ومن هنا اتفقت كلماتهم على عدم الإجزاء في موارد القطع بالخلاف.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) خاطئ نقضاً وحلاً.

أمّا الأوّل: فلأنّ الالتزام بما أفاده (قدس سره) ممّا لا يمكن في غير باب الصلاة من أبواب الواجبات كالعبادات والمعاملات، ومن هنا لو توضأ بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعدة الطهارة أو استصحابها ثمّ انكشف نجاسته لم يلتزم أحد من الفقهاء والمجتهدين حتّى هو (قدس سره) بالإجزاء فيه وعدم وجوب إعادته، وكذا لو غسل ثوبه أو بدنه في هذا الماء ثمّ انكشف نجاسته لم يحكم أحد بطهارته، وهكذا، مع أنّ لازم ما أفاده (قدس سره) هو الحكم بصحة الوضوء في المثال الأوّل، وبطهارة الثوب أو البدن في المثال الثاني، لفرض أنّ الشرط أعم من الطهارة الظاهرية والواقعية، والمفروض وجود

الطهارة الظاهرية هنا، ومن الطبيعي أنّ العمل إذا كان واجداً للشرط في ظرفه حكم بصحته، ولا يتصور فيه كشف الخلاف كما عرفت، وارتفاعه إنّما هو بارتفاع موضوعه. ومن هذا القبيل ما إذا افترضنا أنّ زيداً كان يملك داراً مثلاً ثمّ حصل لنا الشك في بقاء ملكيته فأخذنا باستصحاب بقائها ثمّ اشتريناها منه وبعد ذلك انكشف الخلاف وبان أنّ زيداً لم يكن مالكاً لها، فمقتضى ما أفاده (قدس سره) هو الحكم بصحة هذا الشراء، لفرض أنّ الاستصحاب حاكم على الدليل الواقعي وأفاد التوسعة في الشرط وجعله أعم من الملكية الواقعية والظاهرية، مع أنّه لن يلتزم ولا يلتزم بذلك أحد حتّى هو (قدس سره) فالنتيجة: أنّ ما أفاده (قدس سره) منقوض في غير باب الصلاة من أبواب العبادات والمعاملات.

وأمّا الثاني: ـ وهو جوابه حلاً ـ فلأنّ قاعدتي الطهارة والحلية وإن كانتا تفيدان جعل الحكم الظاهري في مورد الشك بالواقع والجهل به من دون نظر إليه، إلّا أنّ ذلك مع المحافظة على الواقع بدون أن يوجب جعله في موردهما انقلابه وتبديله أصلاً، والسبب في ذلك ما حققناه في مورده[1] من أنّه لا تنافي ولا تضاد بين الأحكام في أنفسها، ضرورة أنّ المضادة إنّما تكون بين الأمور التكوينية الموجودة في الخارج، وأمّا الأُمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ماعدا اعتبار المعتبر فلا تعقل المضادة والمنافاة بينها أصلاً، وبما أنّ الأحكام الشرعية أُمور اعتبارية ولا واقع موضوعي لها في الخارج ماعدا اعتبار الشارع إيّاها في عالم الاعتبار، فلا تعقل المنافاة والمضادة بينها في أنفسها أصلاً، بداهة أنّه لا تنافي بين اعتبار الوجوب في نفسه لفعل واعتبار الحرمة كذلك له، وإنّما المضادّة والمنافاة بينها من إحدى ناحيتين: الأُولى: بحسب المبدأ يعني المصلحة

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ١٢٦.

والمفسدة، بناءً على مسلك العدلية من تبعية الأحكام لهما. الثانية: بحسب المنتهى يعني مرحلة الامتثال، حيث لا يقدر المكلف على امتثال الوجوب والحرمة المجعولين لفعل واحد في زمن واحد، كما أنّه لا يمكن اجتماعهما فيه بحسب المبدأ، فانّ المصلحة الملزمة مضادة للمفسدة كذلك فلا يعقل اجتماعهما في فعل واحد.

وعلى ضوء ذلك قد قلنا إنّه لا تنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي أصلاً لا في نفسه ولا من ناحية المبدأ، ولا من ناحية المنتهى، أمّا الأوّل: فلما عرفت من عدم التنافي بين الأحكام في أنفسها. وأمّا الثاني: فلأنّ الحكم الظاهري لم ينشأ عن المصلحة في متعلقه، وإنّما نشأ عن المصلحة في نفسه. وأمّا الثالث: فلأنّ الحكم الظاهري إنّما هو وظيفة من لم يصل إليه الحكم الواقعي لا بعلم وجداني ولا بعلم تعبدي، وأمّا من وصل إليه الحكم الواقعي فلا موضوع عندئذ للحكم الظاهري في مادته، فلا يجتمعان في مرحلة الامتثال لكي تقع المنافاة بينهما في هذه المرحلة.

وعلى الجملة: ففي موارد وجود الحكم الظاهري لا يجب على المكلف امتثال الحكم الواقعي، وفي موارد وجوب امتثاله لا حكم ظاهري في البين. فالنتيجة: هي أنّه لا تنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي أصلاً، وعليه فالالتزام بوجود الحكم الظاهري في موارد قاعدة الطهارة والحلية لا ينافي الالتزام بثبوت الحكم الواقعي في مواردهما أيضاً، بل لا مناص من الالتزام بذلك بعد بطلان التصويب والانقلاب بكافة أشكاله وألوانه كما حققناه في محلّه[1].

وعلى ضوء هذا الأساس فلو صلّى المكلف مع طهارة البدن أو الثياب ظاهراً بمقتضى قاعدة الطهارة أو استصحابها وكان في الواقع نجساً فصلاته وإن

(١) مصباح الأُصول ٢: ١٠٩، وسيأتي في ص ٨٢.

كانت في الظاهر محكومة بالصحة ويترتب عليها آثارها، إلّا أنّها باطلة في الواقع، لوقوعها في النجس، وعليه فإذا انكشف الخلاف انكشف أنّها فاقدة للشرط من الأوّل، وأنّه لم يأت بالصلاة المأمور بها واقعاً، وأنّ ما أتى به ليس مطابقاً لها، فإذن بطبيعة الحال تجب الاعادة أو القضاء، والاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري إنّما يكون عذراً له في تركها ما دام بقاء الجهل والشك، وأمّا إذا ارتفع وانكشف الحال لم يكن معذوراً في تركها، فالأحكام الظاهرية في الحقيقة أحكام عذرية فحسب، وليست أحكاماً حقيقية في قبال الأحكام الواقعية، والمكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها ما دام الجهل وإذا ارتفع ارتفع عذره، وبعده لا يكون معذوراً في ترك الواقع وترتيب آثاره عليه من الأوّل.

وأمّا حديث حكومة تلك القواعد على الأدلة الواقعية كما تقدّم ذكره فلا يجدي، والسبب في ذلك هو أنّ هذه الحكومة حكومة ظاهرية موقّتة بزمن الجهل بالواقع والشك فيه، وليست بحكومة واقعية لكي توجب توسعة الواقع أو تضييقه. ونتيجة هذه الحكومة بطبيعة الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف فلا بدّ من العمل على طبق الواقع.

وبكلمة أُخرى: أنّ الشرط هو الطهارة أو الحلية الواقعية فحسب بمقتضى الأدلة الواقعية، وهذه القواعد والأُصول إنّما تثبت الطهارة أو الحلية في مواردها عند الشك والجهل بها، والمكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها ما دام هذا الشك والجهل، فإذا ارتفع انكشف أنّ العمل فاقد له من الأوّل، وعليه فما أتى به غير مأمور به واقعاً. ومن الطبيعي أنّ إجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل خاص، وإلّا فمقتضى القاعدة عدم إجزائه عنه.

أو فقل: إنّ في صورة مطابقة تلك القواعد للواقع فالشرط الواقعي موجود وصحة العمل مستندة إلى وجدانه، ولا اثر عندئذ لوجود الطهارة أو الحلية

الظاهرية، وأمّا في صورة مخالفتها للواقع فأثرها ليس إلّا ترتيب آثار الواقع عليها تعبداً في مرحلة الظاهر لا البناء على أنّها شرط حقيقة، كما أنّ الطهارة أو الحلية الواقعية شرط كذلك، بداهة أنّ لسانها ليس إثبات أنّ الشرط أعم منها، بل لسانها إثبات آثار الشرط ظاهراً في ظرف الشك والجهل، وعند ارتفاعه وانكشاف الخلاف ظهر أنّ الشرط غير موجود. ومن هنا يظهر أنّ هذه الحكومة إنّما هي حكومة في طول الواقع وفي ظرف الشك به بالاضافة إلى ترتيب آثار الشرط الواقعي عليها في مرحلة الظاهر فحسب، وليست بحكومة واقعية بالاضافة إلى توسعة دائرة الشرط وجعله الأعم من الواقع والظاهر حقيقة.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: هي أنّ مقتضى القاعدة عند ارتفاع الجهل وكشف الخلاف عدم الإجزاء، فالإجزاء يحتاج إلى دليل خاص، وقد ثبت ذلك في خصوص باب الصلاة دون غيره من أبواب العبادات والمعاملات. وقد تحصّل من ذلك: أنّه لا فرق بين هذه القواعد والأُصول وبين الأمارات فانّهما من واد واحد. فما أفاده (قدس سره) من التفصيل بينهما ساقط ولا أصل له كما عرفت، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: لا إشكال في أنّ الأمارات القائمة على الشبهات الموضوعية كالبينة واليد وما شاكلهما ممّا يجري في تنقيح الموضوع وإثباته خارجة عن محل البحث، والسبب في ذلك: هو أنّ قيام تلك الأمارات على شيء لا يوجب قلب الواقع عما هو عليه، والقائلون بالتصويب في الأحكام الشرعية لا يقولون به في الموضوعات الخارجية، وسيأتي إن شاء الله تعالى في ضمن البحوث الآتية أنّ الإجزاء في موارد الأُصول والأمارات غير معقول إلّا بالالتزام بالتصويب فيها، والتصويب في الأمارات الجارية في الشبهات الموضوعية غير معقول، بداهة أنّ

البيّنة الشرعية إذا قامت على انّ المائع الفلاني خمر مثلاً، لا توجب انقلاب الواقع عما هو عليه من هذه الناحية، فلو كان في الواقع ماء لم تجعله خمراً وبالعكس، كما إذا قامت على أنّه ماء وكان في الواقع خمراً لم تجعله ماءً، أو إذا قامت على أنّ المال الذي هو لزيد قد نقل منه بناقل شرعي إلى غيره ثمّ بعد ذلك انكشف الخلاف وبان أنّه لم ينتقل إلى غيره لم توجب انقلاب الواقع عما هو عليه وتغيّره، يعني قلب ملكية زيد إلى غيره، أو إذا افترضنا أنّها قامت على أنّ المائع الفلاني ماء فتوضأ به ثمّ انكشف خلافه لم يكن مجزئاً، لما عرفت من أنّها لا توجب انقلاب الواقع ولا تجعل غير الماء ماء، ليكون الوضوء المذكور مجزئاً عن الواقع.

ومن ناحية ثالثة: قد تسالمنا على خروج موارد انكشف عدم الحكم الظاهري فيها رأساً عن محل الكلام، وذلك كما لو استظهر المجتهد معنى من لفظ وأفتى على طبقه استناداً إلى حجية الظهور، ثمّ بعد ذلك انكشف أنّه لا ظهور له في هذا المعنى المعيّن أصلاً، بل هو مجرد وهم وخيال فلا واقع موضوعي له، فعندئذ لا ريب في عدم حجية هذا المعنى، لعدم اندراجه تحت أدلة حجية الظهورات. وكذا لو أفتى المجتهد على طبق رواية وقع في سلسلة سنده ابن سنان، بتخيّل أنّه عبدالله بن سنان الثقة، ثمّ بان أنّه محمّد بن سنان الضعيف، فانّ الاعتقاد الأوّل باطل، حيث إنّه صرف وهم وخيال ولا واقع له.

فالنتيجة: أنّ كلّما كان الاشتباه في التطبيق بتخيل أنّ اللفظ الفلاني ظاهر في معنى ثمّ بان أنّه غير ظاهر فيه من الأوّل وكان اعتقاد الظهور مجرد وهم بلا واقعية له، أو اعتقد أنّ الرواية الفلانية رواية ثقة بتخيل أنّ الواقع في سندها زرارة بن أعين مثلاً ثمّ انكشف أنّها رواية ضعيفة، وأنّ الواقع في سندها ليس هو زرارة بن أعين، بل شخص آخر لم يوثق، أو اعتقد أنّ الرواية الفلانية

مسندة ثمّ بان أنّها مرسلة وهكذا، فهذه الموارد بكافة أشكالها خارجة عن محل النزاع وقد تسالموا على عدم الإجزاء فيها.

ومن ناحية رابعة: لا إشكال ولا خلاف أيضاً بين الأصحاب في عدم الإجزاء في موارد انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهرية بالعلم الوجداني بأن يعلم المجتهد مثلاً بمخالفة فتواه السابقة للواقع.

فالنتيجة على ضوء ما قدّمناه في نهاية المطاف هي ما يلي:

إنّ محل النزاع في مسألتنا هذه بين الأعلام والمحققين هو ما إذا انكشف الخلاف في موارد الحجج والأمارات والأُصول العملية في الشبهات الحكمية بقيام حجة معتبرة على الخلاف، وذلك كما إذا أفتى المجتهد بعدم جزئية شيء أو شرطيته مثلاً من جهة أصل عملي كالاستصحاب أو البراءة ثمّ بعد ذلك انكشف الخلاف واطلع على دليل اجتهادي يدل على أنّه جزء أو شرط، أو أفتى بذلك من جهة أصل لفظي كالعموم أو الاطلاق أو نحو ذلك ثمّ بعده انكشف الخلاف واطلع على وجود مخصص أو مقيد أو قرينة مجاز، ففي هذه الموارد يقع الكلام في أنّ الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يجزي عن المأمور به بالأمر الواقعي إعادة أو قضاءً، أو لا يجزي؟ فيه وجوه وأقوال.

والصحيح: هو التفصيل بين نظرية الطريقية في باب الأمارات والحجج ونظرية السببية، فعلى ضوء النظرية الأُولى مقتضى القاعدة عدم الإجزاء مطلقاً ـ يعني في أبواب العبادات والمعاملات وفي موارد الأُصول والأمارات ـ إلا أن يقوم دليل خاص على الإجزاء في مورد. وعلى ضوء النظرية الثانية مقتضى القاعدة الإجزاء كذلك إلا أن يقوم دليل خاص على عدمه في مورد، فلنا دعويان: الأُولى: أنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء بناءً على نظرية الطريقية والكاشفية. الثانية: أنّ مقتضى القاعدة الإجزاء بناءً على نظرية السببية.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّ الأمارات على ضوء هذه النظرية تكشف عن عدم إتيان المكلف بالمأمور به الواقعي في هذه الشريعة، وأنّ ما أتى به ليس بمأمور به كذلك، والمفروض أنّ الصحة إنّما تنتزع من مطابقة المأتي به للمأمور به في الخارج الموجبة لسقوط الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه، كما أنّ الفساد ينتزع من عدم مطابقته له المترتب عليه وجوب الاعادة والقضاء، ومن الطبيعي أنّ إجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل، ولا دليل عليه، وهذا معنى قولنا إنّ مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء.

ولكن قد يقال: إنّ الإجزاء هو المطابق للقاعدة، واستدلّ عليه بأنّ انكشاف الخلاف إذا كان بقيام حجة معتبرة كما هو مفروض الكلام فلا علم بكون الحجة الأُولى باطلة ومخالفة للواقع كما هو الحال فيما إذا كان انكشاف الخلاف بعلم وجداني، بل الحجة السابقة كاللّاحقة من هذه الناحية، فكما يحتمل أن تكون الحجة اللّاحقة مطابقة للواقع، فكذلك يحتمل أن تكون الحجة الأُولى مطابقة له وإن كان الواجب على من قامت عنده الحجة الثانية وعلى مقلديه العمل باجتهاده الثاني المستند إلى هذه الحجة الفعلية، دون اجتهاده السابق المستند إلى الحجة السابقة، والسبب في ذلك هو أنّ حجية السابقة إنّما تسقط في ظرف وصول الحجة اللّاحقة، أمّا في ظرفها فهي باقية على حجيتها، بداهة أنّه لا يعقل كشف الحجة اللّاحقة عن عدم حجية السابقة في ظرفها، لأنّ الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، فإذا كانت السابقة متصفة بالحجية في ظرفها كما هو المفروض فكيف يعقل كشف اللّاحقة عن عدم حجيتها فيه، فالتبدل في الحجية من التبدل في الموضوع لا من كشف الخلاف وعدم الثبوت في الواقع، وعليه فلا وجه لبطلان الأعمال الماضية المستندة إلى الحجة السابقة.

وبكلمة أُخرى: أنّ الواقع كما هو مجهول له في ظرف اجتهاده الأوّل كذلك

هو مجهول في ظرف اجتهاده الثاني، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، فقيام الحجة الثانية على خلاف الأُولى لا يعيّن بمؤداها الواقع الحقيقي لكي يستلزم خطأ الأُولى وعدم مطابقتها للواقع، بداهة أنّه كما يحتمل خطأ الأُولى وعدم مطابقة مؤداها للواقع، كذلك يحتمل خطأ الثانية وعدم مطابقة مؤداها له، فهما من هذه الناحية على نسبة واحدة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّا قد ذكرنا في غير مورد أنّ الأثر إنّما يترتب على الحجية الفعلية الواصلة إلى المكلف صغرىً وكبرىً ـ وهو تنجيز الواقع عند المصادفة والتعذير عند الخطأ وصحة الاسناد والاستناد ـ وأمّا الحجية المجعولة في مرحلة الانشاء التي لم تصل إلى المكلف صغرىً وكبرىً فلا أثر لها أصلاً، مثلاً إذا علم بحجية البينة في الشريعة المقدسة وعلم بقيامها على نجاسة شيء تترتب عليها آثارها وهي التنجيز والتعذير وصحة الاسناد والاستناد. وأمّا إذا علم بحجيتها ولكن لم يعلم بقيامها على نجاسته في الخارج أو علم بقيامها عليها ولكنّه لم يعلم بحجيتها في الشريعة المقدسة، لم يترتب عليها تنجيز نجاسة ذلك الموضوع الخارجي، بل تبق مشكوكة، فالمرجع فيها الأُصول العملية من الاستصحاب أو قاعدة الطهارة. وعلى الجملة: فالحجية متقوّمة بالوصول، فان وصلت إلى المكلف صغرىً وكبرىً لم يبق موضوع للأصل العملي، وإن لم تصله ولو بإحدى مقدمتيها فالموضوع للأصل العملي موجود حقيقة وهو الشك في الحكم الواقعي.

ومن ناحية ثالثة: أنّ انكشاف الخلاف في الحجية أمر غير معقول، والتبدل فيها دائماً يكون من التبدل في الموضوع وارتفاع الحكم بارتفاعه، لا عدم ثبوته من الأوّل كما هو واضح.

وإن شئت قلت: إنّ المقام نظير النسخ في الأحكام الشرعية، فكما أنّ حقيقة

النسخ انتهاء الحكم بانتهاء أمده ومدة عمره وثبوت الحكم حقيقة قبل انتهائه، فكذلك حجية الأمارة الأُولى، فانّها منتهية بانتهاء أمدها ومدة عمرها ـ وهو الظفر بالحجة الثانية ووصولها ـ حيث إنّها ثابتة حقيقة قبل ذلك، والسبب في ذلك: هو ما عرفت من أنّ اتصاف الأمارة بالحجية متقوّم بالوصول إلى المكلف بصغراها وكبراها، فمتى وصلت إليه كذلك اتصفت بالحجية، وإلّا لم يعقل اتصافها بها. وعلى هذا فالحجة الثانية ما لم تصل إلى المكلف لا يعقل كونها مانعة عن اتصاف الحجة السابقة بها ولا توجِب رفع اليد عنها أصلاً، وذلك لفرض أنّها قبل وصولها لم تكن حجة لتكون مانعة عن حجيتها ورافعة لها، فإذا وصلت فبطبيعة الحال كانت رافعة لحجيتها من حين الوصول، لفرض أنّ اتصافها بالحجية من هذا الحين فلا يعقل أن تكون رافعة لها قبله، فإذن لا مانع من اتصافها بالحجية في وقتها وقبل الظفر بحجية الحجة الثانية، ولا مزاحم لها في هذه الفترة من الزمن، ولا موجب لرفع اليد عنها في تلك الفترة.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي أنّه لا مناص من الالتزام بصحة الأعمال الماضية المطابقة مع الحجة السابقة، ولا موجب لاعادتها أو قضائها في الوقت أو خارجه، لفرض أنّها صادرة عن المكلف على طبق الحجة في ظرفها واقعاً، ومعه لا مقتضي لبطلانها أصلاً، ومن البديهي أنّ الشيء لا ينقلب عما وقع عليه.

ولنأخذ بالنقد عليه بيان ذلك: أنّ مقتضى الأمارة الثانية ـ سواء فيها القول باتصافها بالحجية الفعلية من الأوّل، أو القول باتصافها بها كذلك من حين وصولها والظفر بها ـ هو عدم الإجزاء.

أمّا على التقدير الأوّل: فواضح، حيث إنّه بعد انكشاف الخلاف ظهر أنّ الأمارة الثانية كانت حجة من الأوّل، والأمارة الأُولى لم تكن حجة كذلك،

وصرف الاعتقاد بحجيتها من دون واقع موضوعي له لا أثر له أصلاً. ونتيجة ذلك بطبيعة الحال بطلان الأعمال الماضية ووجوب إعادتها أو قضائها، حيث إنّها لم تكن مطابقة للحجة في ظرف حدوثها، بل كانت مخالفة لها من ذلك الوقت على الفرض، غاية الأمر أنّ المكلف جاهل بذلك، ومعه كيف يمكن القول بالإجزاء وعدم وجوب الاعادة أو القضاء.

ولكن هذا التقدير مجرد فرض لا واقع له، وذلك لما عرفت من أنّ حجية الأمارة فعلاً متقومة بالوصول فلا يعقل اتصافها بها كذلك من دون وصولها إلى المكلف صغرىً وكبرىً. وإن شئت قلت: إنّ الحجية وإن كانت كغيرها من الأحكام الشرعية، فكما أنّ لها مرتبتين: مرتبة الانشاء، ومرتبة الفعلية، فكذلك للحجية مرتبتان: مرتبة إنشائها، وهي جعلها على نحو القضية الحقيقية ولا أثر لها في هذه المرتبة، ومرتبة فعليتها، وهي مرتبة ترتب الآثار عليها، ومن الطبيعي أنّ هذه المرتبة تتوقف على وصولها إلى المكلف، حيث إنّ الآثار المرغوبة منها كالتنجيز والتعذير وصحة الاسناد والاستناد لا تترتب عليها إلّا بعد فعليتها ووصولها، ضرورة أنّه لا معنى لحجية شيء فعلاً إلّا ترتيب تلك الآثار عليه.

وأمّا على **التقدير الثاني**: فلأنّ صفة الحجية وإن كانت تحدث للأمارة المتأخرة بعد الظفر بها ووصولها، ولا معنى لاتصافها بها قبل ذلك، ومن هنا قلنا إنّ انكشاف الخلاف في الحجية أمر غير معقول، والتبدل فيها إنّما هو من التبدل في الموضوع، إلّا أنّ مدلولها أمر سابق، حيث إنّها تحكي عن ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة من دون اختصاصه بزمن دون آخر وبعصر دون عصر، وذلك كما إذا افترضنا أنّ المجتهد أفتى بطهارة شيء من جهة قاعدة الطهارة ثمّ وجد ما يدل على نجاسته، كالاستصحاب مثلاً كما إذا علم أنّ حالته السابقة هي النجاسة، فهذا لا يكشف عن عدم حجية القاعدة في ظرفها، وإنّما يوجب

سقوطها من حين قيامه عليها، حيث إنّه لا يكون حجة إلّا بعد العلم بها، فانّ موضوعه وهو الشك في البقاء لا يتحقق إلّا من هذا الحين، فكـيف يـعقل أن يكون رافعاً لحجية القاعدة في وقتها وكاشفاً عنه كذلك. نعم، مفاده أمر سابق ولذا وجب ترتيب الأثر عليه من السابق.

ومثله ما إذا أفتى على طبق عموم بعد الفحص عن مخصصه وعدم الظفر به، فلا يكون الظفر به بعد ذلك كاشفاً عن عدم حجية العام قبله، حيث إنّـه لا يكون حجة إلّا بعد وصوله لا مطلقاً، نعم مدلوله كان مطلقاً وهو يحكي عن ثبوته في الشريعة المقدسة كذلك. ومن الطبيعي أنّ مقتضى حجية ذلك ثبوت مدلوله من الابتداء، ولازم هذا هو أنّ العمل المأتي به على طبق الحجة السابقة حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل، لعدم كونه مطابقاً لما هو المأمور به في الواقع وهو مدلولها.

وكون الحجتين تشتركان في احتمال مخالفة مدلولهما للواقع لا يضر بذلك، بعد إلغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع في الحجة الثانية حسب أدلة اعتبارها، وعدم إلغائها في الأُولى، لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاءً. ومن الطبيعي أنّ صرف هذا الاحتمال يكفي في الحكم بوجوب الاعادة أو القضاء، بداهة أنّه لا مؤمّن معه من العقاب، فانّ الحجة السابقة وإن كانت مؤمّنة في ظرف حـدوثها، إلّا أنّها ليست بمؤمّنة في ظرف بقائها، لفرض سقوطها عن الحجية والاعتبار بقاءً بعد الظفر بالحجة الثانية وتقديمها عليها بأحد أشكال التقديم من الحكومة أو الورود أو التخصيص أو التقييد أو غير ذلك، وعليه فلا مؤمّن من العقاب على ترك الواقع، ولأجل ذلك وجب بحكم العقل العمل على طبق الحـجة الثـانية وإعادة الأعمال الماضية حتّى يحصل الأمن.

وأمّا القضاء، فلأجل أنّ ما أتى به المكلف على طبق الحـجة الأُولى غـير

مطابق للواقع بمقتضى الحجة الثانية، وعليه فلابدّ من الحكم ببطلانه، ومعه حيث يصدق عنوان فوت الفريضة فبطبيعة الحال يجب القضاء بمقتضى ما دلّ على أنّ موضوعه هو فوت الفريضة، فمتى تحقق، تحقق وجوب القضاء.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء في جميع موارد كشف الخلاف وعدم مطابقة العمل المأتي به للواقع، سواء أكانت من موارد التبدل في الرأي أو من موارد الرجوع إلى مجتهد آخر، بلا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات، والأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، وموارد الأُصول والأمارات، وموارد كشف الخلاف بالعلم الوجداني وكشف الخلاف بالعلم التعبدي، إلّا فيما قام دليل خاص على الإجزاء،كما قام في خصوص الصلاة حيث دلّ حديث لا تعاد على عدم وجوب الاعادة في غير الخمسة المذكورة فيها، كما ستجيء الاشارة إلى ذلك من هذه الناحية إن شاء الله تعالى. هذا كلّه بناءً على حجية الأمارات على ضوء نظرية الطريقية والكاشفية.

وأمّا بناءً على حجيتها على ضوء نظرية السببية والموضوعية، فينبغي لنا التكلّم فيها في مقامين:

الأوّل: في بيان حقيقة السببية وأقسامها.

الثاني: في بيان ما يترتب على تلك الأقسام.

أمّا المقام الأوّل فالسببية على وجوه:

الأوّل: ما نسب إلى الأشاعرة ـ وإن كانت النسبة غير ثابتة ـ من أنّ الله تعالى لم يجعل حكماً من الأحكام في الشريعة المقدسة قبل تأدية نظر المجتهد إلى شيء، وإنّما يدور جعله مدار تأدية نظرية المجتهد ورأيه، فكلّ ما أدى إليه رأيه من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك في مورد بسبب قيام أمارة أو أصل جعل الشارع ذلك الحكم فيه، وإذا تبدّل رأيه إلى رأي آخر كان من التبدّل في

الموضوع وانقلاب الحكم بانقلابه، ولا يعقل فيه كشف الخلاف أصلاً، كيف حيث لا واقع ما وراء رأيه.

وبكلمة أُخرى: أنّ هذا القول يرتكز على أساس أنّه لا مقتضي في الواقع من المصالح أو المفاسد قبل قيام الأمارة وتأديتها إلى شيء ليكون منشأ لجعل الحكم فيه، وإنّما تحدث المصلحة أو المفسدة في فعل بسبب قيام أمارة على وجوبه أو على حرمته، ولذا جعل الشارع الحكم على طبق ما أدت إليه. فالنتيجة: أنّ مردّ القول بهذه السببية إلى خلوّ صفحة الواقع عن الحكم قبل تأدية الأمارة إليه وقيامها عليه، فلا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عنها حكم أصلاً.

الثاني: ما نسب إلى المعتزلة وهو أن يكون قيام الأمارة سبباً لكون الحكم الواقعي بالفعل هو المؤدى، وذلك لأنّ قيام الأمارة يوجب إحداث مصلحة أو مفسدة في متعلقه، وحيث إنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فبطبيعة الحال ينحصر الحكم الواقعي الفعلي فيه. وبكلمة أُخرى: أنّ المعتزلة قد اعترفت بثبوت الأحكام الواقعية في الشريعة المقدسة المشترك فيها بين العالم والجاهل، ولكن على الرغم من ذلك يقول بانحصار الأحكام الواقعية الفعلية في مؤديات الحجج والأمارات ولا حكم في غيرها إلّا شأناً واقتضاءً.

بيان ذلك: هو أنّ الأمارة القائمة على شيء لا تخلو من أن تكون مطابقة للواقع أو تكون مخالفة له، فعلى الأوّل فهي توجب فعلية الواقع فحسب، وعلى الثاني فحيث إنّها توجب إحداث مصلحة في المؤدى أقوى من مصلحة الواقع فهي بطبيعة الحال كما توجب اضمحلال مصلحة الواقع وجعلها بلا أثر كذلك توجب جعل الحكم على طبقها. فالنتيجة أنّها توجب انقلاب الواقع وتغييره وجعل المؤدى على خلافه.

ثمّ إنّ السببية بهذا المعنى تمتاز عن السببية بالمعنى الأوّل في نقطة وتشترك معها في نقطة أُخرى. أمّا نقطة الامتياز فهي أنّ الأُولى تقوم على أساس اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها وعدم ثبوت الحكم في حقّ الجاهل، ولذا لا يتصور على ضوئها الخطأ في آراء المجتهدين حيث لا واقع ما عداها. والثانية تقوم على أساس ثبوت الواقع المشترك بين العالم والجاهل، ولذا تختص سببيّتها لجعل المؤدى في صورة المخالفة فحسب. وأمّا نقطة الاشتراك فهي أنّهما تشتركان في اختصاص الأحكام الواقعية الفعلية بمؤديات الأمارات فلا حكم واقعي فعلي في غيرها أصلاً.

الثالث: ما نسب إلى بعض الإمامية[١] وهو أن يكون قيام الأمارة سبباً لاحداث المصلحة في السلوك على طبق الأمارة وتطبيق العمل على مؤداها، مع بقاء الواقع على ما هو عليه من دون أن يوجب التغيير والانقلاب فيه أصلاً، فلو قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة مثلاً، وفرضنا أنّ الواجب في الواقع هو صلاة الظهر، لم توجب تغيير الواقع وانقلابه وجعل غير الواجب واجباً، بل الواجب الواقعي باق على ما كان عليه رغم أنّ الأمارة قامت على خلافه، كما أنّ صلاة الجمعة بقيت على ما كانت عليه من عدم الوجوب في الواقع، فوجود الأمارة وعدمها بالاضافة إلى الواقع على نسبة واحدة.

نعم، هذه الأمارة سبب لحدوث مصلحة في السلوك على وفقها، وبها يتدارك ما فات من مصلحة الواقع. وعلى الجملة: فكما لا دخل للأمارة في جعل الأحكام، فكذلك لا دخل لها في فعليتها، فالأحكام الواقعية فعلية رغم قيام الأمارات على خلافها فلا تتغير به، والسر في ذلك هو أنّ قيام الأمارة لو كان

---

(١) نسبه إلى جماعة من العدلية في أجود التقريرات ٣: ١١٧، وراجع فرائد الأُصول ١: ٩١.

موجباً لحدوث المصلحة في المؤدى فبطبيعة الحال أوجب انقلاب الواقع.

وأمّا إذا لم يوجب حدوث مصلحة فيه كما هو المفروض في المقام، فاستحال أن يكون موجباً لانقلاب الواقع. وأمّا إيجابه حدوث مصلحة في السلوك فهو غير مناف لمصلحة الواقع أصلاً، وهذه المصلحة تختلف باختلاف السلوك كما أوضحناه في مبحث الظن[1].

وعلى ضوء هذا البيان يظهر نقطة الامتياز بين السببية بهذا المعنى والسببية بالمعنيين الأوّلين كما لا يخفى.

وبعد ذلك نقول: أمّا على ضوء السببية بالمعنى الأوّل، فلا مناص من القول بالإجزاء، حيث لا واقع على الفرض ما عدا مؤدى الأمارة لنبحث عن أنّ الاتيان به مجزٍ عنه أو لا، فلو تبدل رأي المجتهد إلى رأي آخر على خلاف الأوّل كان من تبدل الموضوع لا من انكشاف الخلاف، فالاتيان بما أدى إليه رأيه إتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي لا أنّه إتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري ليقع البحث عن إجزائه عن الأوّل، إلّا أنّ السببية بذلك المعنى غير معقولة في نفسها، بداهة أنّ تصوّرها في نفسه كاف للتصديق ببطلانها بلا حاجة إلى إقامة برهان عليه من لزوم دور أو نحوه، كيف حيث إنّ هذا المعنى من السببية خلاف الضرورة من الشرع ويكذّبه الكتاب والسنّة، إذ لازمه بطلان بعث الرسل وإنزال الكتب.

على أنّه لو لم يكن حكم مجعول في الواقع قبل قيام الأمارة عليه، فالأمارة تحكي عن أيّ شيء، وأنّها تؤدي إلى أيّ حكم، وهل يعقل الكشف من دون مكشوف والحكاية من دون محكي، فلو توقف ثبوته على قيام الأمارة عليه

---

(١) مصباح الأُصول ١: ١١٠.

لزم الدور أو الخلف. وأضف إلى ذلك: أنّ اختصاص الأحكام الشرعية بمن قامت عنده الأمارة خلاف الضرورة والمتسالم عليه بين الأصحاب، وتكذّبه الاطلاقات الأوّلية، حيث إنّ مقتضاها ثبوت الأحكام الشرعية في الواقع مطلقاً من دون فرق بين العالم والجاهل.

وأمّا على ضوء السببية بالمعنى الثاني، فالأمر أيضاً كذلك، يعني أنّه لا مناص من القول بالإجزاء، حيث إنّه لا واقع على ضوئها أيضاً في مقابل مؤدى الأمارة ليقع البحث عن أنّ الاتيان به هل هو مجزٍ عنه أم لا، بل الواقع هو مؤدى الأمارة، فالاتيان به إتيان بالواقع، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ السببية بهذا المعنى وإن كان أمراً معقولاً بحسب مقام الثبوت ولا مانع في نفسه من الالتزام بانقلاب الواقع وتغييره بقيام الأمارة على خلافه، بأن يكون ثبوت الواقع مقيداً بعدم ذلك، نظير تقيد ثبوت الأحكام الواقعية بغير موارد الاضطرار والضرر والحرج وما شاكلها، إلّا أنّ الأدلة لا تساعد على ذلك. أمّا الاطلاقات الأوّلية، فلأنّ مقتضاها ثبوت الأحكام الواقعية للعالم والجاهل، ولا دليل على تقييدها بعدم قيام الأمارة على الخلاف كما قام الدليل على تقييدها بغير موارد الضرر والحرج وما شاكلهما. فالنتيجة أنّ التقييد يحتاج إلى دليل ولا دليل عليه.

وأمّا أدلة الاعتبار فلا تخلو من أن تكون هي السيرة العقلائية أو تكون غيرها من الآيات أو الروايات، فعلى كلا التقديرين لا تدل على سببية الأمارات.

أمّا على الأوّل: فواضح، حيث إنّ سيرتهم قد جرت على العمل بها بملاك كونها طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، وأنّهم يعاملون معها معاملة العلم والقطع من جهة كونها منجّزة للواقع على تقدير الاصابة، ومعذّرة على تقدير الخطأ، وهذا هو مردّ الطريقية والكاشفية، بداهة أنّه ليس عند العقلاء طريق اعتبروه

من باب السببية، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الشارع قد أمضى تلك السيرة على ما هي عليه، فالنتيجة على ضوئهما هي أنّ اعتبار الحجج والأمارات من باب الكاشفية والطريقية لا من باب السببية والموضوعية.

وأمّا على الثاني: فأيضاً كذلك، فانّ الظاهر من الآيات والروايات هو إمضاء ما هو حجة عند العقلاء، فلا تدلّان على حجية شيء تأسيساً، ومن هنا لم نجد في الشريعة المقدسة أن يحكم الشارع باعتبار أمارة تأسيساً. نعم، قد زاد الشارع في بعض الموارد قيداً في اعتبارها ولم يكن ذلك القيد معتبراً عند العقلاء. وقد تحصّل من ذلك: أنّ الحجية التأسيسية لم توجد في الشريعة المقدّسة، ليتوهم أنّها كانت من باب السببية. على أنّه لا ملازمة بينها وبين السببية أصلاً.

فالنتيجة لحدّ الآن قد أصبحت: أنّ السببية بهذا المعنى وإن كانت معقولة في ذاتها ولا يترتب عليها المحاذير المترتبة على السببية بالمعنى الأوّل، إلّا أنّها خلاف الضرورة وإطلاقات الأدلة التي تقتضي عدم اختصاص مداليلها بالعالمين بها.

وما عن شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) من أنّه قد تواترت الأخبار والآثار على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل[1] لعله أراد منها الروايات الدالّة على ثبوت الأحكام مطلقاً، أو أراد أخبار الاحتياط والبراءة أو ما شاكلها مما يدل بالالتزام على الاشتراك، وإلّا فلم ترد رواية واحدة تدل على أنّ الأحكام الواقعية مشتركة بين العالمين بها والجاهلين.

وأمّا السببية بالمعنى الثالث: فالكلام يقع فيها من جهات ثلاث:

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٩١.

الأُولى: أنّنا قد حققنا في محلّه[١] أنّه لا ملزم للالتزام بهذه المصلحة التي تسمّى بالمصلحة السلوكية لتصحيح اعتبار الأمارات وحجيتها، والسبب في ذلك: هو أنّ اعتبار الأمارات من دون أن ترتب عليه مصلحة وإن كان لغواً، فلا يمكن صدوره من الشارع الحكيم، إلّا أنّه يكفي في ذلك ترتب المصلحة التسهيلية عليه، حيث إنّ تحصيل العلم الوجداني بكل حكم شرعي لكل واحد من المكلفين غير ممكن في زمان الحضور فضلاً عن زماننا هذا، ولو أمكن هذا فبطبيعة الحال كان حرجياً لعامة المكلفين في عصر الحضور فما ظنك في هذا العصر. ومن الواضح أنّ هذا مناف لكون الشريعة الاسلامية شريعة سهلة وسمحة. وعلى هذا الضوء فلابدّ للشارع من نصب الطرق المؤدية غالباً إلى الأحكام الواقعية وإن كان فيها ما يؤدي على خلاف الواقع أيضاً.

وبكلمة أُخرى: أنّ المصلحة التسهيلية بالاضافة إلى عامة المكلفين تقتضي ذلك. نعم، من كان مباشراً للإمام (عليه السلام) كعائلته ومتعلقيه يمكن له تحصيل العلم في كل مسألة بالسؤال منه (عليه السلام) وكيف كان، فمع وجود هذه المصلحة لا مقتضي للالتزام بالمصلحة السلوكية أصلاً.

الثانية: أنّنا قد أثبتنا في الجهة الأُولى أنّه لا موجب ولا مقتضي للالتزام بها أصلاً، ولكننا نتكلم في هذه الجهة من ناحية أُخرى وهي: أنّ في الالتزام بها محذوراً أو لا؟ فيه وجهان.

فذهب شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)[٢] وتبعه فيه شيخنا الأُستاذ

---

(١) مصباح الأُصول ١: ١١٠ ـ ١١٣.

(٢) فرائد الأُصول ١: ٩١.

(قدس سره)[١] إلى أنّه لا محذور في الالتزام بها أصلاً، ولكن الصحيح هو أنّه لايمكن الالتزام بها، وذلك لاستلزام القول بها التصويب وتبدل الحكم الواقعي، والسبب فيه هو أنّنا إذا افترضنا قيام مصلحة في سلوك الأمارة التي توجب تدارك مصلحة الواقع، فالايجاب الواقعي عندئذ تعييناً غير معقول، كما إذا افترضنا أنّ القائم بمصلحة إيقاع صلاة الظهر مثلاً في وقتها أمران: أحدهما: الاتيان بها في الوقت. الثاني: سلوك الأمارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة في تمام الوقت من دون كشف الخلاف فيه، فعندئذ امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر، لقبح الترجيح من دون مرجّح من ناحية، وعدم الموجب له من ناحية اُخرى، بعد ما كان كل من الأمرين وافياً بغرض المولى، فعندئذ لا مناص من الالتزام بكون الواجب الواقعي في حق من قامت عنده أمارة معتبرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً هو الجامع بينهما على نحو التخيير: إمّا الاتيان بصلاة الظهر في وقتها، أو سلوك الأمارة المذكورة، ومعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل، فانّه بطبيعة الحال يكون تعيينياً في حقّ العالم، وتخييرياً في حقّ الجاهل. وهذا خلاف الضرورة والاجماع وإطلاقات الأدلة التي مقتضاها عدم الفرق بينهما بالاضافة إلى الأحكام الواقعية.

فالنتيجة: أنّ مردّ هذه السببية إلى السببية بالمعنى الثاني في انقلاب الواقع وتبدله فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

الثالثة: أنّ شيخنا الاُستاذ (قدس سره)[٢] قد ذكر أنّ حال هذه السببية حال الطريقية في عدم اقتضائها الإجزاء، فكما أنّ الإجزاء على ضوء القول

---

(١) أجود التقريرات ٣: ١١٧.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٩٣.

بالطريقية يحتاج إلى دليل وإلّا فمقتضى القاعدة عدمه، فكذلك على ضوء القول بهذه السببية، توضيح ما أفاده (قدس سره) هو أنّ المصلحة القائمة بسلوك الأمارة تختلف باختلاف السلوك ـ وهو الزمان الذي لم ينكشف الخلاف فيه ـ فان كان السلوك بمقدار فضيلة الوقت فكانت مصلحته بطبيعة الحال بمقدار يتدارك بها مصلحتها فحسب، لأنّ فوتها مستند إليه دون الزائد، وأمّا مصلحة أصل الوقت فهي باقية فلابدّ من استيفائها بالاعادة، وإن كان بمقدار تمام الوقت وكان انكشاف الخلاف في خارجه فطبعاً كانت مصلحته بمقدار يتدارك بها مصلحة تمام الوقت الفائتة، وأمّا مصلحة أصل العمل فهي باقية فلابدّ من استيفائها بالقضاء في خارج الوقت.

ولنأخذ لتوضيح ذلك مثالاً: وهو ما إذا افترضنا أنّ الواجب في الواقع هو صلاة الظهر، ولكن الأمارة المعتبرة قامت على وجوب صلاة الجمعة في يومها، والمكلف قد قام بالعمل على طبق هذه الأمارة وأتى بصلاة الجمعة ثمّ انكشف الخلاف، فعندئذ إن كان كشف الخلاف في ابتداء الوقت فالمتدارك هو خصوص مصلحة وقت الفضيلة دون مصلحة نفس العمل في تمام الوقت، لفرض أنّ سلوكها كان بهذا المقدار، فإذن لا محالة تجب الاعادة، وإن كان في خارج الوقت، فالمتدارك هو مصلحة الوقت خاصة دون المصلحة القائمة بذات العمل في الواقع، ومن الطبيعي أنّها تقتضي الاتيان به في خارج الوقت، وإن لم ينكشف الخلاف إلى ما دام العمر، فالمتدارك هو تمام مصلحة الواقع. وقد تحصّل من ضوء هذا البيان: أنّ الالتزام بالسببية بهذا الاطار لا يستلزم التصويب في شيء، بل هي في طرف النقيض معه، حيث إنّ حالها حال الطريقية في النتيجة ـ وهي عدم اقتضائها للإجزاء ـ فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

ولنأخذ **بالنقد** على ما أفاده (قدس سره) بيان ذلك: هو أنّا قد حققنا في

مورده[١] أنّ القول بأنّ القضاء تابع للأداء لا يمكن إتمامه بدليل، والسبب فيه هو أنّ هذا القول يقوم على أساس أن تكون للصلاة مصلحتان ملزمتان: إحداهما تقوم بذات الصلاة. والأُخرى تقوم بحصة خاصة منها ـ وهي الصلاة في الوقت ـ وعلى هذا فبطبيعة الحال يتعلق بها أمران: أحدهما بطبيعي الصلاة على نحو الاطلاق. والآخر بحصة خاصة منها، ومن المعلوم أنّ سقوط الأمر الثاني بسقوط موضوعه كخروج الوقت لا يستلزم سقوط الأمر الأوّل، لعدم الموجب له، فعندئذ إن ترك المكلف الصلاة في الوقت عصياناً أو نسياناً وجب عليه الاتيان بها في خارج الوقت، فانّ سقوط الأمر المتعلق بالصلاة المقيدة في الوقت لا يستلزم سقوط الأمر المتعلق بها على نحو الاطلاق، وهذا معنى القول بكون القضاء تابعاً للأداء.

فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) إنّما يتم على ضوء هذا القول، ولكنه خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً، والسبب في ذلك: ما ذكرناه في الدورات السابقة، وسنذكره إن شاء الله تعالى في هذه الدورة أيضاً، من أنّ حال تقييد المأمور به كالصلاة مثلاً بالوقت كحال تقييده بغيره من القيود، فكما أنّ المتفاهم العرفي من تقييده بأمر زماني هو وحدة المطلوب لا تعدده، وأنّ المأمور به هو الطبيعي المقيد بهذا القيد، فكذلك المتفاهم العرفي من تقييده بوقت خاص، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

هذا في التقييد بالمتصل واضح، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾[٢] حيث لا يستفاد منه عرفاً إلّا أمر واحد متعلق بحصة

---

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٢٤٧ وما بعدها.

(٢) الإسراء ١٧: ٧٨.

من الصلاة ـ وهي الصلاة في هذا الوقت الخاص ـ لفرض عدم انعقاد ظهور للمطلق في الاطلاق.

وأمّا إذا كان التقييد بدليل منفصل فقد يتوهم تعدد المطلوب ببيان أنّه لا يوجب انقلاب ظهور المطلق في الاطلاق إلى التقييد، غاية الأمر أنّه يدل على أنّه مطلوب في الوقت أيضاً. فالنتيجة هي تعدد المطلوب، بمعنى أنّ الفعل مطلوب في الوقت لأجل دلالة هذه القرينة المنفصلة، ومطلوب في خارجه لأجل إطلاق الدليل الأوّل.

ولكن هذا التوهم خاطئ جداً، وذلك لعدم الفرق في ذلك بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة، فكما أنّ القرينة المتصلة تدل على التقييد وعلى كون مراد المولى هو المقيد بهذا الزمان الخاص، فكذلك القرينة المنفصلة، فانّها تدل على تقييد إطلاق دليل المأمور به وكون المراد الجدي من الأوّل هو المقيد. نعم، فرق بينهما من ناحية أُخرى، وهي أنّ القرينة المتصلة مانعة عن ظهور الدليل في الاطلاق، ومعها لا ينعقد له ظهور، والقرينة المنفصلة مانعة عن حجية ظهوره في الاطلاق دون أصله.

ولكن من الواضح أنّ مجرد هذا لا يوجب التفاوت بينهما في محل الكلام، ضرورة أنّهما تشتركان في سقوط الاطلاق عن الحجية والكاشفية عن المراد الجدي وعدم إمكان التمسك به، غاية الأمر على الأوّل سقوطه عنها بسقوط موضوعها، وعلى الثاني سقوطه عنها فحسب من دون سقوط موضوعها.

وقد **تحصّل** من ذلك: أنّ دليل التقييد بمقتضى الفهم العرفي كاشف عن أنّ مراد المولى من الأوّل كان هو المقيد ولم يكن المطلق مراداً له أصلاً، ولا فرق في ذلك بين كون القيد زماناً أو زمانياً، ولولا ذلك ـ أي كشف دليل التقييد بمقتضى الظهور العرفي عما عرفت ـ لانسدّ باب حمل المطلق على المقيد.

فالنتيجة على ضوء هذا البيان أمران:

الأوّل: أنّ القضاء يحتاج إلى أمر جديد، فلا أصل للقول بأنّه تابع للأداء، فلو ترك المكلف الصلاة في الوقت عصياناً أو نسياناً فالأمر بها في خارج الوقت يحتاج إلى دليل.

الثاني: أنّ سلوك الأمارة في مجموع الوقت إذا كان وافياً بمصلحة الصلاة في الوقت كما هو مقتضى القول بالسببية بهذا المعنى، لا مناص من القول بالإجزاء، وبذلك يفترق القول بهذه السببية عن القول بالطريقية، حيث إنّ مقتضى القاعدة على القول بالطريقية هو عدم الإجزاء، ومقتضى القاعدة على القول بها هو الإجزاء. فالصحيح أنّ السببية بهذا المعنى تشترك مع السببية بالمعنى الأوّل والثاني في هذه النتيجة، لا مع الطريقية. فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ حالها حال الطريقية من هذه الناحية خاطئ جداً، ولا يمكن المساعدة عليه بوجه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ الأمارات على القول بالسببية بتمام أشكالها تفيد الإجزاء، وعدم الإجزاء يحتاج إلى دليل، وعلى القول بالطريقية لا تفيد الإجزاء، فالإجزاء يحتاج إلى دليل، من دون فرق في ذلك بين الأمارات والأُصول العملية، ومن دون فرق فيه بين كون كشف الخلاف بالعلم الوجداني والعلم التعبدي. وقد تقدّم جميع ذلك في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع. هذا كلّه فيما إذا علم حال الأمارة من ناحية السببية أو الطريقية.

وأمّا إذا شكّ في ذلك ولم يعلم أنّ اعتبارها على نحو السببية حتّى تفيد الإجزء، أو على نحو الطريقية حتّى لا تفيده، فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) التفصيل بين الاعادة والقضاء وإليك نص كلامه:

وأمّا إذا شكّ ولم يحرز أنّها على أيّ الوجهين، فأصالة عدم الاتيان بما يسقط

معه التكليف مقتضية للاعادة في الوقت، واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدي ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً إلّا على القول بالأصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي به. وهذا بخلاف ما إذا علم أنّه مأمور به واقعاً وشكّ في أنّه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الأوّلي، كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناءً على أن تكون الحجية على نحو السببية، فقضية الأصل فيها كما أشرنا إليه عدم وجوب الاعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً، وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف. وأمّا القضاء فلا يجب بناءً على أنّه فرض جديد وكان الفوت المعلّق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الاتيان إلّا على القول بالأصل المثبت، وإلّا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمِّل، فتأمّل جيدا[1].

وملخّص ما أفاده (قدس سره) ما يلي: أمّا وجوب الاعادة فيما إذا انكشف الخلاف في الوقت، فلأجل أنّ الذمة قد اشتغلت بتكليف فعلي يقيناً ويشك في أنّ الاتيان بمؤدى الأمارة يفيد الإجزاء عما اشتغلت به الذمة أو لا يفيد، ومنشأ الشك هو الشك في كيفية حجية الأمارة وأنّها هل تكون على نحو السببية أو على نحو الطريقية، ومع هذا الشك تجرى أصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف الواقعي وهي مقتضية للاعادة، بل يكفي في وجوبها نفس الشك في الفراغ. وأمّا القضاء فبما أنّه بفرض جديد وقد أُخذ في موضوعه عنوان الفوت وهو في المقام غير محرز فلا يجب.

ولنأخذ بالنظر على ما أفاده (قدس سره) أمّا ما أفاده بالنسبة إلى عدم وجوب القضاء فمتين جداً ولا مناص عنه. وأمّا ما أفاده بالاضافة إلى وجوب

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٧.

الاعادة في الوقت فهو قابل للنقد والمؤاخذة، والسبب في ذلك ما قدمناه في ضمن البحوث السابقة من أنّ مقتضى القاعدة على القول بالسببية بالمعنى الأوّل والثاني هو الإجزاء، بل لا مناص عنه، حيث إنّه لا واقع على ضوء هذين القولين ما عدا مؤدى الأمارة، وكذا الحال على القول بالسببية بالمعنى الثالث. وعلى القول بالطريقية هو عدم الإجزاء.

وعلى هذا الضوء فإذا شككنا في أنّ حجية الأمارة على نحو السببية والموضوعية أو على نحو الطريقية والكاشفية، فبطبيعة الحال إذا عملنا بها وأتينا بما أدّت إليه ثمّ انكشف لنا بطلانها وعدم مطابقتها للواقع، وإن كنّا نشك في الإجزاء وعدمه، إلّا أنّ المورد ليس من موارد التمسك بقاعدة الاشتغال، بل هو من موارد التمسك بقاعدة البراءة.

والوجه فيه: هو أنّ حجية الأمارة إن كانت من باب السببية والموضوعية لم تكن ذمة المكلف مشغولة بالواقع أصلاً، وإنّما تكون مشغولة بمؤداها فحسب، حيث إنّه الواقع فعلاً وحقيقة فلا واقع غيره. وإن كانت من باب الطريقية والكاشفية اشتغلت ذمته به، وبما أنّه لا يدري أنّ حجيتها كانت على الشكل الأوّل أو كانت على الشكل الثاني، فبطبيعة الحال لا يعلم باشتغال ذمته بالواقع ليكون المقام من موارد قاعدة الاشتغال، فإذن لا مناص من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الاعادة، حيث إنّه شكّ في التكليف من دون العلم بالاشتغال به.

وبكلمة أُخرى: أنّ الشك فيما نحن فيه وإن أوجب حدوث العلم الاجمالي بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالفعل الذي جيء به على طبق الأمارة السابقة وبين تعلقه بالواقع الذي لم يؤت به على طبق الأمارة الثانية، إلّا أنّه لا أثر لهذا العلم الاجمالي، ولا يوجب الاحتياط والاتيان بالواقع على طبق الأمارة

الثانية، وذلك لأنّ هذا العلم حيث قد حدث بعد الاتيان بالعمل على طبق الأمارة الأُولى كما هو المفروض فلا أثر له بالاضافة إلى هذا الطرف، وعليه فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن الطرف الآخر، ومن هنا ذكرنا في محلّه[1] أنّ أحد طرفي العلم الاجمالي أو أطرافه إذا كان فاقداً للأثر فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر، كما إذا افترضنا أنّ المكلف علم بوجوب الصوم عليه في يوم الخميس مثلاً من ناحية النذر أو نحوه فأتى به في ذلك اليوم، ثمّ في يوم الجمعة تردّد بين كون الصوم المزبور واجباً عليه في يوم الخميس أو في هذا اليوم، وحيث لا أثر لأحد طرفي هذا العلم الاجمالي، وهو كونه واجباً عليه في يوم الخميس، لفرض أنّه أتى به، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوبه في هذا اليوم.

وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فانّ المكلف إذا أتى بصلاة القصر مثلاً على طبق الأمارة الأُولى، ثمّ انكشف الخلاف في الوقت وعلم بأنّ الواجب في الواقع هو الصلاة تماماً، فعندئذ وإن حدث للمكلف العلم الاجمالي بوجوب صلاة مرددة بين القصر والتمام، فانّ الأمارة إن كانت حجيتها من باب السببية فالواجب هو الصلاة قصراً، وإن كانت من باب الطريقية فالواجب هو الصلاة تماماً، ولكن حيث لا أثر لهذا العلم الاجمالي بالاضافة إلى أحد طرفيه ـ وهو وجوب الصلاة قصراً ـ فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الصلاة تماماً.

نعم، لو حدث هذا العلم الاجمالي قبل الاتيان بالقصر لكان المقام من موارد قاعدة الاشتغال ووجوب الاحتياط بالجمع بين الصلاتين، إلّا أنّ هذا الفرض

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٤٢٣.

خارج عن مورد الكلام، كما أنّ فرض وجود علم إجمالي آخر بين وجـوب الصلاة تماماً مثلاً وبين وجوب شيء آخر خارج عنه.

إلى هنا قد استطعنا أن نصل إلى هذه النتيجة: وهي أنّ مقتضى القاعدة عند الشك في اعتبار أمارة أنّه على نحو السببية أو على نحو الطريقية هو الإجزاء، إعادة وقضاء، فالتفصـيل بينهما كما عن المحقق صاحب الكـفاية (قدس سره) خاطئ ولا واقع له أصلاً.

[ثمّ إنّه] لا بأس بالاشارة إلى عدّة خطوط:

الأوّل: ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره)[1] مـن أنّ محـل النزاع في الإجزاء وعدمه إنّما هو في الأمارات القائمة على متعلقات الأحكام، كما لو قامت على عدم شرطية شيء مثلاً وكان في الواقع شرطاً، أو قامت على عدم جزئية شيء كالسورة مثلاً وكان في الواقع جزءاً، وهكذا، من دون فرق في ذلك بين القول بحجيتها من باب السـببية والقول بحجيتها من باب الطريقية، غاية الأمر أنّها تفيد الإجزاء على الفرض الأوّل، ولا تفيده على الفرض الثاني.

وأمّا الأمارات القائمة على نفس الأحكام الإلهٰـية كما لو فرض قيامها على وجوب صلاة الجمعة مثلاً فهي خارجة عن محل النزاع ولا تفيد الإجزاء مطلقاً ولو على القول بالسـببية، والوجه في ذلك: هو أنّ قـيامها عـليه وإن أوجب حدوث مصلحة ملزمة فيها على ضوء هذا القول، إلّا أنّ تلك المصلحة أجنبية عن مصلحة الواقع ولا صلة لها بها أصلاً، وعليه فبطبيعة الحال لا يكون الاتيان بها مجزئاً عن الواقع بعد فرض بقائه على ما هو عليه مـن المـلاك. نـعم، في خصوص هذا المثال قد قام دليل من الخارج على عدم وجوب كلتيهما في يوم

(١) كفاية الأُصول: ٨٧.

واحد، وأمّا في غير هذا المثال فلا مانع من الالتزام بتعدد الواجب عند قيام الأمارة على وجوب شيء آخر غير ما هو واجب في الواقع، كما إذا افترضنا أنّ الواجب في الواقع هو إكرام زيد العالم مثلاً، ولكن الأمارة قامت على وجوب إعطاء درهم لفقير جاهل، والمفروض أنّه غير واجب، وحيث إنّها توجب إحداث مصلحة فيه، فلا محالة يصير الاعطاء واجباً واقعاً، ولكن من الواضح أنّ الاتيان به لا يجزي عن الواجب الواقعي ولا يتدارك به مصلحته، بل هو باقٍ على ما هو عليه من الملاك الملزم، وعلى هذا لو انكشف الخلاف وجب الاتيان به لا محالة سواء أكان في الوقت أو خارجه.

ولنأخذ بالمناقشة عليه، بيان ذلك: أنّنا نتكلم في الأمارات القائمة على نفس الأحكام الشرعية مرّةً على القول بحجيتها من باب الطريقية والكاشفية المحضة، ومرّة أُخرى على القول بحجيتها من باب السببية والموضوعية، ونقول: إنّه لا فرق بين الأمارات القائمة على متعلقات التكاليف والقائمة على نفسها على كلا القولين. أمّا على القول الأوّل: فلما عرفت من أنّ مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء، من دون فرق بينهما في هذه النقطة أصلاً. وأمّا على القول الثاني فأيضاً لا فرق بينهما في الدلالة على الإجزاء. أمّا على السببية بالمعنى الأوّل فواضح، حيث لا حكم على ضوئها في الواقع غير ما أدّت إليه الأمارة. وأمّا على السببية بالمعنى الثاني فالحكم في الواقع وإن كان مجعولاً إلّا أنّ الأمارة توجب انقلابه وانحصاره في المؤدى لنظرها إليه.

وبكلمة أُخرى: أنّ الأحكام الفعلية الواقعية على ضوء هذه النظرية منحصرة في مؤديات الأمارات فلا حكم واقعي فعلي في غيرها، وعليه فلا مقتضي لوجوب الاعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف. وعلى الجملة: فإذا افترضنا أنّ الأمارة قامت على وجوب صلاة الجمعة مثلاً، أفادت أنّ الواجب الواقعي

الفعلي هو صلاة الجمعة دون صلاة الظهر، لفرض أنّها ناظرة إلى الواقع وتفيد انحصاره، وفي مثله كيف يمكن دعوى عدم الإجزاء، بداهة أنّه لا بدّ فيه من الالتزام باشتمال المؤدى على مصلحة ملزمة وافية بمصلحة الواقع ومسانخة لها، إذ لو كان مشتملاً على مصلحة أُخرى غير مرتبطة بالواقع لزم الخلف ـ وهو عدم دلالة الأمارة على انحصار الواقع في مؤداها وعدم نظرها إليه ـ مع أنّ مثل هذا الكلام يجري في الأمارات القائمة على متعلقات التكاليف أيضاً.

نعم، لو قلنا بعدم نظر الأمارة القائمة على حكم شرعي إلى تعيين الواقع وبعدم دلالتها على انحصاره، بل تدل على ثبوت ما أدت إليه فحسب كما في المثال الذي ذكرناه، لتمّ ما أفاده (قدس سره) إلّا أنّه مجرد فرض في الأمارات القائمة على الأحكام الواقعية ولا واقع موضوعي له أصلاً.

الثاني: ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] من أنّ محل النزاع في هذه المسألة هو ما إذا كان الفعل متعلقاً للأمر الاضطراري أو الظاهري حقيقة وواقعاً، وأمّا إذا لم يكن متعلقاً للأمر أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً، بل كان مجرد تخيل وتوهم بدون واقع له، كما في موارد الاعتقادات الخاطئة، مثل أن يعتقد الانسان بكون مائع مخصوص ماءً ثمّ انكشف له خلافه وأنّه لم يكن ماءً، أو قطع بأنّه متوضئ ثمّ بان خلافه وهكذا، فهو خارج عن محل النزاع. ومن هذا القبيل تبدل رأي المجتهد في غالب الموارد، حيث يظهر له مثلاً ضعف سند الرواية بعد أن قطع بأنّ سندها صحيح، وهكذا.

وهذا الذي أفاده (قدس سره) متين جداً ولا مناص عنه.

الثالث: أنّه لا فرق فيما ذكرناه من عدم الإجزاء فيما إذا انكشفت مخالفة

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٨.

الأمارة للواقع، بين الأحكام الكلية والموضوعات الخارجية، وإن كان القول بعدم الإجزاء في الأحكام الكلية أظهر من القول به في الموضوعات، وذلك لما عرفت من استلزام القول بالإجزاء التصويب، وقد تقدّم[1] أنّه في الأحكام الكلية إمّا محال أو باطل بالضرورة والاجماع. مضافاً إلى أنّه خلاف إطلاقات الأدلة.

وأمّا الموضوعات الخارجية فالتصويب في نفس تلك الموضوعات من ناحية تعلق العلم بها أو الأمارة غير معقول، ومن ثمة لا قائل به فيها أصلاً، بداهة أنّ تعلق العلم بموضوع خارجي أو قيام الأمارة عليه لا يوجب تغييره وانقلابه عما هو عليه. وأمّا التصويب من جهة الحكم المتعلق بها، فالظاهر أنّه لا مانع منه في نفسه، ولا دليل على بطلانه، فإن ما دلّ من الاجماع والضرورة على اشتراك العالم والجاهل يختص بالأحكام الكلية، ولا يعمّ الموارد الجزئية.

وعلى هذا الضوء فيمكن دعوى اختصاص الأحكام الشرعية بالعالمين بالموضوعات الخارجية لا مطلقاً، بأن يكون العلم بها مأخوذاً في موضوعها، كما نسب اختصاص الحكم بنجاسة البول بما إذا علم بوليته إلى بعض الأخباريين، ومن هنا يمكن القول بالإجزاء في موارد مخالفة الأمارة للواقع في الشبهات الموضوعية، لامكان القول بالتصويب فيها، ولا يلزم فيه محذور مخالفة الاجماع والضرورة كما يلزم من القول به في موارد مخالفة الأمارة للواقع في الشبهات الحكمية، إلّا أنّ القول بالتصويب فيها باطل من ناحية مخالفته لظواهر الأدلة الدالة على اعتبار الأمارات والطرق المثبتة للأحكام على موضوعاتها الخارجية، حيث إنّ مقتضاها طريقية تلك الأمارات إلى الواقع وكاشفيتها عنه من دون دخل لها فيه أصلاً، كما هو الحال في الأمارات القائمة على الأحكام الكلية، بلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

---

(١) في ص ٨٥.

وعلى الجملة: فقد تقدّم في ضمن البحوث السالفة أنّ الحجية التأسيسية غير موجودة في الشريعة الاسلامية المقدسة، بل الحجج فيها بتمام أشكالها حجج عقلائية، والشارع أمضى تلك الحجج، ومن الطبيعي أنّ أثر إمضائه ليس إلّا ترتب تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير عند الخطأ، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الدليل على اعتبارها السيرة القطعية من العقلاء أو غيرها كما عرفت، وعليه فلا يمكن الالتزام بالتصويب والسببية فيها.

ولو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ حجية الأمارات الشرعية كانت تأسيسية ابتدائية ولم تكن إمضائية، ولكن مع ذلك لا يستلزم القول بها القول بالتصويب، وذلك لأنّ غاية ما يترتب عليه هو جعل الأحكام الظاهرية في مؤدياتها، وقد ذكرنا في محله بشكل موسع أنّها لا تنافي الأحكام الواقعية أصلاً، ولا توجب انقلابها بوجه، بدون فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ ظاهر إطلاق الأدلة الدالة على ثبوت الأحكام للموضوعات الخارجية ثبوتها لها في نفسها من دون التقييد بالعلم بها، مثلاً قوله (عليه السلام) «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[1] يدل على نجاسة البول مطلقاً، أي سواء أكان المكلف عالماً بها أم لم يكن، غاية الأمر أنّه في حال الجهل بها يكون معذوراً، لا أنّ البول لا يكون نجساً في الواقع.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهاتين النتيجتين:

الأُولى: أنّ جعل الأحكام للموضوعات المعلومة في الخارج بالوجدان أو بالتعبد وإن كان بمكان من الامكان، كجعل الحرمة للخمر المعلوم مثلاً دون الخمر الواقعي وهكذا، إلّا أنّه خلاف ظاهر إطلاق أدلتها من ناحية، وخلاف

---

(١) الوسائل ٣: ٤٠٥ / أبواب النجاسات ب ٨ ح ٢.

ظاهر أدلة حجيتها من ناحية أُخرى.

الثانية: بطلان توهم أنّ مقتضى أدلة حجيتها هو وجوب العمل على طبق الأمارة في صورتي الاصابة والخطأ، ومن الطبيعي أنّ العمل بها إذا كان واجباً على كلا التقديرين لزمه القول بالتصويب، ولكن القول به في الأحكام الكلية لا يمكن من ناحية الاجماع والضرورة، وحيث لا إجماع ولا ضرورة في الموضوعات الخارجية فلا بأس بالقول به فيها أصلاً.

توضيح البطلان: ما عرفت من أنّ هذا القول يقوم على أساس أن يكون المجعول في باب الأمارات بمقتضى أدلة حجيتها هو نفس المؤدى، وقد تقدّم بشكل موسّع أنّه لا عين ولا أثر له فيها أصلاً، فإذن لا موجب للقول بالإجزاء في الشبهات الموضوعية، فحالها من هذه الناحية حال الشبهات الحكمية. على أنّ وجوب العمل على طبقها مطلقاً لا يستلزم التصويب كما لا يخفى.

الرابع: أنّه لا فرق فيما ذكرناه من عدم الإجزاء على ضوء نظرية الطريقية والكاشفية في باب الأمارات بين المجتهد والمقلد، فكما أنّ المجتهد إذا تبدل رأيه واجتهاده برأي آخر واجتهاد ثان وجبت الاعادة عليه في الوقت والقضاء في خارجه، فكذلك المقلد إذا عدل عن مجتهد لأحد موجبات العدول إلى مجتهد آخر وكان مخالفاً له في الفتوى وجبت عليه إعادة الأعمال الماضية.

ودعوى أنّ حجية فتاوى المجتهدين على المقلدين كانت من باب السببية والموضوعية وهي تستلزم الإجزاء على الفرض، خاطئة جداً لوضوح أنّه لا فرق بينها وبين الأمارات القائمة عند المجتهدين، كيف، فان عمدة الدليل على حجيتها إنّما هي السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم، وقد تقدّم أنّ القول بالسببية يقوم على أساس جعل المؤدى، ومن الطبيعي أنّه ليس في السيرة العقلائية لجعل المؤدى عين ولا أثر.

الخامس: أنّ ثبوت الحكم الظاهري عند شخص بواسطة قيام الأمارة عليه هل هو نافذ في حق غيره، وذلك كما إذا قامت البينة عند إمام جماعة مثلاً على أنّ المائع الفلاني ماء فتوضأ به أو اغتسل، وقد علم غيره الخلاف وأنّه ليس بماء، فهل يجوز لذلك الغير الاقتداء به؟

الظاهر عدم جوازه، بلا فرق فيه بين الشبهات الحكمية والموضوعية، والسبب في ذلك: هو أنّ نفوذ الحكم الظاهري الثابت لشخص في حق غيره الذي يرى خلافه يحتاج إلى دليل، ولا دليل عليه إلّا في بعض الموارد الخاصة كما سنشير إليه. وعلى هذا الضوء فلو رأى شخص مثلاً وجوب الوضوء مع الجبيرة في موارد كسر أحد أعضاء الوضوء أو جرحه وإن كان مكشوفاً، ولكن يرى الآخر وجوب التيمم فيها، أو إذا رأى مشروعية الوضوء أو الغسل في موارد الضرر أو الحرج أو العسر، ولكن يرى الآخر عدم مشروعيته، أو إذا رأى كفاية غسل المتنجس بالبول مرّة واحدة، ويرى غيره اعتبار التعدد فيه وهكذا، ففي جميع هذه الموارد وما شاكلها لا يجوز للثاني الاقتداء بالأوّل، وليس له ترتيب آثار الوضوء الصحيح على وضوئه، وترتيب آثار الطهارة على ثوبه المتنجس بالبول المغسول بالماء مرّة واحدة.

نعم، إذا كان العمل في الواقع صحيحاً بمقتضى حديث لا تعاد، صحّ الاقتداء به، كما إذا افترضنا أنّ شخصاً يرى عدم وجوب السورة مثلاً في الصلاة اجتهاداً أو تقليداً فيصلي بدونها، جاز لمن يرى وجوبها فيها الاقتداء به، لفرض أنّ صلاته في الواقع صحيحة بمقتضى هذا الحديث، ولذا لا تجب الاعادة عليه عند انكشاف الخلاف.

ولكن يستثنى من ذلك مسألتان، إحداهما: مسألة النكاح. والأُخرى: مسألة الطلاق. أمّا المسألة الأُولى: فقد وجب على كل أحد ترتيب آثار النكاح

الصحيح على نكاح كل قوم وإن كان فاسداً في مذهبه، فلو رأى شخص صحة النكاح بالعقد الفارسي وعقد على امرأة كذلك ويرى الآخر بطلانه واعتبار العربية فيها، لزمه ترتيب آثار الصحة على نكاحه وإن كان فاسداً في نظره، بأن يحكم بأنّها زوجته وبعدم جواز العقد عليها وغير ذلك من الآثار المترتبة على الزواج الصحيح. ومن هنا وجب ترتيب آثار النكاح الصحيح على نكاح كل ملّة وإن كانوا كافرين. وبذلك يظهر حال المسألة الثانية حرفاً بحرف.

والدليل على هذا: مضافاً إلى إمكان استفادة ذلك من روايات الباب[1]، السيرة القطعية الجارية بين المسلمين من لدن زمن النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) إلى زماننا هذا، حيث إنّ كل طائفة منهم يرتّبون آثار النكاح الصحيح على نكاح طائفة أُخرى منهم، وكذا الحال بالاضافة إلى الطلاق، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّهم يعاملون مع الملل الأُخرى أيضاً كذلك، يعني أنّهم يرتّبون آثار العقد الصحيح على نكاحهم، وآثار الطلاق الصحيح على طلاقهم، فلو عقد كافر على امرأة عاملوا معها معاملة المرأة المزوّجة ورتّبوا عليها تمام آثارها، ولو طلّقها عاملوا معها معاملة المرأة المطلّقة ورتّبوا عليها آثارها من جواز تزويجها بعد انقضاء عدتها ونحو ذلك.

قد يتوهّم: أنّ بابي الطهارة والنجاسة أيضاً من هذا القبيل، أي من قبيل النكاح، بدعوى أنّنا كثيراً ما نخالط أبناء العامّة وغيرهم الذين لا يعتبرون في زوال عين النجاسة ما نعتبره من الشرائط، بل نخالط من لا يبالي بالنجاسة أصلاً مع سكوت الأئمة (عليهم السلام) عن ذلك، ولم يرد منهم ما يدل على وجوب الاجتناب عن هؤلاء، بل ورد منهم الأمر بمعاملتهم معاملة المتطهر، وهذا دليل على خروج بابي الطهارة والنجاسة عن الحكم المتقدم، ونفوذ الحكم

---

(١) الوسائل ٢١: ١٩٩/ أبواب نكاح العبيد والإماء ب٨٣.

الظاهري الثابت لشخص في حقّ الآخرين.

ولكن هذا التوهّم خاطئ جداً، والسبب في ذلك: هو أنّ جواز المخالطة مع هؤلاء الأشخاص المذكورين وعدم وجوب الاجتناب عنهم ليس من ناحية نفوذ الحكم الظاهري لأحد في حقّ الآخرين، ضرورة أنّ عدم وجوب الاجتناب عمّن لا يبالي بالنجاسة كالعصاة ونحوهم ليس مبنياً على ذلك، لفرض عدم ثبوت حكم ظاهري في حق مثله، وعليه فلابدّ أن يكون ذلك مبنياً على أحد أُمور:

الأوّل: أن يكون ذلك مبتنياً على عدم نجاسة ملاقي المتنجس في غير المائعات كما مال إليه المحقق الهمداني (قدس سره) حيث قال: لو بني على تنجيس المتنجس مطلقاً لزم تنجيس العالم كلّه، حيث إنّ النجاسة تسري دون الطهارة، ولكن مع ذلك قال: إنّ مخالفة المشهور أشكل فلاحظ[1].

الثاني: الاكتفاء بغيبة المسلم في الحكم بالطهارة، حيث إنّ الأصحاب قد عدّوها من المطهرات، وإن كان الاكتفاء بها في الحكم بالطهارة مطلقاً لا يخلو عن إشكال بل منع. ومن هنا ذكرنا في محلّه[2] أنّ الحكم بالطهارة بها يبتني على أُمور:

١ ـ أن يكون المسلم بالغاً أو مميزاً، فلو كان صبياً غير مميز لم تترتّب الطهارة على غيابه.

٢ ـ أن يكون المتنجس بدنه أو لباسه ونحو ذلك ممّا هو في حوزته، فلو كان خارجاً عن حوزته لم يحكم بطهارته.

---

(١) مصباح الفقيه (الطهارة): ٥٧٩ السطر ٩.

(٢) شرح العروة ٤: ٢٤١.

٣ ـ أن يحتمل تطهيره، فمع العلم بعدمه لا يحكم بطهارته.

٤ ـ أن يكون عالماً بنجاسته، فلو كان جاهلاً بها لم يحكم بطهارته.

٥ ـ أن يستعمله فيما هو مشروط بالطهارة، كأن يصلي فيه أو يشرب في إنائه الذي كان متنجساً، وهكذا، ومع انتفاء أحد هذه الأُمور لا يحكم بالطهارة على تفصيل ذكرناه في بحث الفقه.

الثالث: أنّنا نعلم بطروء حالتين متعاقبتين عليه، فكما أنّنا نعلم بنجاسة يده مثلاً في زمان نعلم بطهارتها في زمان آخر، ونشك في المتقدم والمتأخر، ففي مثل ذلك قد ذكرنا في محلّه[1] أنّ الاستصحاب لا يجري في شيء منهما للمعارضة، فإذن المرجع هو قاعدة الطهارة. وأمّا إذا لم يكن المورد من موارد تعاقب الحالتين، فإن كانت الحالة السابقة هي النجاسة فالمرجع هو استصحابها، وإن كانت الحالة السابقة هي الطهارة فالمرجع هو استصحابها.

فالنتيجة: أنّ عدم وجوب الاجتناب في هذه الموارد يبتني على أحد الأُمور المذكورة، فلا يقوم على أساس أنّ الحكم الظاهري الثابت في حق مسلم موضوع لترتيب الآثار عليه واقعاً في حقّ الآخرين.

السادس: أنّ المحقق النائيني (قدس سره)[2] قد ادّعى الاجماع على الإجزاء في العبادات التي جاء المكلف بها على طبق الحجة الشرعية فلا تجب إعادتها في الوقت، ولا قضاؤها في خارج الوقت. وأمّا في الأحكام الوضعية فقد ذكر (قدس سره) أنّها على قسمين، أحدهما: ما كان الموضوع فيه باقياً إلى حين انكشاف الخلاف. والثاني: غير باق إلى هذا الحين. والأوّل: كما إذا عقد على

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٢٤٦.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٩٩.

امرأة بالعقد الفارسي، أو اشترى داراً مثلاً بالمعاطاة، أو ذبح ذبيحة بغير الحديد، أو ما شاكل ذلك ثمّ انكشف له الخلاف اجتهاداً أو تقليداً مع بقاء هذه الأُمور. والثاني: كما إذا اشترى طعاماً بالمعاطاة التي يرى صحتها ثمّ انكشف له الخلاف وبنى على بطلانها اجتهاداً أو تقليداً مع تلف الطعام المنقول إليه، أو عقد على امرأة بالعقد الفارسي ثمّ انكشف له الخلاف وبنى على بطلانه كذلك مع عدم بقاء المرأة عنده، وبعد ذلك قال (قدس سره) أمّا القسم الأوّل من الأحكام الوضعية فلا إجماع على الإجزاء فيه بل هو المتيقن خروجه عن معقده، ومن هنا لا نظن فقيهاً أن يفتي بالإجزاء في هذا القسم. وأمّا القسم الثاني فيشكل دخوله في معقده ولا نحرز شموله له، وبدونه لا يمكن الافتاء بالإجزاء.

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قدس سره) بيانه: أمّا ما ذكره من دعوى الاجماع على الإجزاء في العبادات ففي غاية الاشكال، والسبب في ذلك: هو أنّ هذه المسألة يعني مسألة الإجزاء ليست من المسائل الأُصولية المعنونة في كتب القدماء، بل هي من المسائل المستحدثة بين المتأخرين، ومع هذا كيف يمكن لنا دعوى الاجماع فيها. وأضف إلى ذلك: أنّ جماعة كثيرة من الأُصوليين ذهبوا إلى عدم الإجزاء فيها. فالنتيجة: أنّ دعوى الاجماع على الإجزاء فيها خاطئة جداً. على أنّه اجماع منقول وهو غير حجة كما قرر في محلّه[1].

وأمّا ما ذكره (قدس سره) بالاضافة إلى القسم الأوّل من الأحكام الوضعية فمتين جداً، وإن سلّمنا الاجماع على الإجزاء في العبادات. وأمّا ما ذكره (قدس سره) من التردد في القسم الثاني فلا وجه له، لوضوح أنّه لا فرق بين القسم الأوّل والثاني من هذه الناحية أصلاً، غاية الأمر إذا لم يبق الموضوع دفع إلى

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ١٥٦.

صاحبه بدله إذا كان له بدل، كما إذا اشترى مالاً بالمعاطاة فتلف المال ثمّ بنى على فسادها اجتهاداً أو تقليداً ضمن بدله. وعلى الجملة: فلا فرق بين القسمين في عدم الإجزاء أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نصل إلى هذه النتيجة: وهي أنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء مطلقاً، فالإجزاء يحتاج إلى دليل، وما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من الاجماع فهو غير تام كما عرفت. نعم، قد ثبت الإجزاء في خصوص باب الصلاة بدليل خاص وهو حديث لاتعاد فيما إذا كان الفاقد جزءاً أو شرطاً غير ركن، بناءً على ضوء ما حققناه في موطنه[١] من عدم اختصاصه بالناسي وشموله للجاهل القاصر أيضاً، وعليه فلو صلّى بدون السورة مثلاً معتقداً عدم وجوبها اجتهاداً أو تقليداً ثمّ اعتقد وجوبها كذلك، لم تجب الاعادة عليه لا في الوقت ولا في خارجه.

وكذا لو صلّى بدون جلسة الاستراحة بانياً على عدم وجوبها في الصلاة ثمّ انكشف له الخلاف وبنى على وجوبها فيها لم تجب الاعادة عليه، وهكذا. والحاصل: أنّ الصلاة إذا كانت فاقدة لجزء أو شرط ركني بطلت وتجب إعادتها. وأمّا إذا كانت فاقدة لجزء أو شرط غير ركني لم تبطل ولم تجب إعادتها لا في الوقت ولا في خارجه بمقتضى حديث لاتعاد. وأمّا تكبيرة الإحرام فهي خارجة عن إطلاق هذا الحديث بمقتضى الروايات الدالة على بطلان الصلاة بفقدانها ولو كان من جهة النسيان، وأمّا عدم ذكرها فيه فلعلّه من ناحية عدم صدق الدخول في الصلاة بدونها.

فالنتيجة: هي أنّ مقتضى القاعدة الثانوية في خصوص باب الصلاة هو

---

(١) منها ما ذكره في شرح العروة ١٨: ١٦.

الإجزاء دون غيره من أبواب العبادات والمعاملات، ومن هنا لو بنى أحد في باب الصوم على عدم بطلانه بالارتماس فارتمس مدة من الزمن ثمّ انكشف له الخلاف وبنى على كونه مبطلاً وجب عليه قضاء تلك المدة. نعم، لا تجب الكفارة عليه لأنّها مترتبة على الافطار عالماً عامداً، ومن هنا قد قلنا بعدم وجوبها حتّى على الجاهل المقصّر[1].

قد استطعنا في نهاية الشوط أن نخرج في هذه المسألة بعدّة نتائج:

الأُولى: أنّ قيد «على وجهه» في عنوان المسألة على ضوء نظريتنا من إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر توضيحي وليس باحترازي، نعم هو كذلك على نظرية المحقق صاحب الكفاية (قدس سره).

الثانية: أنّ المراد من الاقتضاء في عنوان النزاع ما يشبه العلة الحقيقية التكوينية والتأثير الخارجي، ومن هنا نسب إلى الاتيان بالمأمور به لا إلى الأمر، كما أنّ المراد من كلمة الإجزاء هاهنا هو معناها اللغوي، أعني الكفاية.

الثالثة: قد تقدّم أنّ مسألتنا هذه تمتاز عن مسألة المرة والتكرار من ناحية، وعن مسألة تبعية القضاء للأداء من ناحية أُخرى، فلا صلة لها بشيء من المسألتين.

الرابعة: أنّ صاحب الكفاية (قدس سره) قد ذكر أنّ المأمور به بالأمر الاضطراري لا يخلو بحسب مقام الثبوت عن أربع صور، وقد تكلمنا في تلك الصور بشكل موسّع في ضمن البحوث السابقة وناقشنا في بعضها.

الخامسة: ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) أنّ عدم إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري فيما إذا ارتفع العذر في خارج الوقت غير معقول في مرحلة

---

(١) شرح العروة ٢١: ٣٠٧ (فصل في كفارة الصوم).

الثبوت، وقد تقدّم نقده وأنّه لا مانع من الالتزام بعدم الإجزاء ثبوتاً. نعم، لا مناص من الالتزام بالإجزاء في مرحلة الاثبات من جهة الاطلاق.

السادسة: لا إشكال في جواز البدار في موارد التقية، وأمّا في غير مواردها فالصحيح هو عدم جواز البدار فيها.

السابعة: أنّ أدلة الأوامر الاضطرارية لا تشمل الاضطرار المستند إلى الاختيار إلّا في موارد التقية، حيث لا فرق فيها بين ما كان الاضطرار بالاختيار أو بغيره.

الثامنة: أنّ ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من التفصيل بين موارد الأُصول وموارد الأمارات، فالتزم بالإجزاء في الأُولى وبعدمه في الثانية، قد تقدّم نقده بشكل موسّع في ضمن البحوث المتقدمة وأنّه لا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

التاسعة: أنّ مقتضى القاعدة على القول بالسببية بجميع أنواعها وأشكالها هو الإجزاء، فعدمه يحتاج إلى دليل. ومقتضى القاعدة على القول بالطريقية هو عدم الإجزاء، فالإجزاء يحتاج إلى دليل، نعم قد قام الدليل بالخصوص على الإجزاء في خصوص باب الصلاة.

العاشرة: أنّ ثبوت الحكم الظاهري في حق شخص لا يكون نافذاً في حق آخر ولا دليل على ذلك إلّا في موردين، أحدهما: مسألة النكاح. وثانيهما: مسألة الطلاق كما عرفت. هذا آخر ما أوردناه في مبحث الإجزاء.

مقدّمة الواجب

يقع الكلام فيها عن عدّة جهات:

الأُولى: في بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام، فنقول: لا يشك أحد ولن يشك في أنّ المراد منه ليس هو الوجوب العقلي، يعني لابدية الاتيان بالمقدمة، بداهة أنّ العقل إذا أدرك توقف الواجب على مقدمته ورأى أنّ تركها يؤدي إلى ترك الواجب الذي فيه احتمال العقاب استقلّ بلزوم إتيانها، امتثالاً لأمره تعالى وقياماً بوظيفة العبودية والرقية، وتحصيلاً للأمن من العقوبة، فثبوت الوجوب بهذا المعنى ضروري، فلا مجال للنزاع فيه أبداً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ المبحوث عنه هنا ليس هو الوجوب المجازي بمعنى أنّ الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة حقيقة وواقعاً هل يصح إسناده إلى مقدماته مجازاً أم لا، ضرورة أنّه لا شبهة في صحة هذا الاسناد المجازي أوّلاً، وعدم شأن الأُصولي البحث عن ذلك ثانياً، وكون البحث عندئذ بحثاً لغوياً ثالثاً.

ومن ناحية ثالثة: أنّ المراد منه ليس هو الوجوب الفعلي التفصيلي، بداهة أنّه يقتضي التفات الآمر دائماً إلى تمام مقدمات الواجب حتّى يقال إنّه متى أوجب شيئاً أوجب مقدماته فعلاً، مع أنّ الآمر كثيراً ما لا يلتفت إلى نفس المقدمة فضلاً عن إيجابها.

فالصحيح أن يقال: إنّ المراد منه في المقام هو وجوب غيري تبعي، بمعنى أنّ الآمر لو كان ملتفتاً إلى نفس المقدمة لأوجبها كما أوجب ذي المقدمة، ولا

بأس بأن يسمى هذا الوجوب بالوجوب الارتكازي، لارتكازه في ذهن كل آمر وحاكم. وإن شئت قلت: إنّ النزاع في الحقيقة في ثبوت هذه الملازمة، يعني الملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدماته، وعدم ثبوتها.

الثانية: أنّ هذه المسألة هل هي من المسائل الأُصولية أو الفقهية أو الكلامية أو المبادئ الأحكامية؟ ففيها وجوه بل أقوال:

قيل: إنّها من المسائل الفقهية، ويظهر ذلك من عبارة جملة من المتقدمين منهم صاحب المعالم (قدس سره)[1] حيث قد استدلّ على نفي وجوب المقدمة بانتفاء الدلالات الثلاث.

ولكن هذا القول خاطئ جداً، فلا واقع موضوعي له أصلاً، وذلك لما حققناه في أوّل بحث الأُصول من أنّ البحث في هذه المسألة ليس عن وجوب المقدمة ابتداءً لتكون المسألة فقهية، بل البحث فيها إنّما هو عن ثبوت الملازمة بين الأمر بشيء والأمر بمقدمته وعدم ثبوتها، ومن الطبيعي أنّ البحث عن هذه الناحية ليس بحثاً فقهياً ولا صلة له بأحوال فعل المكلف وعوارضه بلا واسطة هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ البحث عن ثبوت الملازمة وعدمه في هذه المسألة يعمّ الوجوب والاستحباب فلا اختصاص له بالوجوب. وأمّا تخصيص العلماء محل النزاع بالوجوب فلعلّه لأجل أهميته وإلّا فعلى القول بالملازمة لا فرق بينه وبين الاستحباب أصلاً.

وأمّا ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ الأحكام الفقهية مجعولة للعناوين الخاصة كالصلاة والصوم والحج والزكاة وما شاكل ذلك، والمقدمة

---

(١) معالم الدين: ٦٢.

حيث إنّها تصدق في الخارج على العناوين المتعددة والحقائق المختلفة وليست عنواناً لفعل واحد، فبطبيعة الحال لم يكن المجعول عليها من الأحكام الفقهية لتكون المسألة فقهية[١].

فخاطئ جداً، والسبب في ذلك: هو أنّ الضابط في المسائل الفقهية هو أنّها مجعولة للموضوعات والعناوين الخاصة من دون فرق بين كونها منطبقة في الخارج على حقيقة واحدة كالأمثلة المتقدمة، أو على حقائق متعددة كعنوان النذر والعهد واليمين وإطاعة الوالد والزوج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما شابه ذلك، حيث لا شبهة في أنّ الأحكام المجعولة لهذه العناوين من الأحكام الفقهية.

قيل: إنّها من المسائل الكلامية، بدعوى أنّ البحث عنها بحث عقلي فلا صلة لها بعالم اللفظ أصلاً.

وفيه: أنّ مجرد كون البحث عنها عقلياً لا يوجب دخولها في المسائل الكلامية، ضرورة أنّ المسائل الكلامية وإن كانت عقلية إلّا أنّ كل مسألة عقلية ليست منها، بل هي صنف خاص منها وهي المسائل التي يبحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد فحسب، ورجوع البحث عنها إلى البحث عن أحوالهما وإن كان بمكان من الامكان، إلّا أنّه ليس من جهة اختصاص البحث عنها بذلك، بل من ناحية قابلية المسألة في نفسها لذلك، وحيث إنّ انعقادها اُصولية ممكن هنا فلا موجب لتوهم كونها منها أصلاً.

قيل: إنّها من المبادئ الأحكامية.

ويدفعه: أنّ المبادئ لا تخلو من التصورية والتصديقية ولا ثالث لها،

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣١٠.

والمبادئ التصورية هي لحاظ ذات الموضوع والمحمول وذاتياتهما في كل علم، ومن البديهي أنّ البحث عن مسألة مقدمة الواجب لا يرجع إلى ذلك. والمبادئ التصديقية هي المقدمات التي يتوقف عليها تشكيل القياس، ومنها المسائل الأُصولية فانّها مبادئ تصديقية بالاضافة إلى المسائل الفقهية، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها تلك المسائل والأحكام، ولا نعقل المبادئ الأحكامية في مقابل المبادئ التصورية والتصديقية.

نعم، قد يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالاته وآثاره، إلّا أنّه في الحقيقة داخل في المبادئ التصديقية وليس شيئاً آخر في مقابلها وهو ظاهر، كما أنّ تصوره بذاته وذاتياته داخل في المبادئ التصورية. على أنّ البحث في هذه المسألة ليس عن حالات الحكم وآثاره، بل هو عن إدراك العقل الملازمة بين حكمين شرعيين: النفسي والغيري، وعدمه.

وعلى هذا الضوء، فإن أراد القائل بالمبادئ الأحكامية أنّها من المبادئ التصديقية لعلم الفقه، فيرد عليه: أنّ جميع المسائل الأُصولية بشتى أنواعها كذلك، فلا اختصاص لها بتلك المسألة. وإن أراد أنّها من المبادئ التصديقية لعلم الأُصول، فهو خاطئ جداً، لما سنشير إليه من أنّ هذه المسألة من المسائل الأُصولية التي تقع في طريق الاستنباط بلا توسط مسألة أُصولية أُخرى.

والصحيح: أنّها من المسائل الأُصولية العقلية، فلنا دعويان: الأُولى: أنّها من المسائل الأُصولية. الثانية: أنّها من المسائل العقلية.

أمّا الدعوى الأُولى: فلما حققناه في أوّل بحث الأُصول[1] من أنّ المسائل الأُصولية ترتكز على ركيزتين: ١ ـ أن تكون استفادة الأحكام الشرعية من

(١) في المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٤ ـ ١٠.

الأدلة من باب الاستنباط لا من باب التطبيق. ٢ ـ أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلى ضم مسألة أُصولية أُخرى، وقد تقدّم الكلام حول هاتين الركيزتين بشكل موسع في أوّل بحث الأُصول، وبما أنّ هاتين الركيزتين قد توفرتا في مسألتنا هذه، فهي من المسائل الأُصولية لا محالة.

وأمّا الدعوى الثانية: فلأنّ الحاكم بالملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدمته إنّما هو العقل، ولا صلة لها بدلالة اللفظ أبداً.

ومن ذلك يظهر أنّ ما ظهر من صاحب المعالم (قدس سره) من كون هذه المسألة من المسائل اللفظية حيث قد استدلّ على عدم وجوب المقدمة بانتفاء الدلالات الثلاث في غير محلّه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الأُصوليين قد قسّموا الحكم العقلي إلى قسمين: أحدهما: حكم عقلي مستقل وهو التحسين والتقبيح العقليان. وثانيهما: حكم عقلي غير مستقل وهو مباحث الاستلزامات العقلية، وإنّما سمي الأوّل بالمستقل والثاني بغير المستقل من ناحية أنّ استنتاج الحكم الشرعي من الأوّل لا يتوقف على مقدمة خارجية، ومن الثاني يتوقف عليها كما فصّلنا الحديث من هذه الناحية في مبحث اجتماع الأمر والنهي، ومسألتنا هذه من القسم الثاني.

الثالثة: في تقسيمات المقدمة. فقد ذكروا للمقدمة تقسيمات متعددة:

الأوّل: تقسيمها باعتبار دخولها في المأمور به قيداً وتقيداً وعدم دخولها فيه كذلك إلى أصناف ثلاثة:

١ ـ المقدمة الداخلية: وهي أجزاء المأمور به التي هي داخلة في حقيقته تقيداً وقيداً، فانّ الجزء كما هو بنفسه دخيل في حقيقته ومقوّم لواقعه الموضوعي، كذلك تقيده بسائر أجزائه، وهكذا مثلاً القراءة كما أنّها بنفسها دخيلة في حقيقة الصلاة، كذلك تقيدها بكونها مسبوقة بالتكبيرة وملحوقة بالركوع دخيل فيها.

٢ ـ المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم، وقد يطلق عليها المقدمة الداخلية بالمعنى الأعم أيضاً: وهي التي تكون خارجة عن المأمور به قيداً وداخلة فيه تقيداً، وذلك كشرائط المأمور به مثل طهارة البدن للصلاة، وطهارة الثوب، واستقبال القبلة، والطهارة من الحدث، وما شاكل ذلك، فإنّها وإن كانت خارجة عن ذات الصلاة وحقيقتها قيداً، ولكنها داخلة فيها تقيداً، يعني أنّ المأمور به هو حصة خاصة من الصلاة، وهي الصلاة المتقيدة بتلك الشرائط لا مطلقاً، وإن شئت قلت: إنّ ما تعلق به الأمر إنّما هو نفس أجزاء المأمور به مقيدة بعدة شرائط وقيود وجودية أو عدمية، وأمّا نفس الشرائط والقيود فهي خارجة عن متعلقه.

ومن هنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ الأمر كما ينبسط على الأجزاء كذلك ينبسط على القيود والشرائط فلا فرق بينهما من هذه الناحية[1] خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أبداً، لما عرفت من أنّ القيود بشتى ألوانها خارجة عن المأمور به والداخل فيه إنّما هو التقيد بها، فلو كانت داخلة فيه لم يكن فرق بينها وبين الأجزاء أصلاً. مع أنّ الفرق بينهما من الواضحات وإلّا فما هو الموجب لتسمية هذا بالقيد وذاك بالجزء.

٣ ـ المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص: وهي التي غير دخيلة في الواجب لا قيداً ولا تقيداً، وإنّما يتوقف وجوده في الخارج على وجودها، كتوقف وجود الصلاة خارجاً على وجود مكان ما، وتوقف الكون في كربلاء مثلاً على طي المسافة وهكذا.

وبعد ذلك نقول: لا إشكال في دخول الصنف الثاني من تلك الأصناف في محل النزاع، وكذا الصنف الثالث، وإنّما الاشكال والكلام في دخول الصنف

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٢٣.

الأوّل وعدم دخوله، الكلام فيه يقع من جهات:

الأُولى: في صلاحية الأجزاء للاتصاف بالمقدمية وعدمها.

الثانية: على تقدير صلاحيتها للاتصاف بها هل المقتضي لاتصافها بالوجوب الغيري موجود أم لا؟

الثالثة: على تقدير ثبوت المقتضي له هل هنا مانع عن اتصافها به أم لا؟

أمّا الجهة الأُولى: فقد يطلق المقدمة ويراد بها ما يكون وجوده في الخارج غير وجود ذيها بأن يكون فيه وجودان، أحدهما: للمقدمة، والآخـر: لذي المقدمة، غاية الأمر أنّ وجـود الثاني يتوقف على وجود الأُولى. وقد يـطلق ويراد بها مطلق ما يتوقف عليه وجود الشيء وإن لم يكن وجوده في الخارج غير وجود ذيه.

أمّا المقدمة بالاطـلاق الأوّل فلا تصدق على الأجزاء، بداهـة أنّ وجـود الأجزاء في الخارج ليس مغايراً لوجود الكل، بل وجوده فـيه عـين وجـود أجزائه بالأسر، فانّها إنّما تغايره إذا لوحظت لا بـشرط، وأمّـا إذا لوحـظت بشرط شيء فهي عينه، حيث إنّه هو الأجزاء الملحوظة كـذلك، والسر فـيه واضح، وهو أنّ التركيب بينها اعتباري فلا وجود له خارجاً ما عدا وجـود أجزائه فيه. وإن شئت قلت: إنّ في الخارج وجوداً واحداً وذلك الوجود الواحد كما يضاف إلى الكل فيكون وجوداً له، كذلك يضاف إلى الأجزاء، وليس فيه وجودان أحدهما مقدمة للآخر.

وأمّا المقدمة بالاطلاق الثاني فتشمل الأجزاء أيضاً، لوضـوح أنّ وجـود الكل يتوقف على وجود أجزائه، وأمّا وجودها فلا يتوقف على وجوده، وذلك كالواحد بالاضافة إلى الاثنين حيث إنّ وجود الاثنين يـتوقف عـلى وجـود الواحد دون العكس. وعلى الجملة: فبما أنّ وجود الجزء يتقدم على وجود الكل

طبعاً فبطبيعة الحال لا يعقل وجوده بدون وجوده، دون العكس، وهذا معنى كونه مقدمة له. فالنتيجة أنّه لا إشكال في صدق المقدمة بالاطلاق الثاني على الأجزاء.

وأمّا الجهة الثانية: فقد أفاد المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في هامش الكفاية[1] ما حاصله: هو أنّه لا مقتضي لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري أصلاً، والسبب في ذلك: هو أنّ ملاك الوجوب الغيري إنّما هو فيما إذا كان وجود المقدمة غير وجود ذيها في الخارج ليقع البحث عن أنّ إيجاب الشارع ذي المقدمة هل يستلزم إيجابه مقدمته تبعاً أم لا، وأمّا إذا كان وجودها عين وجود ذيها في الخارج كالجزء بالاضافة إلى الكل فلا ملاك لاتصافها به، لوضوح أنّها واجبة بعين الوجوب المتعلق بالكل وهو الوجوب النفسي ومعه لا مقتضي لاتصافها به، بل هو لغو محض.

وهذا الذي أفاده (قدس سره) في غاية الصحة والمتانة، بداهة أنّه لا موضوع لحكم العقل بالملازمة هنا بعد فرض أنّ الأجزاء نفس المركب في الخارج وأحدهما عين الآخر وجوداً ووجوباً، ومعه كيف يعقل وجود الملاك للوجوب الغيري فيها.

وأمّا الجهة الثالثة: فقد ادّعى صاحب الكفاية (قدس سره)[2] وجود المانع عن اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري على فرض ثبوت المقتضى له ـ وهو لزوم اجتماع المثلين ـ وذلك لأنّ الأجزاء بشرط الاجتماع واجبة بوجوب نفسي، ومع ذلك لو وجبت بوجوب غيري لزم اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد، وهو محال حتّى لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في مورد التصادق

---

(١) كفاية الأُصول: ٩١.

(٢) كفاية الأُصول: ٩٠.

والاجتماع، والسبب فيه هو أنّ القول بالجواز هناك يرتكز على كون الجهتين تقييديتين، وأمّا إذا كانتا تعليليتين فلا يمكن القول به، وبما أنّ الجهة فيما نحن فيه تعليلية وهي عنوان المقدمة ولم تكن تقييدية فلا يمكن القول بالاجتماع فيه.

ولنأخذ بالنقد عليه، بيانه: أنّ ما أفاده (قدس سره) من المانع في فرض ثبوت المقتضي لايصلح أن يكون مانعاً، والسبب في ذلك هو أن اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد لا يؤدي إلى اجتماع المثلين، بل يؤدي إلى اندكاك أحدهما في الآخر فيصيران حكماً واحداً مؤكداً كما هو الحال في كل واجب نفسي يتوقف عليه واجب نفسي آخر، كصلاة الظهر بالاضافة إلى صلاة العصر حيث إنّها واجبة بحد ذاتها نفساً، أي سواء أكان هناك واجب آخر أم لا، وواجبة بالاضافة إلى صلاة العصر غيراً باعتبار توقّفها عليها، فهي ذات ملاكين، فإذن بطبيعة الحال يندك أحدهما في الآخر ويتحصل من مجموعهما وجوب واحد أكيد متعلق بها.

وعلى الجملة: ففي كل مورد اجتمع فيه حكمان متماثلان ـ سواء أكانا من نوع واحد أم من نوعين، وسواء أكان كلاهما معاً إلزاميين أم كان أحدهما إلزامياً دون الآخر ـ يندك أحدهما في الآخر، ولا يعقل بقاء كل واحد منهما بحدّه، هذا.

وقد اعترض على ذلك بعض الأعاظم (قدس سره)[1]، وحاصله: هو أنّ الاندكاك بين الحكمين المتماثلين إنّما يتصور فيما إذا كانا في رتبة واحدة، وأمّا إذا كان أحدهما في طول الآخر فلم يتصور الاندكاك بينهما، وما نحن فيه من قبيل الثاني، وذلك لأن ملاك الوجوب الغيري في طول ملاك الوجوب النفسي. وإن شئت قلت: إنّ الوجوب الغيري متأخر رتبة عن الوجوب النفسي حيث إنّه

---

(١) نهاية الأفكار ١: ٢٦٨.

مترشح عنه، وعليه فبطبيعة الحال اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري في رتبة متأخرة عن اتصافها بالوجوب النفسي، ومعه كيف يعقل حصول الاندكاك بينهما.

ولنأخذ بالنقد عليه: وهو أنّ ما أفاده (قدس سره) مبتن على الخلط بين تقدّم حكم على حكم آخر زماناً، وبين تقدمه عليه رتبة مع مقارنته له كذلك، بيانه: أنّ الاندكاك بين الحكمين إنّما لا يتصور فيما إذا كانا مختلفين زماناً، بأن يكون أحدهما في زمانٍ والآخر في زمانٍ آخر بحيث لا يجتمعان في زمان واحد، ففي مثل ذلك لا يعقل الاندكاك والتأكد.

وأمّا إذا كانا مقارنين زماناً ومجتمعين فيه ـ وإن كانا مختلفين رتبة ـ فلا مناص من الالتزام بالتأكد والاندكاك، بداهة أنّه لا أثر لاختلاف الرتب العقلية في الأحكام الشرعية، لعدم ثبوتها لها، وإنّما هي ثابتة للموجودات الزمانية. ومثال الاندكاك في التكوين والتشريع موجود.

أمّا في الأوّل: فكما إذا افترضنا وجود ملاكين لاتصاف جسم بالبياض مثلاً وكان أحدهما في طول الآخر رتبة، كما إذا فرضنا أنّ اتصاف جسم ببياضٍ سبب لايجاد بياض آخر فيه، فالبياضان عندئذ وإن كانا مختلفين رتبة إلّا أنّ اتحادهما زمناً يوجب اندكاك أحدهما في الآخر، ولا يعقل بقاء كل منهما فيه بحده واستقلاله.

وأمّا في الثاني: كما لو نذر الصلاة في المسجد أو الجماعة أو نحو ذلك، فانّه لا شبهة في أنّ الوجوب الآتي من قبل النذر يندك في الوجوب أو الاستحباب النفسي الثابت لها، مع أنّه في رتبة متأخرة عنه، لتأخر ملاكه ـ وهو رجحان متعلقه ـ عن ملاك ذلك، والسبب فيه ليس إلّا اجتماعهما في شيء واحد وزمن واحد. ومن هنا ذكرنا في محلّه أنّ الأمر النذري في عرض الأمر النفسي زمناً

وإن كان في طوله رتبة بملاك اعتبار الرجحان في متعلقه في مرتبة سابقة عليه.

فالنتيجة: أنّ الملاك المقتضي للاندكاك والتأكد هو تقارن الحكمين زمناً وإن كانا مختلفين رتبة. أضف إلى ذلك: أنّ الوجوب الغيري ليس معلولاً للوجوب النفسي ومترشحاً منه، كما سيأتي تحقيقه في ضمن البحوث الآتية.

وقد ادّعى بعض الأعاظم (قدس سره)[1] ظهور الثمرة بين القول باتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري والقول بعدم اتصافها به في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، بدعوى أنّه على القول الأوّل لا ينحل العلم الاجمالي بوجوب أحدهما بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل، وذلك لأنّ مناط الانحلال هو انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل على كل تقدير، وبما أنّ في المقام لا ينطبق كذلك باعتبار أنّ المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي والمعلوم بالتفصيل هو الجامع بين الوجوب الغيري والنفسي، فلا انحلال في البين. وعلى القول الثاني ينحل إلى العلم التفصيلي بوجوب نفسي متعلق بذات الأقل ـ وهي المركب من تسعة أجزاء مثلاً ـ والشك البدوي في اعتبار أمر زائد، وعندئذ فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الزائد.

وغير خفي أن ما أفاده (قدس سره) خاطئ جداً، والسبب في ذلك هو أن انحلال العلم الاجمالي وعدمه في تلك المسألة يرتكزان على نقطة اُخرى وهي جريان أصالة البراءة عن وجوب الزائد وعدم جريانها، ولا صلة لها باتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري وعدم اتصافها به. وإن شئت قلت: إنّ الأمر بالمركب إذا لم يكن أمر بالأجزاء فلا موجب للانحلال، وإن كان الأمر به عين الأمر

---

(١) نهاية الأفكار ١: ٢٦٩.

بالأجزاء كما هو كذلك تعيّن القول بالانحلال، بناءً على ما حققناه في مورده[١] من عدم المانع من جريان أصالة البراءة عن وجوب الزائد، وعلى كلا التقديرين لا فرق بين القول بوجوب الأجزاء غيرياً والقول بعدمه.

نتيجة ما ذكرناه إلى هنا: هي أنّ المقدمة الداخلية خارجة عن مورد البحث، فالذي هو مورد للبحث والنزاع هو المقدمة الخارجية بكلا صنفيها.

الثاني: تقسيم المقدمة إلى مقدمة الوجوب تارة، ومقدمة الوجود أُخرى، ومقدمة العلم ثالثة، ومقدمة الصحة رابعة.

أمّا الأُولى: فلاإشكال في خروجها عن محل البحث، وذلك لأنّه لا وجوب قبل وجودها حتّى يجب تحصيلها، وبعد وجودها وجوبها تحصيل للحاصل، وذلك كالاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحج، فانّه لا وجوب له قبل وجودها، وكالسفر الذي هو شرط لوجوب القصر في الصلاة والافطار في الصيام، وفي مقابله الحضر الذي هو شرط لوجوب التمام والصيام، ومن هنا لا شبهة في عدم اتصاف هذه المقدمات والشرائط بالوجوب، لأنّها أُخذت مفروضة الوجود في الخارج في مقام الجعل فلا يعقل إيجابها من هذه الناحية. نعم، قد يجب الاتيان بها من ناحية أُخرى، كما إذا نذر تحصيل الاستطاعة أو السفر أو نحو ذلك فحينئذ يجب، ولكن ذلك أجنبي عما هو محل الكلام في المقام.

وأمّا مقدمة العلم: كالصلاة إلى الجهات الأربع في مورد اشتباه القبلة لتحصيل العلم بوقوعها إلى القبلة، أو في غير ذلك من موارد العلم الاجمالي، فهي أيضاً لا شبهة في خروجها عن مورد البحث، وذلك لأنّ الصلاة التي وقعت

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٤٩٤.

إلى القبلة في المثال هي نفس الواجب وليست مقدمة له، وأمّا غيرها فهي مغايرة للواجب ولا تكون مقدمة له، وإنّما هي مقدمة لحصول العلم بالواجب وفراغ الذمة والأمن من العقاب.

وأمّا مقدمة الوجود: وهي التي يتوقّف وجود الواجب على وجودها خارجاً بحيث لولاها لما حصل الواجب نفسه، فهي تعود إلى المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص، وهي التي خارجة عن المأمور به قيداً وتقيداً.

وأمّا مقدمة الصحة: وهي التي تتوقف صحة الواجب عليها، فهي تعود إلى المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم، وهي التي خارجة عن المأمور به قيداً وداخلة فيه تقيداً. فالنتيجة: أنّه لا بأس بهذا التقسيم.

نعم، لا وقع لتقسيمها ثالثاً إلى الشرعية والعقلية والعادية، وذلك لأنّ الأُولى بعينها هي المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم وليست مقدمة أُخرى في مقابلها. والثانية هي المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص. وأمّا الثالثة، فإن أُريد منها ما جرت العادة على الاتيان بها من دون توقف الواجب عليها خارجاً فلا شبهة في خروجها عن مورد النزاع، وإن أُريد منها ما يستحيل وجود الواجب في الخارج بدونها عادة وإن لم يستحل عقلاً، وذلك كالكون على السطح مثلاً حيث إنّه بلا طيّ المسافة محال عقلي لاستحالة الطفرة، ولكنّه بلا نصب السلّم محال عادي، ضرورة إمكان الطيران ذاتاً.

وبكلمة أُخرى: تارة يكون الشيء ممتنعاً ذاتاً كاجتماع النقيضين، ووجود الممكن بلا علة وما شاكل ذلك. وأُخرى يكون ممتنعاً وقوعاً وإن كان في ذاته ممكناً، وذلك ككون الانسان على السطح بدون طي المسافة، فانّه ممتنع عقلاً حيث يلزم من فرض وقوعه في الخارج محال ـ وهو الطفرة ـ وثالثة لا هذا ولا ذاك، بل هو ممتنع عادة ككونه على السطح بلا نصب السلّم حيث لا يلزم من

فرض وقوع الطيران أو القوة الخارقة للعادة له محال، لعدم استحالتهما. وإنّما يستحيل بلا نصب السلّم بالقياس إلى عادم الجناح وعادم القوّة الخارقة.

فالنتيجة: أنّ المقدمة في الحقيقة هي الجامعة بين الطيران ونصب السلّم، وحيث إنّ الفرد الأوّل غير متحقق انحصر الجامع في الفرد الأخير وهو نصب السلّم، فإذن ترجع المقدمة العادية على ضوء هذا التفسير إلى المقدمة العقلية، فلا معنى لذكرها في قبالها.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ الصحيح من هذه التقسيمات للمقدمة هو التقسيم الأوّل والثاني، ولا وقع للتقسيم الثالث.

الشرط المتأخِّر

ينقسم الشرط إلى الشرط المتأخر والمتقدم والمقارن.

وقد أُشكل على الشرط المتأخر بأنّ الشرط من أجزاء العلّة التامّة، ومن البديهي أنّ العلة بكافة أجزائها تتقدّم على المعلول رتبة وتعاصره زمناً، فلا يعقل تأخّر جزء من أجزائها عنه، ومعه كيف صار الشرط متأخراً عن المشروط.

وربّما يتوهم أنّ الشرط ليس هو ذات الوجود الخارجي ليستحيل تأخره عن المشروط، بل الشرط إنّما هو وجوده المتأخر بوصف تأخره، فالعلة لم تتأخر عن المعلول، بل المتأخر بوصف تأخره يكون علة تامة.

ويردّه: أنّه مجرد وهم فلا واقع موضوعي له أصلاً، وذلك لأنّ لازم هذا هو أن يكون الشيء المعدوم بوصف أنّه معدوم مؤثراً في وجود الشيء، لفرض أنّ الشرط كما عرفت من أجزاء العلة التامة المؤثرة في الوجود، ومع عدمه فالعلة التامة غير موجودة، ومعه كيف يعقل وجود المعلول. وعلى الجملة: فالشيء المتأخر لا يعقل أن يكون مؤثراً في المتقدم لا بوصف كونه متأخراً ولا بوصف كونه معدوماً، إذ على كلا التقديرين يلزم وجود المعلول قبل وجود علته وهو محال.

ثمّ إنّ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] لم يقتصر في الاشكال على الشرط المتأخر، بل أورده على الشرط المتقدم أيضاً بدعوى أنّ الشرط بما أنّه

---

(١) كفاية الأُصول: ٩٢.

من أجزاء العلة التامة فلابدّ أن يكون مقارناً مع المشروط زمناً، فكما لا يعقل أن يكون متأخراً عنه كذلك لا يعقل أن يكون متقدماً عليه إذا لم يبق إلى عصر وجوده أي وجود المشروط، ومن هنا قال (قدس سره): إنّه لا وجه لاختصاص الاشكال بخصوص الشرط المتأخر كما اشتهر في الألسنة، بل يعمّ الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرمين حين وجود الأثر كالعقد في الوصية والصرف والسلم، بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرمها حين تأثره، مع ضرورة اعتبار مقارنتها له زماناً.

ولنأخذ بالنقد عليه: وهو أنّ ما جاء به المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من تعميم الاشكال إلى الشرط المتقدم خاطئ جداً، فان تقدّم الشرط على المشروط في التكوينيات غير عزيز فما ظنك في التشريعيات، والسبب في ذلك: هو أنّ مردّ الشرط في طرف الفاعل إلى مصحح فاعليته، كما أن مردّه في طرف القابل إلى متمم قابليته، ومن الطبيعي أنّه لا مانع من تقدّم مثله على المشروط زماناً.

وبكلمة أُخرى: أنّ شأن الشرط إنّما هو إعطاء استعداد التأثير للمقتضي في مقتضاه، وليس شأنه التأثير الفعلي فيه حتّى لا يمكن تقدمه عليه زماناً. ومن البديهي أنّه لا مانع من تقدّم ما هو معدّ ومقرّب للمعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة زمناً عليه، ولا تعتبر المقارنة في مثله. نعم، الذي لا يمكن تقدمه على المعلول زماناً هو الجزء الأخير للعلة التامة، وأمّا سائر أجزائها فلا مانع من ذلك أصلاً، ونأخذ لتوضيح ذلك مثالين:

أحدهما: أنّ غليان الماء خارجاً يتوقف على إحراق النار وإيجاد الحرارة فيه على التدريج إلى أن تبلغ درجة خاصة فإذا وصلت إلى هذه الدرجة تحقق الغليان، فالاحراق شرط له وهو متقدم عليه زماناً.

ثانيهما: أنّ القتل يتوقف على فري الأوداج، ثمّ رفض العروق الدم الموجود فيها إلى الخارج، ثمّ توقف القلب عن الحركة وبعده يتحقق القتل، ففري الأوداج مع أنّه شرط متقدم عليه. فالنتيجة أنّه لا مانع من تقدّم سائر أجزاء العلة التامة على المعلول زماناً، فان ما لا يمكن تقدمه عليه كذلك هو الجزء الأخير لها.

ومن هنا يظهر أنّ التعاصر إنّما هو بين العلة التامة ومعلولها لا بين كل جزء جزء منها وبينه، فإذا جاز تقدّم الشرط على المشروط في التكوينيات جاز في التشرعيات أيضاً، بداهة أنّه لا مانع من اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف مشروطاً بشيء متدرج الوجود خارجاً على نحو يكون ثبوته في ذمته معاصراً لجزئه الأخير بحيث يستحيل الانفكاك بينهما زماناً، أو يعتبر الوضع كالملكية والزوجية وما شاكلهما كذلك، يعني مشروطاً بشيء متدرج الوجود كالعقد ونحوه.

وعلى الجملة: فلا مانع من تقدّم الشرط على المشروط، سواء أكان المشروط حكماً أو فعلاً، وسواء أكان الحكم وضعياً أو تكليفياً. وأضف إلى ذلك: أنّ باب الأحكام الشرعية أجنبي عن باب العلة والمعلول بالكلية فلا صلة لأحدهما بالآخر أبداً كما سنشير إليه.

ثمّ إنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) قد خصص الاشكال المذكور بشرائط الحكم، وذهب إلى عدم جريانه بالاضافة إلى شرائط المأمور به، وقد أفاد في وجه ذلك ما حاصله: هو أنّ مرد شرطية شيء للمأمور به هو أنّ الشارع جعل متعلق أمره حصة خاصة منه وهي الحصة المتقيدة به لا مطلقاً، مثلاً معنى كون الطهارة شرطاً للصلاة هو أنّ الأمر تعلق بحصة خاصة منها وهي

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٢٢ الأمر الثالث.

الحصة المتقيدة بها لا مطلقاً، فيكون القيد كالجزء، فكما أنّ الجزء متعلق للأمر النفسي، فكذلك القيد، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: كما أنّه لا مانع من تأخر بعض أجزاء الواجب عن بعضها الآخر ولا محذور فيه أبداً، وأنّ الأمر تعلق بالمجموع من المتقدم والمتأخر ولا يمكن امتثاله إلّا بالاتيان بالجميع كما هو الحال في أجزاء الصلاة، كذلك لا مانع من تأخر بعض القيود عن الواجب، فان مرجعه إلى أنّ الواجب هو الحصة المتقيدة به، فحاله حال الجزء الأخير من هذه الناحية، فكما أنّ الواجب لا يحصل في الخارج إلّا بحصول الجزء الأخير، فكذلك لا يحصل إلّا بحصول قيده المتأخر. ومن هنا لو قلنا باشتراط صوم النهار بالغسل المتأخر وهو الغسل في الليل فلا يمكن امتثاله بدونه، فانّ الواجب هو حصة خاصة من الصوم وهي الحصة المتقيدة به، ومن الطبيعي أنّه لا يمكن حصول المقيد في الخارج بدون حصول قيده.

وإن شئت قلت: إنّ مقامنا هذا ليس مقام التأثير والتأثر، لما عرفت من أنّ مردّ كون شيء شرطاً للمأمور به إلى كونه قيداً له، ومن الواضح أنّ قيد المأمور به قد يكون مقارناً له، وقد يكون متقدماً عليه، وقد يكون متأخراً عنه، فكما لا يمكن حصول المأمور به بدون قيده المقارن أو المتقدم فكذلك لا يمكن حصوله بدون قيده المتأخر، فحال القيد المتأخر كالغسل المزبور مثلاً حال الجزء الأخير من الواجب كالتسليم بالاضافة إلى الصلاة فانّهما مشتركان في نقطة واحدة، وهي توقف امتثال الواجب عليهما.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ هذا مناقض لما أفاده (قدس سره) سابقاً[1] من الفرق

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣١٣ وما بعدها.

بين المقدمات الداخلية بالمعنى الأخص وهي الأجزاء والمقدمات الداخلية بالمعنى الأعم وهي الشرائط حيث قال بخروج الأُولى عن محل النزاع لعدم ملاك الوجوب الغيري فيها، دون الثانية. ووجه المناقضة هو أنّ الشرائط لو كانت متصفة بالوجوب النفسي فهي كالأجزاء فلا مقتضي عندئذ لاتصافها بالوجوب الغيري.

وثانياً: ما أشرنا إليه في ضمن البحوث السابقة من أنّ الشرائط بأجمعها خارجة عن المأمور به والداخل فيه إنّما هو تقيده بها، فإذن كيف يعقل أن تكون متعلقة للأمر النفسي كالأجزاء، مع أنّ بعضها غير اختياري كالقبلة أو ما شاكلها. وعلى الجملة: فالملاك في صحة التكليف هو كون المقيد بما هو مقيد تحت قدرة المكلف واختياره، وإن كان القيد خارجاً عنه. فالنتيجة: أنّ إشكال تأخر الشرط في شرائط المأمور به لا يندفع بما ذكره (قدس سره).

والذي ينبغي أن يقال في المقام: هو أنّه لا شأن للشرط هنا إلّا كونه قيداً للطبيعة المأمور بها الموجب لتعنونها بعنوان خاص وتخصصها بحصة مخصوصة التي يقوم بها ملاك الأمر، فالمأمور به هو تلك الحصة من الكلي من دون دخل لذلك القيد في الملاك القائم بها أصلاً، ومن الطبيعي أنّه لا فرق فيه بين كون ذلك القيد من الأُمور المتقدمة أو المقارنة وبين كونه من الأُمور المتأخرة، بداهة كما أنّ تقييد الطبيعة المأمور بها بالأُمور المتقدمة كتقييد الصلاة مثلاً بالطهارة ـ بناءً على ما هو الصحيح من أنّها عبارة عن الأفعال الخارجية ـ أو بالأُمور المقارنة كتقييدها باستقبال القبلة وبالستر والقيام وما شابه ذلك، يوجب تخصصها بحصة خاصة بحيث لا يمكن الاتيان بتلك الحصة إلّا مع هذه القيود، ومع انتفائها تنتفي، كذا تقييدها بالأُمور المتأخرة يوجب تخصصها كذلك بحيث لو لم يحصل ذلك الأمر المتأخر في موطنه كشف عن عدم تحقق تلك الحصة.

وذلك كالصوم الواجب على المستحاضة بناءً على كونه مشروطاً بشرط متأخر وهو الغسل في الليل اللّاحق، فان معنى كونه مشروطاً به هو أنّ الواجب عليها حصة خاصة من الصوم وهي الحصة المقيدة به بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً، ومن الواضح أنّه لا يمكن حصول تلك الحصة في الخارج بدون الاتيان به، فلو صامت المستحاضة في النهار فان أتت بالغسل في الليل كشف ذلك عن حصول تلك الحصة من الصوم الواجبة عليها، وإن لم تأت به كشف عن عدم حصولها وأنّ ما أتت به هو حصة أُخرى مباينة للحصة المأمور بها.

وعلى الجملة: فباب الأحكام الشرعية باب الاعتبارات وهو أجنبي عن باب التأثير والتأثر، ولا صلة لأحد البابين بالآخر أبداً، فلا مانع من تقييد الشارع متعلقها بأمر متأخر، كما أنّه لا مانع من تقييدها بأمر مقارن أو متقدم، لما عرفت من أنّ مردّ تقييده بأمر متأخر هو أنّه بوجوده المتأخر يكشف عن وجود الواجب في ظرفه، كما أنّ عدم وجوده كذلك يكشف عن عدم تحققه فيه باعتبار أنّ تقيده به كان جزءه.

فالنتيجة: أنّه لا فرق بين القيد المقارن والمتقدم والمتأخر من هذه الناحية أصلاً، ولا وجه لتوهم استحالة القيد المتأخر إلّا من ناحية إطلاق لفظ الشرط عليه، زاعماً أنّ المراد منه ما كان له دخل في تأثير المقتضي فيكون من أجزاء العلة التامة، فلا يعقل تأخره عن وجود المعلول، ولكن قد تبين مما تقدّم أنّ المراد من الشرط هنا معنى آخر وهو ما يكون تقيده دخيلاً في الواجب دون نفس القيد، وعليه فبطبيعة الحال لا يضر تقدمه عليه وتأخره عنه خارجاً.

ومن ذلك يظهر أنّ المغالطة في المقام إنّما نشأت من الاشتراك اللفظي، حيث قد أُخذ الشرط في الصغرى ـ وهي قوله هذا شرط ـ بمعنى، وفي الكبرى

ـ وهي قوله كل شرط مقدّم على المشروط ـ بمعنى آخر، فلم يتكرر الحد الوسط وبدونه فلا نتيجة.

وأمّا **شرائط الحكم**: سواء أكان حكماً تكليفياً أم كان وضعياً، فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) ما إليك نصّه: والتحقيق في رفع هذا الاشكال أن يقال: إنّ الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها لا يخلو إمّا أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به. أمّا الأوّل: فكون أحدهما شرطاً له ليس إلّا أن للحاظه دخلاً في تكليف الآمر كالشرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلّا أنّ لتصوره دخلاً في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدم أو المتأخر.

وبالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك تصوّر الشيء بأطرافه ليرغب في طلبه والأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره، فيُسمّى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطاً، لأجل دخل لحاظه في حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدماً أو متأخراً، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً، كان فيهما كذلك فلا إشكال. وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً، فان دخل شيء في الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلّا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوّره ولحاظه وهو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن، فتأمّل تعرف[1].

ملخص ما أفاده (قدس سره): هو أنّ الشرط في الحقيقة تصور الشيء

---

(١) كفاية الأُصول: ٩٣.

ووجوده الذهني دون وجوده الخارجي، وإطلاق الشرط عليه مبني على ضرب من المسامحة باعتبار أنّه طرف له، وعلى ضوء هذا الأساس لا فرق بين كون وجود الشرط خارجاً متأخراً عن المشروط أو متقدماً عليه أو مقارناً له، إذ على جميع هذه التقادير الشرط واقعاً والدخيل فيه حقيقة هو لحاظه ووجوده العلمي، وهو معاصر له زماناً ومتقدم عليه رتبة.

وعلى الجملة: فالحكم بما أنّه فعل اختياري للحاكم، فلا يتوقف صدوره منه إلّا على تصوره بتمام أطرافه من المتقدمة والمقارنة واللّاحقة، وهو الموجب لحدوث الارادة في نفسه نحو إيجاده، كسائر الأفعال الاختيارية، فالشرط له حقيقة إنّما هو وجود تلك الأطراف في عالم التصور واللحاظ، دون وجودها في عالم الخارج.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) إنّما يتم في موردين: أحدهما: في القضايا الشخصية. وثانيهما: في مرحلة الجعل والتشريع، ولا يتم فيما نحن فيه، فلنا دعاوٍ ثلاث:

أمّا الدعوى الأُولى: فلأن فعلية الأحكام المجعولة في القضايا الشخصية مساوقة لجعلها غالباً، فهما في آن واحد، والسبب في ذلك: أنّ الموضوع فيها هو الشخص الخارجي، ومن الطبيعي أنّه ليس لفعلية الحكم المجعول عليه حالة منتظرة ما عدا جعله، فانّ فعلية الحكم إنّما هي بفعلية موضوعه، فإذا كان موضوعه موجوداً في الخارج كما هو المفروض كان فعلياً لا محالة، فلا تتوقف فعلية الحكم فيها على شيء آخر، ومن المعلوم أنّ ما هو دخيل في ذلك ومؤثر فيه إنّما هو إرادة المولى بمبادئها من التصور واللحاظ، فلا دخل لشيء من الوجودات الخارجية فيه، فأمر المولى باتيان الماء مثلاً لا يتوقف على شيء سوى إرادته واختياره كسائر أفعاله الاختيارية، والمفروض أنّ زمان الجعل

فيه مساوق لزمان فعلية المجعول، فلا تتوقف على شيء آخر ما عداه.

فالنتيجة: أنّ في أمثال هذه الموارد لا يعقل أن يكون الشيء شرطاً لفعلية الحكم ومؤثراً فيها من دون دخله في جعله، بل الأمر بالعكس تماماً، يعني أنّ الشرائط في أمثال تلك الموارد بأجمعها راجعة إلى شرائط الجعل، فليس شيء منها راجعاً إلى شرط المجعول، وقد عرفت أنّ شرائط الجعل عبارة عن علم الآمر وتصوّره الشيء بتمام أطرافه المتقدمة والمقارنة والمتأخرة، سواء أكان علمه مطابقاً للواقع أم لا. إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنّ تمامية ما أفاده (قدس سره) في تلك الموارد إنّما هي من ناحية أن شرائط الحكم فيها ترجع إلى شرائط الجعل فحسب، فلا معنى لكون شيء شرطاً فيها للحكم.

وأمّا الدعوى الثانية: فقد ظهر حالها من ضوء ما بيّنّاه في الدعوى الأُولى، وأنّ الجعل كسائر الأفعال الاختيارية فلا يتوقف على شيء ما عدا الاختيار بمبادئه.

وأمّا الدعوى الثالثة: فلأنّ محل الكلام إنّما هو في شرائط الحكم من التكليفي أو الوضعي لا في شرائط الجعل، فلا صلة لما أفاده (قدس سره) بما هو محل الكلام، بيان ذلك: هو أنّ للأحكام المجعولة على نحو القضايا الحقيقية مرتبتينْ:

الأُولى: مرتبة الجعل والانشاء، فالحكم في هذه المرتبة لا يتوقف على وجود شيء في الخارج، بل هو موجود بوجود إنشائي فحسب، وله بقاء واستمرار كذلك ما لم ينسخ.

الثانية: مرتبة الفعلية، فالحكم في هذه المرتبة يتوقف على وجود موضوعه بتمام قيوده خارجاً، وذلك لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه، ومحل الكلام في المقام إنّما هو في شرائط المجعول وهو الحكم الفعلي، لا في شرائط

الجعل حيث قد عرفت الكلام فيها، وأنّ الجعل بما أنّه فعل اختياري للجاعل فلا وعاء لشرائطه إلّا النفس ولا دخل للوجود الخارجي فيه أصلاً.

وهذا بخلاف شرائط المجعول، فانّها حيث كانت عبارة عن القيود المأخوذة في موضوعه في مقام الجعل فيستحيل تحققه وفعليته بدون تحققها وفعليتها، وذلك كالاستطاعة مثلاً التي أخذت في موضوع وجوب الحج، فانّها ما لم تتحقق في الخارج لا يكون وجوب الحج فعلياً، وكالعقد الذي اُخذ في موضوع الملكية أو الزوجية، فانّه ما لم يوجد خارجاً لا تتحقق الملكية أو الزوجية. وعلى الجملة: ففعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه المأخوذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل، ومن هنا وقع الاشكال فيما إذا كان الشرط متأخراً زماناً عن الحكم.

فالنتيجة لحدّ الآن أمران: الأوّل: أنّ فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه المأخوذ مفروض الوجود في ظرف التشريع. الثاني: أنّ كلامه (قدس سره) مبني على الخلط بين شرائط الجعل وشرائط المجعول، وقد مرّ أنّه لا صلة لاحداهما بالاُخرى أصلاً.

وعلى ضوء هذه النتيجة قد التزم شيخنا الاُستاذ (قدس سره)[1] باستحالة الشرط المتأخر بدعوى أنّ الموضوع في القضايا الحقيقية قد اُخذ مفروض الوجود بتمام شرائطه وقيوده، ومن الطبيعي أنّ الموضوع مالم يتحقق في الخارج كذلك يستحيل تحقق الحكم، حيث إنّ نسبة الموضوع إلى الحكم كنسبة العلّة التامة إلى معلولها، ففرض فعلية الحكم قبل وجود موضوعه ولو من ناحية عدم وجود قيد من قيوده كفرض وجود المعلول قبل وجود علته، والسر فيه

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٢٨.

هو أنّ القضايا الحقيقية بأجمعها ترجع في الحقيقة إلى قضايا شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، ومن الطبيعي أنّه لا يمكن وجود التالي قبل وجود المقدّم.

والذي ينبغي أن يقال في المقام: هو جواز الشرط المتأخر، ويقع الكلام فيه في مقامين: الأوّل: في مقام الثبوت. والثاني: في مقام الاثبات.

أمّا المقام الأوّل: فقد ذكرنا غير مرّة أنّ الأحكام الشرعية بشتى أنواعها أُمور اعتبارية، فلا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، ولا صلة لها بالموجودات المتأصلة الخارجية أبداً. وبكلمة أُخرى: أنّ الموجودات التكوينية المتأصلة خاضعة لعللها الطبيعية فلا يتعلق بها جعل شرعي أصلاً. وأمّا الموجودات الاعتبارية التي منها الأحكام الشرعية فهي خاضعة لاعتبار المعتبر، وأمرها بيده وضعاً ورفعاً، ولا تخضع لشيء من الموجودات التكوينية وإلّا لكانت تكوينية.

وعلى ضوء هذا البيان قد اتضح أنّ موضوعات الأحكام الشرعية وإن كانت من الأُمور التكوينية، إلّا أنّه لا تأثير لها فيها أبداً، لا تأثير العلة في المعلول، ولا الشرط في المشروط، ولا السبب في المسبب وإن أُطلق عليها الشرط مرّة، والسبب مرّة أُخرى، إلّا أنّ ذلك مجرد اصطلاح من الأصحاب على تسمية الموضوعات في الأحكام التكليفية بالشروط، وفي الأحكام الوضعية بالأسباب، مع عدم واقع موضوعي لها، فيقولون إنّ البلوغ شرط لوجوب الصلاة مثلاً، والاستطاعة شرط لوجوب الحج، وبلوغ النصاب شرط لوجوب الزكاة وهكذا، والبيع سبب للملكية، والموت سبب لانتقال المال إلى الوارث، وملاقاة النجس مع الرطوبة المسرية سبب لنجاسة الملاقي وهكذا، وقد قلنا في موطنه إنّه لم يظهر لنا وجه للتفرقة بين تسمية الأُولى بالشروط والثانية

بالأسباب أصلاً، بداهة أنّ كلتيهما موضوع للحكم فلا فرق بين الاستطاعة والبيع من هذه الناحية، فكما أنّ الشارع جعل وجوب الحج معلّقاً على فرض وجود الاستطاعة في الخارج، فكذلك جعل الملكية معلقة على فرض وجود البيع فيه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ فعلية الأحكام وإن كانت دائرة مدار فعلية موضوعاتها بتمام قيودها وشرائطها في الخارج، إلّا أنّ لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً، والسبب فيه هو أنّ ذلك تابع لكيفية جعلها واعتبارها، فكما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده مقارناً لفعلية الحكم، يمكن له جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده متقدماً على فعلية الحكم مرّة ومتأخراً عنها مرّة أُخرى، فإن كل ذلك بمكان من الوضوح بعد ما عرفت من أنّه لا واقع للحكم الشرعي ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، فإذا كان أمره بيده وضعاً ورفعاً سعة وضيقاً، كان له جعله بأيّ شكل ونحو أراد وشاء، فلو كان جعله على الشكل الثالث فبطبيعة الحال تتقدم فعلية الحكم على فعلية موضوعه، كما أنّه لو كان على الشكل الثاني تتأخر فعليته عن فعليته وإلّا لزم الخلف.

والسر فيه: أنّ المجعول في القضايا الحقيقية حصة خاصة من الحكم وهي الحصة المقيدة بقيد فرض وجوده في الخارج لا مطلقاً، ومن الطبيعي أنّ هذا القيد يختلف، فمرّة يكون قيداً لها بوجوده المتأخر، مثل أن يأمر المولى باكرام زيد مثلاً فعلاً بشرط مجيء عمرو غداً، فانّ المجعول فيه هو حصة خاصة من الوجوب وهو الحصة المقيدة بمجيء عمرو غداً، فإذا تحقق القيد في ظرفه كشف عن ثبوتها في موطنها وإلّا كشف عن عدم ثبوتها فيه. ومرّة أُخرى بوجوده المتقدم كما لو أمر باكرام زيد غداً بشرط مجيء عمرو هذا اليوم. ومرّة ثالثة بوجوده المقارن، وذلك كقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ

ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[١].

وبكلمة أُخرى: بعد ما كان جعل الأحكام الشرعية بيد الشارع سعة وضيقاً ورفعاً ووضعاً، فكما أنّ له جعل الحكم معلّقاً على أمر مقارن، كذلك له جعل الحكم معلّقاً على أمر متقدم عليه أو متأخر عنه، ومن المعلوم أنّ المولى إذا جعل الحكم معلّقاً بأمر متأخر عن وجوده، فبطبيعة الحال تكون فعليته قبل وجود ذلك الأمر، وإلّا لكانت الفعلية على خلاف الانشاء وهو خلف كما عرفت. ومثال ذلك في العرفيات: الحمّامات المتعارفة في زماننا هذا، فان صاحب الحمام يرضى في نفسه رضى فعلياً بالاستحمام لكل شخص على شرط أن يدفع بعد الاستحمام وحين الخروج مقدار الأُجرة المقرّرة من قبله، فالرضا من المالك فعلي والشرط متأخر.

ومن ضوء هذا البيان يظهر فساد ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)[٢] من أنّ الموضوع في القضايا الحقيقية بما أنّه أُخذ مفروض الوجود فيستحيل تحقق الحكم وفعليته قبل فعلية موضوعه بقيوده، توضيح الفساد: ما عرفت من أنّه كما يمكن أخذ الموضوع مفروض الوجود في ظرف مقارن للحكم أو متقدم عليه، كذلك يمكن أخذه مفروض الوجود في ظرف متأخر عنه، وعليه فلا محالة تتقدم فعلية الحكم على فعلية موضوعه.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي أنّ شرائط الحكم عبارة عن قيود الموضوع المأخوذة مفروضة الوجود في الخارج من دون فرق بين كونها مقارنة للحكم أو متقدمة عليه أو متأخرة عنه، وليس لها أيّ دخل وتأثير في نفس الحكم أصلاً. ومن هنا قلنا إنّ إطلاق الشروط والأسباب عليها مجرد اصطلاح بين

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣٢٩.

الأصحاب كما مرّ.

وأمّا المقام الثاني: وهو مقام الاثبات، فلا شبهة في أنّ الشرط المتأخر على خلاف ظواهر الأدلة التي تتكفل جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية، فانّ الظاهر منها هو كون الشرط المأخوذ في موضوعاتها مقارناً للحكم كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾(١) حيث إنّ المتفاهم العرفي منه هو كون الاستطاعة خارجاً مقارناً لوجوب الحج، فارادة كون وجوبه سابقاً على وجودها في الخارج تحتاج إلى مؤونة زائدة.

فالنتيجة: أنّ الالتزام بوقوع الشرط المتأخر في مقام الاثبات يحتاج إلى دليل وبدونه فلا يمكن الالتزام به. نعم، شرطية الاجازة بوجودها المتأخر في العقد الفضولي كالبيع والاجارة والنكاح وما شاكل ذلك، وشرطية القدرة كذلك في الواجبات التدريجية كالصلاة والصوم ونحوهما لا تحتاجان إلى دليل خاص، بل كانتا على طبق القاعدة.

أمّا الأُولى: فلأجل أنّ العقد قبل تحقق الاجازة لم يكن منتسباً إلى المالك حتّى يكون مشمولاً لعمومات الصحة وإطلاقاتها، فانّها تدل على صحة عقد المالك وإمضائه ولا معنى لدلالتها على نفوذه وصحته لغير المالك أصلاً، فإذا تعلقت الاجازة به انتسب إلى المالك من حين وقوعه وحكم بصحته من هذا الحين، والسبب في ذلك هو أنّ الاجازة من الأُمور التعلقية فكما يمكن تعلقها بأمر مقارن لها أو متأخر عنها، فكذلك يمكن تعلقها بأمر متقدم عليها. هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ المالك بما أنّه أجاز العقد السابق الصادر من الفضولي

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

فبطبيعة الحال قد أمضى الشارع ذلك العقد بمقتضى تلك العمومات والاطلاقات، ومن ناحية ثالثة: أنّ ظرف الاجازة وإن كان متأخراً إلّا أنّ متعلقها ـ وهو العقد ـ أمر سابق. فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي صحة العقد من حينه وحصول الملكية من هذا الحين، وهذا معنى كون الاجازة بوجودها المتأخر شرطاً للملكية السابقة.

وبكلمة أُخرى: أنّ اعتبار الشارع وإمضاءه وإن كان من الآن، أي من حين الاجازة، إلّا أنّ الممضى هو العقد السابق والمعتبر هو الملكية المتقدمة أعني الملكية من حين العقد، والمفروض أنّ الاجازة شرط لها. ونظير ذلك ما إذا افترضنا قيام دليل على أنّ القبول المتأخر بزمن مؤثر في صحة العقد من حين الايجاب، فانّه عندئذ لا مناص من الالتزام بحصول الملكية من هذا الحين، وإن كان ظرف اعتبارها بمقتضى أدلة الامضاء من حين القبول، إلّا أنّ ذلك مجرد افتراض فلا واقع موضوعي له، على أنّه خلاف المرتكز في أذهان العرف والعقلاء، وذلك بخلاف الاجازة اللّاحقة، فان كونها شرطاً متأخراً كان على طبق القاعدة وموافقاً للارتكاز فلا نحتاج إلى دليل.

ومن هنا قد التزمنا في مسألة الفضولي بالكشف الحقيقي بهذا المعنى، وقلنا هناك إنّ هذا لا يحتاج إلى دليل خاص[١]، كما أنّا ذكرنا هناك أنّه لا تنافي بين اعتبار الشارع ملكية مال لشخص في زمان وبين اعتباره ملكيته لآخر في ذلك الزمان بعينه إذا كان زمان الاعتبار متعدداً، فالعبرة في أمثال ذلك إنّما هي بتعدد زماني الاعتبار وإن كان زمان المعتبرين واحداً، لعدم التنافي بينهما ذاتاً، وذلك لما حققناه في موطنه[٢] من أنّ الأحكام الشرعية بأجمعها: التكليفية

---

(١) مصباح الفقاهة ٤: ١٤١.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ١٢٥.

والوضعية، أُمور اعتبارية فلا تنافي ولا تضاد بينها في أنفسها أصلاً، وإنّما التنافي والتضاد بينها من ناحية أُخرى على تفصيل ذكرناه في محلّه.

وأمّا الثانية: وهي شرطية القدرة بوجودها المتأخر في الواجبات التدريجية، فلأنّ فعلية وجوب كل جزء سابق منها مشروطة ببقاء شرائط التكليف من الحياة والقدرة وما شاكلها إلى زمان الاتيان بالجزء اللّاحق، مثلاً فعلية وجوب التكبيرة في الصلاة مشروطة ببقاء المكلف على شرائط التكليف إلى زمان الاتيان بالتسليمة، لفرض أنّ وجوبها ارتباطي فلا يعقل وجوب جزء بدون وجوب جزء آخر، فلو جنّ في الأثناء أو عجز عن إتمامها كشف ذلك عن عدم وجوبها من الأوّل. وعلى الجملة: ففعلية وجوب الأجزاء السابقة كما تتوقف على وجود تلك الشرائط في ظرفها، كذلك تتوقف على بقائها إلى زمان الأجزاء اللّاحقة، فالالتزام بالشرط المتأخر في أمثال الموارد ممّا لا مناص عنه ولا يحتاج إلى دليل خاص، فيكفي فيه نفس ما دلّ على اشتراط هذه الواجبات بتلك الشرائط.

لحدّ الآن قد استطعنا أن نخرج بهاتين النتيجتين:

الأُولى: أنّه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر في مرحلة الثبوت ولا محذور فيه أبداً.

الثانية: أنّ الالتزام بوقوعه في مرحلة الاثبات يحتاج إلى دليل خاص، وإلّا فمقتضى القاعدة عدمه. نعم، وقوعه في الموردين السابقين كان على طبق القاعدة.

الواجب المطلق والمشروط

غير خفي أنّ إطلاق المطلق والمشروط على الواجب بمالهما من المعنى اللغوي، فالمطلق عبارة عن المرسل وعدم التقييد بشيء، ومنه طلاق المرأة فانّه بمعنى إرسالها عن قيد الزوجية. والمشروط عبارة عن المقيد بقيد والمشدود به، ومنه وجوب الحج بالاضافة إلى الاستطاعة، فانّه مقيد بها ومربوط، ولا يكون مطلقاً، وليس للأُصوليين اصطلاح خاص فيهما، بل هم يطلقون هذين اللفظين بمالهما من المعنى اللغوي كما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1].

ثمّ إنّه قد يتصف بهما الوجوب فيكون مطلقاً تارة ومشروطاً أُخرى، وذلك كوجوب الحج، فانّه مشروط بالاضافة إلى الاستطاعة، ومطلق بالاضافة إلى الزوال مثلاً، وقد يتصف بهما الواجب كذلك، كالصلاة فانّها مقيدة بالطهارة ومطلقة بالاضافة إلى الاحرام مثلاً، وهكذا. ومن هنا يظهر أنّ إطلاقهما على الواجب في المقام مبني على ضرب من المسامحة، وذلك لأنّ الكلام فيه إنّما هو في إطلاق الوجوب واشتراطه لا الواجب.

وبكلمة أُخرى: أنّ الكلام في المقام إنّما هو في إطلاق الحكم واشتراطه، سواء أكان الحكم تكليفياً أم وضعياً، وليس الكلام في إطلاق الواجب واشتراطه.

ثمّ إنّ الاطلاق والتقييد أمران إضافيان، فيمكن أن يكون شيء واحد بالاضافة إلى شيء مطلقاً، وبالاضافة إلى آخر مقيداً، وذلك كوجوب الصلاة

---

(١) كفاية الأُصول: ٩٥.

مثلاً حيث إنّه مطلق بالاضافة إلى الطهارة ومقيد بالاضافة إلى الزوال، وهكذا، ووجوب الحج فانّه مطلق بالاضافة إلى الزوال ومقيد بالاضافة إلى الاستطاعة، ومن الطبيعي أنّ هذا دليل ظاهر على أنّ الاطلاق والتقييد أمران اضافيان.

بقي الكلام في النزاع المعروف الواقع بين شيخنا الأنصاري (قدس سره) وغيره من الأعلام، وهو أنّ القيود المأخوذة في لسان الأدلة هل ترجع إلى مفاد الهيئة أو إلى نفس المادة؟ فنسب صاحب التقرير إلى الشيخ (قدس سره)[١] رجوعها إلى المادة دون مفاد الهيئة، وإن كان ظاهر القضية الشرطية بحسب المتفاهم العرفي هو رجوعها إلى مفاد الهيئة، ضرورة أنّ المتفاهم عرفاً من مثل قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، هو ترتب وجوب الاكرام على مجيئه وأنّه قيد له دون الواجب، وكذا المتفاهم من مثل قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٢] ومن هنا اعترف الشيخ (قدس سره) بهذا الظهور وقال: إنّ مقتضى القواعد العربية وإن كان ذلك، إلّا أنّه ادعى استحالة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة من ناحية، وادعى لزوم رجوعه إلى نفس المادة لباً من ناحية أُخرى، فهنا نقطتان من البحث، الأُولى: في دعوى استحالة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة. الثانية: في دعوى لزوم رجوعه إلى المادة لباً.

أمّا النقطة الأُولى: فالبحث فيها يعود إلى دعاوٍ ثلاث:

الأُولى: ما نسب إلى الشيخ (قدس سره) في تقريره كما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره)[٣] وحاصله: هو أنّ مفاد الهيئة معنى حرفي والمعنى الحرفي جزئي حقيقي، ومن البديهي أنّ الجزئي غير قابل للتقييد، فانّ ما هو قابل له هو المعنى

---

(١) مطارح الأنظار: ٤٥، ٤٦، ٥٢.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

(٣) كفاية الأُصول: ٩٥.

الكلي حيث يصدق على حصص متعددة، وأمّا المعنى الجزئي فلا يعقل فيه الاطلاق والتقييد.

ولكنّه يندفع أوّلاً: بما حققناه في مبحث المعنى الحرفي[1] من أنّ الحروف لم توضع للمعاني الجزئية الحقيقية حتّى لا تكون قابلة للتقييد، وإنّما وضعت للدلالة على تضييق المعاني الاسمية وتخصيصها بخصوصية ما، ومن الواضح أنّ المعنى الاسمي بعد تخصيصه وتضييقه أيضاً قابل للانطباق على حصص وأفراد كثيرة في الخارج، وذلك كما إذا كان أحد طرفي المعنى الحرفي كلياً أو كلاهما، مثل قولنا: سر من البصرة إلى الكوفة، فانّ السير كما كان قبل التضييق كلياً قابلاً للانطباق على كثيرين، كذلك بعده، فعندئذ بطبيعة الحال يصير المعنى الحرفي كلياً بتبعه.

وثانياً: أنّ التقييد على قسمين: الأوّل: التقييد بمعنى التضييق والتخصيص، وفي مقابله الاطلاق بمعنى التوسعة. الثاني: بمعنى التعليق، وفي مقابله الاطلاق بمعنى التنجيز، وعليه فلو سلّمنا أنّ المعنى الحرفي جزئي حقيقي، إلّا أنّ الجزئي الحقيقي غير قابل للتقييد بالمعنى الأوّل، وأمّا تقييده بالمعنى الثاني فهو بمكان من الوضوح، بداهة أنّه لا مانع من تعليق الطلب الجزئي المنشأ بالصيغة أو بغيرها على شيء، كما إذا علق وجوب إكرام زيد مثلاً على مجيئه حيث لا محذور فيه أبداً.

الثانية: ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] من أنّ المعنى الحرفي وإن كان كلياً، إلّا أنّه ملحوظ باللحاظ الآلي فلا يرد عليه الاطلاق والتقييد،

---

(١) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٨٣ وما بعدها.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٩٥.

لأنّهما من شؤون المعاني الملحوظة باللحاظ الاستقلالي، وبما أنّ معنى الهيئة معنى حرفي فلا يتصف بالاطلاق حتّى يصلح للتقييد، ولأجل ذلك امتنع رجوع القيد إلى مفاد الهيئة.

ويرد عليه أوّلاً: ما حققناه في مبحث الحروف بشكل موسّع من أنّ ذلك ـ أي المعنى الحرفي ملحوظ باللحاظ الآلي، والمعنى الاسمي ملحوظ باللحاظ الاستقلالي ـ وإن كان كلاماً مشهوراً بين الأصحاب، إلّا أنّه لا يبتني على أصل صحيح، ومن ذلك ذكرنا هناك أنّه لا فرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي من هذه الناحية أبداً، بل ربّما يكون مورد الالتفات والتوجه استقلالاً هو خصوص المعنى الحرفي، وذلك كما إذا علمنا بورود زيد مثلاً في بلد ونعلم أنّه سكن في مكان، ولكن لانعلم المكان بخصوصه، فنسأل عن تلك الخصوصية التي هي معنى الحرف، أو إذا علمنا وجود زيد في الخارج وقيامه، ولكن لانعلم خصوصية مكانه أو زمانه، فنسأل عن تلك الخصوصية وهكذا، ففي أمثال هذه الأمثلة المعنى الحرفي هو الملحوظ مستقلاً والمورد للتوجه والالتفات كذلك. وقد تقدّم تفصيل ذلك فلاحظ.

وثانياً: على تقدير تسليم أنّ المعنى الحرفي لابدّ أن يلحظ باللحاظ الآلي، إلّا أنّه إنّما يمنع عن طروء التقييد عليه حين لحاظه كذلك، وأمّا إذا قيّد المعنى أوّلاً بقيد، ثمّ لوحظ المقيّد آلياً، فلا محذور فيه أبداً، وعليه فلا مانع من ورود اللحاظ الآلي على الطلب المقيد في رتبة سابقة عليه.

الثالثة: ـ وهي العمدة في المقام ـ أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة بما أنّه مستلزم لتفكيك الانشاء عن المنشأ والايجاب عن الوجوب الذي هو مساوق لتفكيك الايجاد عن الوجود فهو غير معقول، والسبب في ذلك: هو أنّه لا ريب في استحالة تفكيك الايجاد عن الوجود في التكوينيّات، حيث إنّهما واحد ذاتاً

وحقيقة، والاختلاف بينهما إنّما هو بالاعتبار، فلا يعقل التفكيك بينهما، وكذا الحال في التشريعيات، بداهة أنّه لا فرق في استحالة التفكيك بين الايجاد والوجود في التشريع والتكوين. وعلى الجملة: فايجاب المولى ووجوبه إنّما يتحققان بنفس إنشائه فلا فرق بينهما إلّا بالاعتبار، فبملاحظة فاعله إيجاب، وبملاحظة قابله وجوب، كما هو الحال في الايجاد والوجود التكوينيين.

وعلى هذا الضوء فلا محالة يرجع القيد إلى المادة دون الهيئة، وإلّا لزم تحقق الايجاب دون الوجوب، ولازم ذلك انفكاكه عنه، لفرض عدم إنشاء آخر في البين، ومردّه إلى تخلف الوجود عن الايجاد وهو مستحيل، فالنتيجة تعيّن رجوع القيد إلى المادة بعد استحالة رجوعه إلى الهيئة، لعدم ثالث في البين.

وقد أجاب المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) عن ذلك بما إليك نصّه: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله ـ الشرط ـ فلابدّ أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلّا لتخلف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير كالاخبار به بمكان من الامكان، كما يشهد به الوجدان[1].

وفيه: أنّ ما أفاده (قدس سره) مصادرة ظاهرة، وذلك لأنّ الكلام إنّما هو في إمكان هذا النحو من الانشاء، وأنّه كيف يمكن مع استلزامه تخلف الوجوب عن الايجاب وهو مساوق لتخلف الوجود عن الايجاد. وبكلمة اُخرى: أنّ محل الكلام هنا إنّما هو في إمكان كون الايجاد حالياً والوجود استقبالياً وعدم إمكانه، فكيف يمكن أن يستدل على إمكانه بنفس ذلك، وهذا نظير ما تقدّم في الجواب عن الشرط المتأخر من أنّ الشرط بوصف كونه متأخراً شرط، أو بوصف كونه معدوماً كذلك، فلو تقدّم كان خلفاً.

---

(١) كفاية الاُصول: ٩٧.

فالصحيح أن يقال: إنّه لا مدفع لهذا الاشكال بناءً على نظرية المشهور من أنّ الانشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ، ضرورة عدم إمكان تخلف الوجود عن الايجاد. وأمّا بناءً على نظريتنا من أنّ الانشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز من قول أو فعل كما حققناه في مبحث الخبر والانشاء بشكل موسّع[1]، فيندفع الاشكال المذكور من أصله، والسبب في ذلك: هو أنّ المراد من الايجاب سواء أكان إبراز الأمر الاعتباري النفساني أم كان نفس ذلك الأمر الاعتباري، فعلى كلا التقديرين لا يلزم محذور من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة.

أمّا على الأوّل، فلأنّ كلّاً من الابراز والمبرز والبروز فعلي، فليس شيء منها معلّقاً على أمر متأخر، وهذا ظاهر.

وأمّا على الثاني، فلأنّ الاعتبار بما أنّه من الأُمور النفسانية التعليقية يعني ذات الاضافة كالعلم والشوق وما شاكلهما من الصفات الحقيقية التي تكون كذلك، فلا مانع من تعلّقه بأمر متأخر كما يتعلّق بأمر حالي، نظير العلم فإنّه كما يتعلق بأمر حالي كذلك يتعلّق بأمر استقبالي. وعلى الجملة: فكما يمكن تأخر المعلوم عن العلم زمناً كقيام زيد غداً أو سفره أو نحو ذلك، حيث إنّ العلم به حالي والمعلوم أمر استقبالي، فكذلك يمكن تأخر المعتبر عن الاعتبار، بأن يكون الاعتبار حالياً والمعتبر أمراً متأخراً، كاعتبار وجوب الصوم على زيد غداً أو نحو ذلك، فالتفكيك إنّما هو بين الاعتبار والمعتبر ولا محذور فيه أصلاً، ولا يقاس ذلك بالتفكيك بين الايجاد والوجود في التكوينيات أصلاً.

وممّا يشهد لما ذكرناه: صحة الوصية التمليكية، فلو قال الموصي هذه الدار

---

(١) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٩٩.

لزيد بعد وفاتي، فلا شبهة في تحقق الملكية للموصى له بعد وفاته، مع أنّ الاعتبار فعلي، ومن البديهي أنّ هذا ليس إلّا من ناحية أنّ الموصي اعتبر فعلاً الملكية للموصى له في ظرف الوفاة. ومن هنا لم يستشكل أحد في صحة تلك الوصية حتّى من القائلين برجوع القيد إلى المادة دون الهيئة.

وتوهّم أنّ الملكية فعلية ولكن المملوك وهو العين الخارجية مقيدة بما بعد الوفاة، خاطئ جداً، فإنّه يقوم على أساس قابلية تقيد الجواهر بالزمان، ومن المعلوم أنّ الجواهر غير قابلة لذلك. نعم، يمكن هذا في الأعراض القائمة بها، كما إذا اعتبر المالك ملكية المنفعة المتأخرة حالاً. وعلى الجملة: فالأعيان الخارجية التي هي من قبيل الجواهر غير قابلة للتقدير بالزمن والتحديد به، فإنّ القابل للتقدير والتحديد به إنّما هو المعنى الحدثي، يعنى الأعراض والأُمور الاعتبارية كالضرب والقيام وما شاكلها. ومن هنا قلنا إنّ المنفعة قابلة للتقدير بالزمن كمنفعة شهر أو سنة أو نحو ذلك، وعليه فلا مانع من اعتبار ملكية المنفعة المتأخرة من الآن، بأن تكون الملكية فعلية والمملوك أمراً متأخراً، بل هو واقع في باب الاجارة.

وأمّا **النقطة الثانية**: فقد استند الشيخ (قدس سره)[1] في إثباتها بما حاصله: أنّ الانسان إذا توجه إلى شيء والتفت إليه، فلا يخلو من أن يطلبه أم لا، ولا ثالث في البين. لا كلام على الثاني، وعلى الأوّل فأيضاً لا يخلو من أنّ الفائدة تقوم بطبيعي ذلك الشيء من دون دخل خصوصية من الخصوصيات فيها أو تقوم بحصة خاصة منه، وعلى الأوّل فبطبيعة الحال يطلبه المولى على إطلاقه وسعته، وعلى الثاني يطلبه مقيداً بقيد خاص، لفرض عدم قيام المصلحة إلّا بالحصة الخاصة ـ وهي الحصة المقيدة بهذا القيد ـ لا بصرف وجوده على نحو

---

(١) مطارح الأنظار: ٥٢.

السعة والاطلاق. وهذا القيد مرّة يكون اختيارياً، ومرّة أُخرى غير اختياري، وعلى الأوّل تارةً يكون مورداً للطلب والبعث، وذلك كالطهارة مثلاً بالاضافة إلى الصلاة، وتارة أُخرى لا يكون كذلك بل أُخذ مفروض الوجود، وذلك كالاستطاعة بالاضافة إلى الحج، فانّ المولى لم يرد الحج مطلقاً من المكلف وإنّما أراد حصة خاصة منه وهي الحج من المكلف المستطيع، وعلى الثاني فهو لا محالة أُخذ مفروض الوجود في مقام الطلب والجعل، لعدم صحة تعلق التكليف به، وذلك كزوال الشمس مثلاً بالاضافة إلى وجوب الصلاة، فانّ المولى لم يطلب الصلاة على نحو الاطلاق، بل طلب حصة خاصة منها ـ وهي الحصة الواقعة بعد زوال الشمس ـ وعلى جميع التقادير فالطلب فعلي ومطلق والمطلوب مقيد، من دون فرق بين كونه اختيارياً أو غير اختياري. فالنتيجة: أنّ ما ذكرناه من رجوع القيد بشتى ألوانه إلى المادة أمر وجداني لا ريب ولا مناقشة فيه.

والجواب عنه: أنّه (قدس سره) إن أراد من الطلب في كلامه الشوق النفساني، فالأمر وإن كان كما أفاده، حيث إنّ تحقق الشوق النفساني المؤكد تابع لتحقق مبادئه من التصور والتصديق ونحوهما في أُفق النفس، ولا يختلف باختلاف المشتاق إليه في خارج أُفقها من ناحية الاطلاق والتقييد تارة، ومن ناحية كون القيد اختيارياً وعدم كونه كذلك أُخرى، ومن ناحية كون القيد أيضاً مورداً للشوق وعدم كونه كذلك ثالثة، بل ربّما يكون القيد مبغوضاً في نفسه، ولكن المقيد به مورد للطلب والشوق، وذلك كالمرض مثلاً، فانّه رغم كونه مبغوضاً للانسان المريض فمع ذلك يكون شرب الدواء النافع مطلوباً له ومورداً لشوقه. **إن أراد هذا**، فالأمر وإن كان كذلك، إلّا أنّه ليس من مقولة الحكم في شيء، بداهة أنّه أمر تكويني نفساني حاصل في أُفق النفس من ملائمتها ـ النفس ـ لشيء أو ملائمة إحدى قواها له، فلا صلة بينه وبين الحكم الشرعي أبداً،

كيف، فانّ الحكم الشرعي أمر اعتباري فلا واقع موضوعي له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، وهو أمر تكويني فله واقع موضوعي، وحصوله تابع لمبادئه من إدراك أمر ملائم لإحدى القوى النفسانية.

وإن أراد من الطلب في كلامه (قدس سره) الارادة بمعنى الاختيار، فيرد عليه: أنّه لايتعلق بفعل الغير حتّى نبحث عن أنّ القيد راجع إليه أو إلى متعلقه، بل قد ذكرنا في مبحث الطلب والارادة أنّه لا يتعلق بفعل نفسه في ظرف متأخر فضلاً عن فعل الغير، والسبب في ذلك: ما تقدّم بشكل موسّع من أنّ الارادة بهذا المعنى إنّما تعقل في الأفعال المقدورة للانسان التي يستطيع أن يعمل قدرته فيها، ومن المعلوم أنّ ما هو خارج عن إطار قدرته فلا يمكن تعلقها به، وفعل الغير من هذا القبيل، وكذا فعل الانسان نفسه إذا كان متأخراً زمناً، وعليه فلا يمكن الالتزام بتعلق هذه الارادة بفعل الغير في مقام الطلب، أو فقل إنّ الآمر لا يخلو من أن يكون هو الله تعالى أو غيره، فعلى كلا التقديرين لا يمكن تعلقها به.

أمّا على الأوّل، وإن أمكن للباري (عزّ وجلّ) أن يوجد الفعل عن الغير لعموم قدرته، إلّا أنّ ذلك ينافي اختيار العبد، بداهة أنّ الفعل عندئذ يوجد بارادته تعالى وإعمال قدرته، فلا معنى حينئذ لتوجيه التكليف إليه.

وأمّا على الثاني، فمن جهة أنّ فعل الغير خارج عن قدرة الانسان فلا معنى لاعمال قدرته بالاضافة إليه، ومن هنا ذكرنا أنّه لا معنى لتقسيم الارادة إلى التكوينية والتشريعية، بداهة أنّا لانعقل للارادة التشريعية معنى في مقابل الارادة التكوينية، وقد سبق الاشارة إلى هذه النواحي بشكل مفصّل فلاحظ [1].

---

(١) المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٤١٦ وما بعدها.

وإن أراد بالطلب جعل الحكم واعتباره، أي اعتبار شيء على ذمة المكلف، حيث إنّ حقيقة الطلب كما ذكرناه سابقاً[١] هي التصدي نحو حصول الشيء في الخارج، وقد ذكرنا أنّه على نحوين: أحدهما: التصدي الخارجي. وثانيهما: التصدي الاعتباري، والاعتبار المذكور المبرز في الخارج مصداق للثاني، نظراً إلى أنّ الشارع تصدى نحو حصول الفعل من الغير باعتباره على ذمته وإبرازه في الخارج بمبرز كصيغة الأمر أو ما شاكلها، فإن أراد (قدس سره) به ذلك، فهو وإن كان فعلياً دائماً، سواء أكان المعتبر أيضاً كذلك أو كان أمراً استقبالياً، إلّا أنّه أجنبي عن محل الكلام رأساً، فان محل الكلام إنّما هو في رجوع القيد إلى المعتبر وعدم رجوعه إليه، لا إلى الاعتبار نفسه، ضرورة أنّ الاعتبار والابراز غير قابلين للتقييد والتعليق أصلاً.

وإن أراد بالطلب ما تعلق به الاعتبار وهو المعتبر المعبّر عنه بالوجوب تارة وبالالزام تارة أُخرى، فصريح الوجدان شاهد على أنّه قابل للتقيد كما أنّه قابل للاطلاق، وأنّ الحال يختلف فيه باختلاف الموارد من هذه الناحية، بيان ذلك:

أنّ الفعل الذي هو متعلق للوجوب مرّة يكون ذا ملاك ملزم فعلاً، فلا يتوقف اشتماله على الملاك المذكور واتصافه بالحسن على شيء من زمان أو زماني، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال الوجوب المتعلق به فعلي فلا حالة منتظرة له أبداً، وإن كان تحقق الفعل في الخارج وإيجاده فيه يتوقف على مقدمات، وذلك كشرب الدواء مثلاً للمريض، فانّه ذو ملاك ملزم بالاضافة إليه فعلاً، وإن كان تحققه في الخارج يتوقف على الاتيان بعدّة مقدمات، وكالصلاة بعد دخول وقتها، فانّها واجدة للملاك الملزم بالفعل، وإن كان الاتيان بها في الخارج يتوقف على عدة أُمور كتطهير الثوب والبدن والوضوء أو الغسل أو نحو ذلك.

---

(١) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٣٤٦، ٣٥٣.

وكذلك الحال فيما إذا كان الملاك فيه تاماً، ولكن وجوده وتحققه في الخارج يتوقف على مقدمات خارجة عن اختيار المكلف، وذلك كالمريض مثلاً حيث إنّ ملاك شرب الدواء في حقّه تام ولا حالة منتظرة له، ولكن تحصيله فعلاً غير ممكن لمانع خارجي من زمان أو زماني، ففي مثل ذلك لا مانع من كون الايجاب حالياً والواجب استقبالياً. ولعل من هذا القبيل وجوب الصوم بعد دخول شهر رمضان بمقتضى الآية الكريمة ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1] فانّ الظاهر منها هو أنّ وجوب الصوم فعلي بعد دخول الشهر، وهذا لا يمكن إلّا بالالتزام بتامية ملاكه من الليل بحيث لو تمكن المكلف من جرّ اليوم إلى الساعة لكان عليه أن يصوم، وكذا الحال في وجوب الحج بعد حصول الاستطاعة، فانّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[2] هو أنّ وجوب الحج فعلي بعد فعلية الاستطاعة، وإن كان المكلف غير قادر على الاتيان به إلّا بعد مجيء زمانه وهو يوم عرفة، وهذا لا ينافي كون الملاك فيه تاماً من حين تحقق الاستطاعة بحيث لو تمكن المكلف من جرّ يوم عرفة إلى الآن لكان عليه أن يحج. وعلى الجملة: فالقيد في أمثال هذه الموارد يرجع إلى الواجب دون الوجوب، فالوجوب حالي والواجب استقبالي.

فالنتيجة: أنّ الملاك إذا كان تاماً فالوجوب فعلي، سواء أكان الواجب أيضاً كذلك أم كان استقبالياً.

ومرّة **أُخرى**: يكون ذا ملاك في ظرف متأخر لا فعلاً، بمعنى أنّ ملاكه لا يتم إلّا بعد مجيء زمان خاص أو تحقق أمر زماني في ظرف متأخر، ففي مثل ذلك لا يعقل أن يكون الوجوب المتعلق به فعلياً، بل لا محالة يكون تقديرياً

---

(١) البقرة ٢: ١٨٥.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

أي معلّقاً على فرض تحقق ما له الدخل في الملاك، بداهة أنّ جعل الوجوب فعلاً لما لا يكون واجداً للملاك كذلك لغو محض، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، إذ مردّه إلى عدم تبعية الحكم للملاك. وعلى الجملة: مضافاً إلى ذلك، الوجدان أصدق شاهد على عدم وجود البعث الفعلي في أمثال هذه الموارد.

ولتوضيح ذلك نأخذ مثالاً: وهو أنّ المولى إذا التفت إلى الماء مثلاً، فقد يكون عطشه فعلاً، وعندئذ فبطبيعة الحال يأمر عبده باحضار الماء، أي يعتبر على ذمته إحضاره كذلك، فيكون المعتبر كالاعتبار فعلياً، وقد يكون عطشه فيما بعد، ففي مثله لا محالة يعتبر على ذمة عبده إحضار الماء في ظرف عطشه لا قبل ذلك، لعدم الملاك له، فالاعتبار فعلي والمعتبر ـ وهو كون إحضار الماء على ذمة العبد ـ أمر متأخر، حيث إنّه على تقدير حصول العطش، والمفروض عدم حصوله بعدُ، ومن الطبيعي أنّ في مثل ذلك لو رجع القيد إلى المادة وكان المعتبر كالاعتبار فعلياً لكان لغواً صرفاً وبلا ملاك ومقتضٍ، ومرجعه إلى عدم تبعية الحكم للملاك وهو خلف.

فالنتيجة: أنّ الحكم الشرعي يختلف باختلاف القيود الدخيلة في ملاكه، فقد يكون فعلياً لفعلية ما له الدخل في ملاكه، وقد يكون معلّقاً على حصول ما له الدخل فيه. وأضف إلى ذلك: ظهور القضايا الشرطية في أنفسها في ذلك، أي رجوع القيد إلى الهيئة دون المادة، وذلك لأنّها لو لم تكن نصاً في هذا فلا شبهة في أنّ المتفاهم العرفي منها هو تعليق مفاد الجملة الجزائية على مفاد الجملة الشرطية، سواء أكانت القضية إخبارية أم كانت إنشائية.

أمّا الأُولى: فمثل قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فانّها تدل على تعليق وجود النهار على طلوع الشمس.

وأمّا الثانية: فمثل قولنا: إن جائك زيد فأكرمه، فانّها تدل على تعليق

وجوب الاكرام على مجيء زيد. وحمله على كون الوجوب فعلياً والقيد ـ وهو المجيء ـ راجعاً إلى المادة وهي الاكرام خلاف الظاهر جداً، فلا يمكن الالتزام به بدون قرينة، بل يمكن دعوى أنّ ذلك غلط، فان أدوات الشرط لا تدل على تعليق المعنى الافرادي.

وكيف كان، فالصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من رجوع القيد إلى الهيئة دون المادة، فما أفاده شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) من رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة خاطئ جداً. هذا بناءً على أن تكون الأحكام الشرعية تابعة للملاكات في أنفسها واضح، حيث إنّ الملاك القائم في نفس الحكم قد يكون فعلياً يدعو إلى جعله واعتباره كذلك، وقد لا يكون فعلياً وإنّما يحدث في ظرف متأخر، فالمولى في مثله لا محالة يعتبره معلّقاً على مجيء وقت اتصافه بالملاك.

وأمّا بناءً على كونها تابعة للملاكات في متعلقاتها فالأمر أيضاً كذلك، لا لما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)(١) من أنّه قد يكون المانع موجوداً من الطلب والبعث الفعلي فلابدّ من التعليق، وذلك لأنّ عدم فعلية الأمر قد يكون من ناحية عدم المقتضي، وذلك كالصلاة قبل دخول الوقت، والحج قبل الاستطاعة، والصوم قبل دخول شهر رمضان وما شاكل ذلك، فان في أمثال هذه الموارد لا مقتضي للأمر، فلو جعل فلابدّ من جعله معلّقاً على فرض تحقق المقتضي له في ظرفه، وإلّا كان لغواً. نعم، قد يكون المقتضي موجوداً، ولكن لا يمكن الأمر فعلاً من جهة وجود المانع، ففي مثل ذلك لا بأس بجعله معلّقاً على ارتفاعه. فالنتيجة: أنّ في موارد عدم المقتضي لا مانع من جعل الحكم معلّقاً على فرض تحققه في موطنه، كما أنّه لا مانع من جعله معلّقاً على فرض

---

(١) كفاية الأُصول: ٩٧.

ارتفاع المانع عند ثبوته، أي المقتضي.

نعم، لو علم المولى أنّ المكلف لا يتمكن من الامتثال حين اتصاف الفعل بالمصلحة، لكان عليه الأمر من الآن ليتهيأ لامتثاله في ظرفه، وذلك كما إذا افترضنا أنّ المولى يعلم من نفسه أنّه سيعطش بعد ساعة مثلاً، وعلم أنّ عبده لا يتمكن من إحضار الماء في ذلك الوقت لمانع من الموانع، فانّه يجب عليه أن يأمره باحضاره فعلاً قبل عروض العطش عليه، فيكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، إلّا أنّ هذه الصورة خارجة عن محل الكلام.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي: أنّ ما تقدّم من الوجوه الأربعة لا يتم شيء منها، فلا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة كما هو مقتضى ظاهر الجملة الشرطية، نعم في خصوص الأحكام الوضعية قد تسالم الأصحاب على بطلان التعليق فيها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: تختلف نتيجة تلك الوجوه على تقدير تماميتها باختلافها، فان مقتضى الوجه الأوّل والثاني هو استحالة رجوع القيد إلى الحكم الشرعي المستفاد من الهيئة فحسب، باعتبار أنّه معنى حرفي والمعنى الحرفي غير قابل للتقييد، إمّا من ناحية أنّه جزئي أو من ناحية أنّه ملحوظ بلحاظ آلي، ولا فرق في ذلك بين كونه تكليفياً أو وضعياً، ولا يدلّان على استحالة رجوع القيد إلى الحكم الشرعي المستفاد من المادة أصلاً، كما في مثل قوله: إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة، أو قال أحد: إن متّ فهذا ملك لك، وما شاكل ذلك.

ومقتضى الوجه الثالث هو استحالة رجوع القيد إلى الحكم مطلقاً، سواء أكان مستفاداً من الهيئة أم من المادة، وسواء أكان حكماً تكليفياً أم كان وضعياً، بداهة أنّ انفكاك المنشأ عن الانشاء لو كان محالاً فهو في الجميع على نسبة

واحدة. ومقتضى الوجه الرابع وإن كان هو عدم الفرق بين كون الوجوب مستفاداً من الهيئة أو من المادة، إلّا أنّه يختص بالحكم التكليفي فلا يعم الحكم الوضعي كما هو واضح.

[تردّد القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة]

ثمّ إنّه نسب إلى شيخنا الأنصاري (قدس سره) في تقريراته[1] مسألة ما إذا تردد أمر القيد بين رجوعه إلى الهيئة ورجوعه إلى المادة، واستظهاره (قدس سره) رجوعه إلى المادة دون الهيئة.

ولكن غير خفي أنّ هذا الكلام منه (قدس سره) يرتكز على أحد أمرين: إمّا على التنزل عما أفاده (قدس سره) من استحالة رجوع القيد إلى الهيئة، إذ مع الاستحالة لا تصل النوبة إلى التردد والاستظهار. وإمّا على كون الوجوب مستفاداً من جملة اسمية، وعلى هذا الفرض، فان علم من الخارج أنّ القيد راجع إلى المادة دون الهيئة وجب تحصيله، لفرض فعلية وجوب المقيد، وإذا علم أنّه راجع إلى الهيئة دون المادة لم يجب تحصيله، لفرض عدم فعلية وجوبه، بل تتوقف فعليته على حصول القيد. وإن لم يعلم ذلك وتردد أمره بين رجوعه إلى المادة ليكون الوجوب فعلياً، ورجوعه إلى الهيئة حتّى لا يكون فعلياً فهو مورد للنزاع والكلام. وبعد ذلك نقول: الكلام هنا يقع في مقامين:

الأوّل: في مقتضى الأُصول اللفظية. الثاني: في مقتضى الأُصول العملية.

---

(١) مطارح الأنظار: ٤٩.

أمّا المقام الأوّل[١]: فقد ذكر الشيخ (قدس سره) في مبحث التعادل والترجيح[٢] أنّه إذا دار الأمر بين العام الشمولي والاطلاق البدلي قدّم العام الشمولي على الاطلاق البدلي، وأفاد في وجه ذلك: أنّ دلالة العام على العموم تنجيزية فلا تتوقف على أيّة مقدمة خارجية، وهذا بخلاف دلالة المطلق على الاطلاق فانّها تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة ومنها عدم البيان على خلافه، ومن الطبيعي أنّ عموم العام يصلح أن يكون بياناً على ذلك، ومعه لا تتم المقدمات. وعلى الجملة: فالمقتضي في طرف العام تام وهو وضعه للدلالة على العموم، وإنّما الكلام في وجود المانع عنه، والمفروض عدمه. وأمّا في طرف المطلق فالمقتضي غير تام، فان تماميته تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة وهي لا تتم هنا، فان من جملتها عدم البيان على خلافه والعام بيان.

وهذا الذي أفاده (قدس سره) وإن كان متيناً جداً، إلّا انّه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام إنّما هو فيما إذا كان كل من الاطلاق البدلي والعموم الشمولي مستنداً إلى الاطلاق ومقدمات الحكمة، وفي مثل ذلك إذا دار الأمر بينهما هل هنا مرجّح لتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي في مورد التعارض والاجتماع؟ فيه وجهان، بل قولان: فذهب الشيخ (قدس سره) إلى الأوّل واستدلّ عليه بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ مفاد الهيئة إطلاق شمولي، فان معناه ثبوت الوجوب على كل تقدير ـ أي تقديري حصول القيد وعدم حصوله ـ ومفاد المادة إطلاق بدلي، فانّ معناه طلب فردٍ ما من الطبيعة التي تعلّق بها الوجوب على سبيل

---

(١) [لم يُذكر فيما يأتي المقام الثاني].

(٢) فرائد الأُصول ٢: ٧٩٢.

البدل، وعلى ضوء هذا، فإذا دار الأمر بين تقييد إطلاق الهيئة وتقييد إطلاق المادة تعيّن الثاني، وذلك لأنّ رفع اليد عن الاطلاق البدلي أولى من رفع اليد عن الاطلاق الشمولي.

وغير خفي أنّ هذا الوجه ينحل إلى دعويين: الأُولى: دعوى كبروية وهي تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي. الثانية: دعوى أنّ مسألتنا هذه من صغريات تلك الكبرى الكلية.

وقد ناقش المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في الكبرى بعد تسليم أنّ المقام من صغرياتها بما إليك لفظه: فلأنّ مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً بخلاف المادة، إلّا أنّه لايوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنّه أيضاً كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة، غاية الأمر أنّها تارةً تقتضي العموم الشمولي وأُخرى البدلي، كما ربّما يقتضي التعيين أحياناً كما لا يخفى.

وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنّما هو لأجل كون دلالته بالوضع، لا لكونه شمولياً، بخلاف المطلق فانّه بالحكمة فيكون العام أظهر فيقدّم عليه، فلو فرض أنّهما في ذلك على العكس، فكان عام بالوضع دلّ على العموم البدلي، ومطلق باطلاقه دلّ على الشمول، لكان العام يقدّم بلا كلام[1].

وهذا الذي أفاده (قدس سره) من منع الكبرى في غاية الصحة والمتانة ولا مناص عنه، ضرورة أنّ الملاك في الجمع الدلالي إنّما هو بأقوائية الدلالة والظهور، ومن الطبيعي أنّ ظهور المطلق في الاطلاق الشمولي ليس بأقوى من ظهوره في الاطلاق البدلي، لفرض أنّ ظهور كل منهما مستند إلى تمامية مقدمات الحكمة

---

(١) كفاية الأُصول: ١٠٦.

وبدونها فلا مقتضي له. نعم، لو كان ظهور أحدهما مستنداً إلى الوضع والآخر إلى مقدمات الحكمة، قدّم ما كان بالوضع على ما كان بالمقدّمات كما عرفت.

وأمّا شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] فقد اختار مقالة شيخنا الأنصاري (قدس سره) من تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي، وخالف بذلك المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) واستدلّ على ذلك بأُمور ثلاثة:

الأوّل: أنّ الاطلاق الشمولي عبارة عن انحلال الحكم المعلّق على الطبيعة المأخوذة على نحو مطلق الوجود، فيتعدد الحكم بتعدد أفرادها في الخارج أو أحوالها، ويثبت لكل فرد منها حكم مستقل، وذلك مثل لا تكرم فاسقاً، فانّ الفاسق لوحظ على نحو مطلق الوجود موضوعاً لحرمة الاكرام، فطبعاً تتعدد الحرمة بتعدد وجوده خارجاً، فيثبت لكل فرد منه حرمة مستقلة. والاطلاق البدلي عبارة عن حكم واحد مجعول للطبيعة على نحو صرف الوجود القابل للانطباق على كل فرد من أفرادها على البدل.

وبكلمة أُخرى: أنّ الحكم في الاطلاق الشمولي بما أنّه مجعول على الطبيعة الملحوظة على نحو مطلق الوجود، فبطبيعة الحال ينحل بانحلالها ويتعدد بتعدد أفرادها، وفي الاطلاق البدلي بما أنّه مجعول على الطبيعة الملحوظة على نحو صرف الوجود، فلا محالة لا ينحل بانحلالها ولا يتعدد بتعدد وجودها، بل هو حكم واحد ثابت لفرد ما منها، ونتيجة ذلك هي تخيير المكلف في تطبيق ذلك على أيّ فرد منها شاء وأراد.

وعلى هذا الأساس فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن الاطلاق البدلي والتحفّظ

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٣٥.

على الاطلاق الشمولي وبين العكس، تعيّن الأوّل، والسبب فيه: هو أنّ رفع اليد عن الاطلاق البدلي لا يوجب إلّا تضييق سعة انطباقه على أفراده وتقييدها على بعضها دون بعضها الآخر من دون تصرف في الحكم الشرعي أصلاً، وهذا بخلاف التصرف في الاطلاق الشمولي، فإنّه يوجب رفع اليد عن الحكم في بعض أفراده، ومن المعلوم أنّه إذا دار الأمر بين التصرف في الحكم ورفع اليد عنه، وبين رفع اليد عن التوسعة مع المحافظة على الحكم تعيّن الثاني. وعلى هذا الضوء لو دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق مثل أكرم عالماً، وإطلاق مثل لا تكرم فاسقاً، تعيّن رفع اليد عن إطلاق الأوّل دون الثاني.

ولنأخذ بالنقد عليه، **أمّا أوّلاً**: فلأنّ ما ذكره (قدس سره) من الوجه لتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي لا يصلح لذلك، فانّه صرف استحسان عقلي فلا أثر له في أمثال المقام، ولا يكون وجهاً عرفياً للجمع بينهما، فانّ الملاك في الجمع العرفي إنّما هو بأقوائية الدلالة والظهور وهي منتفية في المقام، والسبب فيه: أنّ ظهور كل منهما في الاطلاق بما أنّه مستند إلى مقدمات الحكمة فلا يكون أقوى من الآخر، وبدون ذلك فلا موجب للتقديم أصلاً.

وإن شئت قلت: إنّه لا شبهة في حجية الاطلاق البدلي في نفسه، ولا يجوز رفع اليد عنه بلا قيام دليل أقوى على خلافه، وحيث إنّ ظهور المطلق في الاطلاق الشمولي ليس بأقوى من ظهوره في البدلي، فلا مقتضي لتقديمه عليه أبداً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الاطلاق البدلي وإن كان مدلوله المطابقي ثبوت حكم واحد لفرد ما من الطبيعة على سبيل البدل، إلّا أنّ مدلوله الالتزامي ثبوت أحكام ترخيصية متعددة بتعدد أفرادها، فاطلاقه من هذه الناحية شمولي، فلا

فرق بينه وبين الاطلاق الشمولي من هذه الجهة، غاية الأمر أنّ شموله بالدلالة المطابقية، وشمول ذاك بالدلالة الالتزامية.

وبكلمة أُخرى: قد ذكرنا غير مرّة أنّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود وعدم دخلها في الحكم، وعليه فإذا لم يقيد الشارع حكمه بفرد خاص من الطبيعة بل جعل على نحو صرف الوجود، فلا محالة يستلزم عقلاً ثبوت الترخيص شرعاً في تطبيقها على أيّ فرد من أفرادها شاء المكلف. ومن هنا ذكرنا أنّ ثبوت حكم وجوبي بالاطلاق وعلى نحو صرف الوجود يستلزم عقلاً ثبوت الترخيص في التطبيق شرعاً بالاضافة إلى تمام الأفراد. وعلى ضوء هذا البيان فرفع اليد عن الاطلاق البدلي أيضاً يستلزم رفع اليد عن الحكم والتصرف فيه، لفرض أنّ إطلاقه إنّما هو بدلي بالاضافة إلى الحكم الوجوبي وأمّا بالاضافة إلى الحكم الترخيصي فهو شمولي كالاطلاق الشمولي فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً. فإذن لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر، ومجرد اختلافهما في نوع الدلالة لا يوجب الترجيح كما هو ظاهر.

الثاني: أنّ ثبوت الاطلاق في كل من الشمولي والبدلي وإن توقف على مقدمات الحكمة، إلّا أنّ الاطلاق البدلي يزيد على الاطلاق الشمولي بمقدمة واحدة، وتلك المقدمة هي إحراز تساوي أفراد الطبيعة في الوفاء بغرض المولى من دون تفاوت بينها في ذلك أصلاً، والسبب فيه: أنّ مقدمات الحكمة تختلف زيادة ونقيصة باختلاف الموارد، ففي موارد إثبات الاطلاق الشمولي تكفي مقدمات ثلاث: الأُولى: ثبوت الحكم للطبيعة الجامعة دون حصة خاصة منها. الثانية: كون المتكلم في مقام البيان. الثالثة: عدم نصب قرينة على الخلاف، فإذا تمت هذه المقدمات تمّ الاطلاق، ومقتضاه ثبوت الحكم لتمام أفرادها على اختلافها ومراتب تفاوتها.

وذلك كالنهي عن شرب الخمر مثلاً، فإنّه بمقتضى إطلاقه يدل على حرمة شرب كل فرد من أفراده الطولية والعرضية على اختلافها وتفاوتها من ناحية الملاك شدّة وضعفاً. وكالنهي عن قتل النفس المحترمة، فان قضية إطلاقه ثبوت الحرمة لقتل كل نفس محترمة مع تفاوتها من حيث الملاك، لوضوح أنّ ملاك حرمة قتل نفس النبي أو الوصي أشدّ بمراتب من ملاك حرمة قتل نفس غيرهما، وهكذا.

وكالنهي عن الكذب، فانّه يدل على حرمة تمام أفراده مع تفاوتها بتفاوت الملاك شدّة وضعفاً، فانّ الكذب على الله أو رسوله أشد من الكذب على غيرهما. وكالنهي عن الزنا، فانّ الزنا بالمحارم أشد من الزنا بغيرها، وهكذا، فالنتيجة: أن مفاد الاطلاق الشمولي ثبوت الحكم لتمام الأفراد بشتى أشكالها وألوانها على نسبة واحدة، ولا أثر لتفاوت الأفراد في الملاك شدّة وضعفاً من هذه الناحية أصلاً.

وهذا بخلاف الاطلاق البدلي، فان ثبوته يتوقف على مقدمة أُخرى زائدة على المقدمات المذكورة، وهي إحراز تساوي أفراده من الخارج في الوفاء بالغرض، ومن الطبيعي أنّه لا يمكن إحراز ذلك مع وجود العام الشمولي على خلافه، حيث إنّه يكون صالحاً لبيان التعيين في بعض الأفراد وأشدية الملاك فيه، ومعه لا ينعقد الاطلاق البدلي.

والجواب عنه: أنّ إحراز التساوي في الوفاء بالغرض ليس مقدمة رابعة في قبال المقدمات الثلاث المتقدمة لكي يتوقف الاطلاق عليها، ضرورة أنّه يتحقق بنفس تلك المقدمات من دون حاجة إلى شيء آخر، ومن المعلوم أنّه إذا تحقق فهو بنفسه كاف لاثبات التساوي في ذلك بلا حاجة إلى دليل آخر. وبكلمة أُخرى: إذا كان الحكم ثابتاً على الطبيعة على نحو صرف الوجود من دون

ملاحظة وجود خاص. وكان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف، فبطبيعة الحال كان إطلاق كلامه قرينة على تساوي أفرادها في الوفاء بالملاك والغرض، إذ لو كان بعض أفرادها أشدّ ملاكاً من غيره ومشتملاً على خصوصية زائدة لكان على المولى البيان، فمن عدم بيانه نستكشف عدم الفرق وعدم التفاوت بينها في ذلك. وممّا يدلّنا على هذا: أنّ المكلف لو شكّ في صلاحية فرد في الوفاء بغرض المولى تمسك بالاطلاق لاثبات ذلك، فإذن الاطلاقان متكافئان ومتعارضان فلا وجه لتقديم الشمولي على البدلي.

الثالث: أنّ حجية الاطلاق البدلي بالاضافة إلى جميع الأفراد تتوقف على أن لا يكون هناك مانع عن انطباقه على بعضها دون بعضها الآخر، بداهة أنّه لو كان هناك مانع عن ذلك فلابدّ من رفع اليد عنه وتقييده بغيره، ومن المعلوم أنّ الاطلاق الشمولي في مورد التصادق والاجتماع صالح لأن يكون مانعاً منه، فلو توقف عدم صلاحيته للمانعية على وجود الاطلاق البدلي وانطباقه على ذلك لزم الدور، فالنتيجة: أنّ المطلق الشمولي صالح لأن يكون مانعاً عن المطلق البدلي في مورد المعارضة والاجتماع، دون العكس.

والجواب عنه: قد ظهر مما تقدّم وحاصله: هو أنّ ثبوت الاطلاق في كليهما يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة كما عرفت، ولا مزية لأحدهما على الآخر من هذه الناحية أصلاً، هذا من جانب. ومن جانب آخر: أنّ حجية إطلاق المطلق فعلاً والتمسك به كذلك في مورد تتوقف على عدم وجود معارض له، ولا فرق من هذه الناحية بين الاطلاق البدلي والشمولي، بداهة كما أنّ حجية الأوّل في مورد تتوقف على عدم وجود مانع ومعارض له، كذلك حجية الثاني. فما أفاده (قدس سره) من أنّ حجية الاطلاق البدلي تتوقف على عدم وجود مانع، إن أراد به توقفها على مقدمة زائدة على مقدمات الحكمة فقد عرفت

خطأها.

وإن أراد به توقفها على عدم وجود معارض، فحجية الاطلاق الشمولي أيضاً كذلك، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أبداً. فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين: هي أنّ في مورد اجتماع الاطلاقين وتصادقهما كما أنّ الشمولي صالح لأن يكون مانعاً عن البدلي ومقيداً له بغير ذلك المورد، كذلك البدلي صالح لأن يكون مانعاً عن الشمولي ومخصصاً له فلا ترجيح لأحدهما على الآخر أصلاً. ومن هنا يظهر أنّ هذا الوجه في الحقيقة ليس وجهاً آخر في قبال الوجه الثاني، بل هو تقريب له بعبارة اُخرى.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة وهي أنّ الكبرى المتقدمة أي تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي غير تامة ولا دليل عليها.

ثمّ لو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا الكبرى المذكورة، وهي تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي، إلّا أنّ المقام ليس من صغرياتها، والسبب في ذلك هو أنّ تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي في مورد الاجتماع والتصادق إنّما هو فيما إذا كان التنافي والتكاذب بينهما بالذات بحيث لا يمكن كشفهما معاً عن مراد المولى في مرحلة الاثبات، فعندئذ يمكن أن يقال بتقديمه عليه بأحد الوجوه المتقدمة.

وإن شئت قلت: إنّ التنافي بين الاطلاقين إذا كان بالذات في مقام الاثبات فبطبيعة الحال يكشف عن التنافي بينهما في مقام الثبوت بقانون التبعية، وعليه فلا بدّ من تقديم ما هو الأقوى والأرجح على الآخر، وهذا بخلاف محل الكلام هنا فانّه لا تعارض ولا تكاذب بين الاطلاقين بالذات أصلاً، بداهة أنّه لا مانع من أن يكون كل من الهيئة والمادة مطلقاً من دون أيّة منافاة بينهما، والمنافاة إنّما جاءت من الخارج وهو العلم الاجمالي برجوع القيد إلى إحداهما، ومن الطبيعي أنّ هذا العلم الاجمالي لا يوجب تقديم ما هو أقوى دلالة وظهوراً على غيره،

كيف حيث إنّ نسبته إلى كل واحدة منهما على حد سواء، فلا توجب أقوائية إطلاق إحداهما ليقدّم على الأُخرى كما هو واضح.

وبكلمة أُخرى: أنّ العلم الاجمالي تعلق برجوع القيد إلى إحداهما، ومن البديهي أنّ كون إطلاق الهيئة شمولياً وإطلاق المادة بدلياً لا يوجب ذلك رجوع القيد إلى الثاني دون الأوّل، لأنّ إحدى الحيثيتين تباين الأُخرى، فانّ الجمع العرفي بينهما بتقديم الشمولي على البدلي إنّما هو فيما إذا كانت المعارضة بينهما ذاتاً وحقيقة، وأمّا إذا لم تكن كذلك كما هو المفروض في المقام، فمجرد العلم الاجمالي برجوع القيد من الخارج إلى أحدهما لا يوجب تعين رجوعه إلى البدلي، لعدم الموجب لذلك أصلاً لا عرفاً ولا عقلاً، بل لو افترضنا حصول العلم الاجمالي بعروض التقييد من الخارج لأحد دليلي الحاكم أو المحكوم لم توجب أقوائية دليل الحاكم لارجاع القيد إلى دليل المحكوم، وهذا لعلّه من الواضحات الأوّلية.

فالنتيجة في نهاية الشوط هي: أنّه حيث لا تنافي بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادة بالذات والحقيقة، بل هو من ناحية العلم الخارجي بعروض التقييد على أحدهما، فلا وجه لتقديم إطلاق الهيئة على المادة وإن فرض أنّه بالوضع فضلاً عمّا إذا كان بمقدمات الحكمة، وعليه فإذا كان التقييد المزبور بدليل متصل فأوجب العلم الاجمالي الاجمال وعدم انعقاد أصل الظهور لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، وإذا كان بدليل منفصل فأوجب سقوط الاطلاقين عن الاعتبار.

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه: أنّ ما أفاده (قدس سره) خاطئ صغرى وكبرى.

الوجه الثاني الذي أفاده (قدس سره) لاثبات ما يدعيه من رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة، فحاصله: أنّ القيد لو عاد إلى الهيئة فهو كما يوجب رفع

اليد عن إطلاقها فكذلك يوجب رفع اليد عن إطلاق المادة، بمعنى أنّها لا تقع على صفة المطلوبية بدونه، لفرض عدم الوجوب قبل وجوده، ومعه لا تكون مصداقاً للواجب. مثلاً لو افترضنا أنّ وجوب إكرام زيد مقيد بمجيئه يوم الجمعة، فهذا بطبيعة الحال يستلزم تقييد الواجب أيضاً ـ وهو الاكرام ـ يعني أنّه يدل على أنّ المطلوب ليس هو طبيعي الاكرام على الاطلاق، بل هو حصة خاصة منه وهي الحصة الواقعة في يوم الجمعة.

مثلاً الاستطاعة قيد لوجوب الحج، وهي تدل على تقييد الواجب أيضاً، بمعنى أنّه ليس هو طبيعي الحج على نحو السعة والاطلاق، بل هو حصة منه وهي الواقعة بعدها، وهذا بخلاف ما إذا رجع القيد إلى المادة دون الهيئة، فانّه لا يلزم منه رفع اليد عن الاطلاق في طرف الهيئة أصلاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّه لا شبهة في أنّ في كل مورد إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق واحد ورفع اليد عن إطلاقين تعيّن رفع اليد عن الأوّل، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي تعيّن رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة.

ولكن ناقش في ذلك المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) فيما إذا كان التقييد بمتصل دون ما إذا كان بمنفصل، يعني أنّه (قدس سره) سلّم ما جاء الشيخ (قدس سره) به في الثاني دون الأوّل، وقد أفاد في وجه ذلك ما إليك نصّه: وأمّا في الثاني فلأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلّا أنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماتها، لا يكون على خلاف الأصل أصلاً، إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل. وبالجملة لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلّا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة، ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور، كان ذاك العمل المشارك مع التقييد

في الأثر وبطلان العمل باطلاق المطلق، مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً. وكأنّه توهم أنّ إطلاق المطلق كعموم العام ثابت، ورفع اليد عن العمل به تارةً لأجل التقييد، وأُخرى بالعمل المبطل للعمل به، وهو فاسد، لأنّه لايكون إطلاق إلّا فيما جرت هناك المقدمات. نعم، إذا كان التقييد بمنفصل ودار الأمر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة، كان لهذا التوهم مجال، حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينة الحكمة، فتأمّل[١].

وأمّا شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[٢] فقد وافق شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) في القرينة المتصلة والمنفصلة.

أمّا في المتصلة: فقد ذكر (قدس سره) أنّ الواجب فيها إرجاع القيد إلى نفس المادة لسببين:

الأوّل: أنّ رجوع القيد إلى المادة ولو كان ذلك في ضمن رجوعه إلى المادة، بما أنّها منتسبة ومعروضة للنسبة الطلبية متيقن على كل حال، وإنّما الشك في رجوعه إليها بعد الانتساب، وبما أنّه يحتاج إلى بيان زائد من ذكر نفس القيد، فالشك فيه يدفع بالاطلاق. ومن ذلك يظهر أنّ ما نحن فيه ليس من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح كونه قرينة، بداهة أنّه إنّما يكون كذلك فيما إذا لم يكن التقييد محتاجاً إلى مؤونة أُخرى مدفوعة بالاطلاق، كما في موارد إجمال القيد مفهوماً، وموارد تعقب الجمل المتعددة بالاستثناء ونحو ذلك. وأمّا فيما نحن فيه، فحيث إنّ القدر المتيقن موجود في البين، والمفروض أنّ احتمال رجوع القيد إلى المادة المنتسبة مدفوع بالاطلاق، فلا يمكن للمولى أن يكتفي بما ذكره من القيد، لو كان مراده تقييد المادة المنتسبة دون غيرها.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٠٧.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٣٦.

الثاني: أنّ القيد إذا كان راجعاً إلى المادة بعد الانتساب، فلابدّ أن يـؤخذ مفروض الوجود كما هو شأن كل واجب مشروط بالاضافة إلى شرطه، وبما أنّ أخذ القيد مفروض الوجود في مقام الجعل والاعتبار يحتاج إلى عناية زائدة على ذكر ذات القيد، والمفروض عدمها، فبطبيعة الحال احتمال أخـذه كـذلك يدفع باطلاق القيد، وأنّه لم يلحظ كذلك، ومن هنا يظهر الفرق بين هذا الوجه والوجه الأوّل، وهو أنّ احتمال رجوع القيد إلى مـفاد الهـيئة في الأوّل يـدفع باطلاق المادة المنتسبة وفي الثاني باطلاق القيد.

وأمّا في المنفصلة: فلا يخلو الأمر من أن تكون القرينة المزبورة لفظية أو لبّية، أمّا إذا كانت لفظية، فحالها حال المتصلة، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، بل الأمر فيها أوضح، لعدم جريان شبهة احتفاف الكلام بما يمكـن أن يكون قرينة فيها، لأنّ المفروض انعقاد الظهور. وأمّا إذا كانت لبّية فيجري فيه الوجهان المذكوران لدفع الشك في رجوع القيد إلى المادة المنتسبة باطلاق المادة أو إطلاق القيد. وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّه إذا شكّ في رجوع القيد إلى الواجب أو الوجوب فالاطلاق يقتضي رجوعه إلى الواجب.

التحقيق في المقام أن يقال: إنّ القيد إذا كان قيداً للهيئة واقـعاً، فمـردّه إلى أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل والاعتبار، من دون فرق في ذلك بـين كون القيد اختيارياً أو غير اختياري، وإذا كان قيداً للمادة واقـعاً فمـردّه إلى اعتبار تقيد المادة به في مقام الجعل والانشاء، من دون فرق في ذلك أيضاً بين كون القيد اختيارياً أو غير اختياري. غاية الأمر إذا كان غير اختياري فلابدّ من أخذه مفروض الوجود، وذلك لما تقدّم من أنّ كون القيد غير اخـتياري لا يستلزم كون الفعل المقيّد به أيضاً كذلك، ضرورة أنّ القدرة عليه لا تتوقف على القدرة على قيده، فانّ الصلاة المتقيدة إلى القبلة مثلاً مقدورة مع أنّ قيدها

ـ وهو وجود القبلة ـ غير مقدور.

فالنتيجة: أنّ تقييد كل من الهيئة والمادة مشتمل على خصوصية مباينة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصية، فانّ تقييد الهيئة مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود، وتقييد المادة مستلزم لكون التقيد به مطلوباً للمولى، وعلى ضوء هذا الأساس فليس في البين قدر متيقن لنأخذ به وندفع الزائد بالاطلاق.

وبكلمة أُخرى: قد سبق في ضمن البحوث السالفة أنّ معنى الاطلاق هو رفض القيود عن شيء وعدم ملاحظتها معه لا وجوداً ولا عدماً، وعلى ذلك فمعنى إطلاق الهيئة عدم اقتران مفادها عند اعتباره بوجود قيد ولا بعدمه. وفي مقابله تقييده بقيد، فانّ مرده إلى أنّ المجعول في طرفها هو حصة خاصة من الوجوب ـ وهي الحصة المقيدة بهذا القيد ـ ومعنى إطلاق المادة هو أنّ الواجب ذات المادة من دون ملاحظة دخل قيد من القيود في مرتبة موضوعيتها للحكم، وفي مقابله تقييدها بخصوصية ما، فانّ مفاده هو أنّ المولى جعل حصة خاصة منها موضوعاً للحكم ومتعلقاً له ـ وهي الحصة المقيدة بهذه الخصوصية ـ.

ومن هنا يظهر أنّ النسبة بين تقييد المادة وتقييد الهيئة عموم من وجه، فيمكن أن يكون شيء قيداً لمفاد الهيئة دون المادة، وذلك كما إذا افترضنا أنّ القيام مثلاً قيد لوجوب الصلاة دونها، فعندئذ جاز الاتيان بالصلاة جالساً بعد تحقق القيام، بل لا مانع من تصريح المولى بذلك بقوله: إذا قمت فصلّ قاعداً، وكالاستطاعة فانّها قيد لوجوب الحج دون الواجب، ومن هنا لو استطاع شخص ووجب الحج عليه ولكنّه بعد ذلك أزال الاستطاعة باختياره فحج متسكعاً صحّ حجّه وبرئت ذمته، فلو كانت الاستطاعة قيداً لنفس الحج أيضاً لم يصح جزماً لفرض انتفاء قيده، ومن هذا القبيل ما نسب إلى بعض من أنّ السفر قيد للوجوب دون الواجب، فلو كان المكلف مسافراً في أوّل الوقت ثمّ

حضر وجب عليه القصر دون التمام. فالنتيجة أنّه لا ملازمة بين كون شيء قيداً للوجوب وكونه قيداً للواجب أيضاً. وعلى الجملة: فقد يكون الشيء قيداً للهيئة دون المادة كما عرفت.

وقد يكون قيداً للمادة دون الهيئة، وذلك كاستقبال القبلة وطهارة البدن واللباس وما شاكل ذلك، فانّها بأجمعها تكون قيداً للمادة ـ وهي الصلاة ـ دون وجوبها، وقد يكون قيداً لهما معاً، وذلك كالوقت الخاص بالاضافة إلى الصلاة مثلاً، كزوال الشمس وغروبها وطلوع الفجر، فان هذه الأوقات من ناحية كونها شرطاً لصحة الصلاة فهي قيد لها، ومن ناحية أنّها ما لم تتحقق لا يكون الوجوب فعلياً فهي قيد له.

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر: أنّ القيد المردد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة، إن كان متصلاً فهو مانع عن أصل انعقاد الظهور، لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، لوضوح أنّ القيد المزبور على أساس ما حققناه صالح لأن يكون قرينة على تقييد كل منهما، ومعه لا ينعقد الظهور لهما جزماً، فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، يقوم على أساس ما ذكره من وجود القدر المتيقن في البين، وهو تقييد المادة والرجوع في الزائد إلى الاطلاق.

ولكن قد تقدّم خطأ ذلك، وعرفتم أنّ رجوع القيد إلى المادة يباين رجوعه إلى الهيئة، فليس الأوّل متيقناً، فإذن لا مناص من القول بالاجمال ودخول المقام في تلك الكبرى. وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ رجوع القيد إلى المادة ولو كان ذلك في ضمن رجوعه إلى المادة المنتسبة متيقن، فهو خاطئ جداً، وذلك لأنّ المراد من المادة المنتسبة هي المادة المتصفة بالوجوب، والمراد من تقييدها تقييد اتصافها به، ومن الواضح أنّ هذا عبارة أُخرى عن تقييد مفاد

الهيئة فلا يكون في مقابله ولا مغايرة بينهما إلّا باللفظ، وقد سبق أنّ رجوع القيد إلى المادة يباين رجوعه إلى الهيئة، فلا متيقن في البين.

وإن شئت فقل: إنّ المتيقن إنّما هو رجوع القيد إلى ذات المادة الجامعة بين رجوعه إليها قبل الانتساب ورجوعه إليها بعد الانتساب، وأمّا رجوعه إليها قبل الانتساب فهو كرجوعه إليها بعده مشكوك فيه وليس شيء منهما معلوماً. فما أفاده (قدس سره) مبني على عدم تحليل معنى تقييد المادة في مقابل تقييد الهيئة وما هو محل النزاع هنا، هذا في التقييد بالمتصل.

وأمّا إذا كان منفصلاً، فظهور كل منهما في الاطلاق وإن انعقد، إلّا أنّ العلم الاجمالي بعروض التقييد على أحدهما أوجب سقوط كليهما عن الاعتبار فلا يمكن التمسك بشيء منهما، وذلك لما عرفت من أنّ معنى تقييد المادة مطابقة هو أنّ الواجب حصة خاصة منها في مقابل إطلاقها، ومعنى تقييد الهيئة كذلك هو أنّ الوجوب حصة خاصة منه في مقابل إطلاقها، والمدلول الالتزامي للمعنى الأوّل هو تعلق الوجوب بتقيد المادة به، والمدلول الالتزامي للثاني هو أخذه مفروض الوجود، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ الحصتين المفروضتين متباينتان، فتحتاج إرادة كل منهما إلى مؤونة زائدة وعناية أكثر، وليست إحداهما متيقنة بالاضافة إلى الاُخرى، فالنتيجة على ضوئهما هي: أنّ المكلف إذا علم بأنّ المولى أراد بدليل منفصل إحدى الحصّتين المزبورتين دون كلتيهما معاً، فبطبيعة الحال لا يمكن التمسّك بالاطلاق، لا لدفع كون الوجوب حصة خاصة، ولا لدفع كون الواجب كذلك، وكذا لا يمكن التمسك به، لا لنفي أخذ القيد مفروض الوجود، ولا لنفي وجوب التقيد به، ضرورة أنّ العلم الاجمالي كما يوجب وقوع التكاذب والتنافي بين الاطلاقين من الناحية الاُولى، كذلك يوجب التكاذب والتنافي بينهما من الناحية الثانية.

وبكلمة أُخرى: أنّ التمسك بالاطلاق كما لايمكن لنفي المدلول المطابقي للتقييد، كذلك لا يمكن لنفي مدلوله الالتزامي، وذلك لأنّ كلاً منهما طرف للعلم الاجمالي من دون خصوصية في ذلك لأحدهما، وعليه فبطبيعة الحال يقع التكاذب بين الاطلاقين بالاضافة إلى كل منهما.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة وهي بطلان الدعاوي المتقدمة وعدم واقع موضوعي لشيء منها، وأنّها جميعاً تقوم على أساس عدم تنقيح ما هو محل النزاع في المقام، بيان ذلك:

أمّا ما ادّعاه شيخنا الأنصاري (قدس سره) من استلزام تقييد الهيئة تقييد المادة، فهو مبتن على أساس تخيل أنّ المراد من تقييد المادة هو عدم وقوعها على صفة المطلوبية إلّا بعد تحقق قيد الهيئة، وقد تقدّم أنّ هذا المعنى ليس المراد من تقييدها، بل المراد منه معنى آخر، وقد سبق أنّه لا ملازمة بينه وبين تقييد الهيئة أصلاً.

وأمّا ما ادّعاه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في خصوص القرينة المنفصلة، فمبني على توهم أنّ تقييد الهيئة وإن لم يستلزم تقييد المادة، إلّا أنّه يوجب بطلان محل الاطلاق فيها، وهو كتقييدها في الأثر. ولكن قد ظهر ممّا ذكرناه خطأ هذا التوهم، وأنّ تقييد الهيئة كما لا يستلزم تقييد المادة كذلك لا يوجب بطلان محل الاطلاق فيها، وعليه فالعلم الاجمالي بوجود القرينة المنفصلة الدالة على تقييد أحدهما لا محالة يوجب سقوط كلا الاطلاقين عن الاعتبار بعد ما عرفت من عدم مزية لأحدهما على الآخر.

وأمّا ما ادّعاه شيخنا الأُستاذ (قدس سره) فهو مبتن على أساس أنّ تقييد المادة متيقن وتقييد الهيئة يحتاج إلى خصوصية زائدة ومؤونة أكثر. ولكن قد تقدّم فساد ذلك، وأنّ تقييد كل منهما يحتاج إلى خصوصية مباينة لخصوصية

الآخر فليس في البين قدر متيقن، ولا فرق في ذلك بين موارد القرينة المتصلة وموارد القرينة المنفصلة. نعم، فرق بينهما في نقطة أُخرى وهي: أنّ القرينة إذا كانت متصلة أوجبت إجمالها من الأوّل، وإذا كانت منفصلة أوجبت سقوط إطلاقها عن الاعتبار.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة بالمعنى الذي ذكرناه ـ وهو كون التقيد تحت الطلب كغيره من الأجزاء ـ نعم، تقييدها وإن استلزم تقييد المادة بمعنى آخر وهو عدم وقوعها على صفة المطلوبية إلّا بعد تحقق قيدها، إلّا أنّه غير قابل للبحث، حيث إنّه يترتب على تقييد الهيئة قهراً ولا صلة له بمحل البحث أصلاً.

الواجب المعلّق

قسّم المحقق صاحب الفصول (قدس سره)[1] الواجب إلى واجب مشروط وهو ما يرجع القيد فيه إلى مفاد الهيئة، ومطلق وهو ما يرجع القيد فيه إلى مفاد المادة، ثمّ قسّم المطلق إلى واجب منجّز، وهو ما كان الواجب فيه كالوجوب حالياً، ومعلّق وهو ما كان الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً يعني مقيداً بزمن متأخر. وإن شئت قلت: إنّ الواجب تارة مقيد بقيد متأخر خارج عن اختيار المكلف من زمان أو زماني، وتارة أُخرى غير مقيد بقيد كذلك، وعلى الأوّل فالوجوب حالي والواجب استقبالي، وعلى الثاني فكلاهما حالي، ويمتاز هذا التقسيم عن التقسيم الأوّل في نقطة واحدة وهي أنّ التقسيم الأوّل بلحاظ الوجوب، وهذا التقسيم بلحاظ الواجب، وعليه فتوصيف الواجب بالمطلق والمشروط توصيف بحال الغير.

وقد أنكر هذا التقسيم شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)[2] وقال بأنّا لانعقل للواجب ما عدا المطلق والمشروط قسماً ثالثاً يكون هو المعلّق. ولكن غير خفي أنّ إنكاره (قدس سره) للواجب المعلق يرجع في الحقيقة إلى إنكاره للواجب المشروط عند المشهور دون الواجب المعلّق عند صاحب الفصول (قدس سره) وذلك لأنّه (قدس سره) حيث يرى استحالة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة وتعيّن رجوعه إلى المادة، فبطبيعة الحال الواجب المشروط عنده ما

---

(١) الفصول الغروية: ٧٩.

(٢) مطارح الأنظار: ٥١، ٥٢.

يكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً وهو بعينه الواجب المعلّق عند صاحب الفصول (قدس سره) وعليه فالنزاع بينهما لا يتجاوز عن حدود اللّفظ فحسب.

وقد أشكل عليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) بما إليك قوله: نعم، يمكن أن يقال: إنّه لا واقع لهذا التقسيم، لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط، وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا توجبه ما لم توجب الاختلاف في المهم، وإلّا لكثر تقسيماته لكثرة الخصوصيات ولا اختلاف فيه، فان ما رتّبه عليه من وجوب المقدمة فعلاً كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليته لا من استقبالية الواجب[1].

والظاهر أنّ التزام صاحب الفصول (قدس سره) بهذا التقسيم إنّما هو للتفصي عن الاشكال الذي أُورد على وجوب الاتيان بالمقدمات قبل مجيء زمان الواجب كمقدمات الحج وما شاكلها، وسيأتي بيانه في ضمن البحوث الآتية وما عليه من النقد إن شاء الله تعالى.

نعم، الذي يرد عليه: هو أنّ المعلّق ليس قسماً من الواجب المطلق في مقابل المشروط بل هو قسم منه، وذلك لما تقدّم من أنّ وجوب كل واجب لا يخلو من أن يكون مشروطاً بشيء من زمان أو زماني مقارن له أو متأخر عنه أو يكون غير مشروط به كذلك ولا ثالث لهما، لاستحالة ارتفاع النقيضين، وعلى الأوّل فالواجب مشروط، وعلى الثاني مطلق، وعلى هذا فلابدّ من ملاحظة أن وجوب الحج مثلاً مشروط بيوم عرفة أو مطلق، لا شبهة في أنّ ذات الفعل وهو الحج مقدور للمكلف فلا مانع من تعلق التكليف به وكذا إيقاعه في زمان

---

(١) كفاية الأُصول: ١٠١.

خاص ـ يوم عرفة ـ وأمّا نفس وجود الزمان فهو غير مقدور له فلا يمكن وقوعه تحت التكليف، وبما أنّ التكليف لم يتعلق بذات الفعل على الاطلاق وإنّما تعلق بايقاعه في زمن خاص، فعلم من ذلك أنّ للزمان دخلا في ملاكه وإلّا فلا مقتضي لأخذه في موضوعه.

وعليه فبطبيعة الحال يكون مشروطاً به، غاية الأمر على نحو الشرط المتأخر، ومن هنا إذا افترضنا عدم مجيء هذا الزمان الخاص وعدم تحققه في الخارج من جهة قيام الساعة، أو افترضنا أنّ المكلف حين مجيئه خرج عن قابلية التكليف بجنون أو نحوه كشف ذلك عن عدم وجوبه من الأوّل.

فالنتيجة: أنّ هذا قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر لا من الواجب المطلق، فانّ المشروط بالشرط المتأخر على نوعين: قد يكون متعلق الوجوب فيه أمراً حالياً، وقد يكون أمراً استقبالياً كالحج في يوم عرفة، وكلاهما مشروط، فما سمّاه في الفصول بالمعلّق هو بعينه هذا النوع الثاني من المشروط بالشرط المتأخر، وعليه فجعله من المطلق خطأ محض، وقد ذكرنا أنّه لا بأس بالالتزام به ثبوتاً. نعم، وقوعه في الخارج يحتاج إلى دليل، وقد أشرنا إلى أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ...﴾ إلخ[1] وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ...﴾[2] هو ذلك.

وقد تحصّل من ذلك: أنّه لا يرد على هذا التقسيم شيء عدا ما ذكرناه.

وكيف كان، فقد يقال كما قيل باستحالة هذا النوع من الواجب، واستدلّ على ذلك بعدّة وجوه:

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) البقرة ٢: ١٨٥.

الأوّل: ما حكاه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) عن بعض معاصريه[1] وملخّصه: أنّ الارادة لايمكن أن تتعلق بأمر متأخر بلا فرق بين الارادة التكوينية والتشريعية، إذ لا فرق بينهما إلّا في أنّ الأُولى تتعلق بفعل نفس المريد، والثانية تتعلق بفعل غيره، ومن المعلوم أنّ الايجاب والطلب بازاء الارادة المحرّكة للعضلات نحو المراد، فكما أنّ الارادة التكوينية لاتنفك عن المراد زمناً حيث إنّها لاتنفك عن التحريك وهو لاينفك عن الحركة خارجاً، وإن تأخرت عنه رتبة، فكذلك الارادة التشريعية لاتنفك عن الايجاب زمناً وهو غير منفك عن تحريك العبد في الخارج، ولازم ذلك استحالة تعلق الايجاب بأمر استقبالي، لاستلزامه انفكاك الايجاب عن التحريك وهو مستحيل، وبما أنّ الالتزام بالواجب المعلّق يستلزم ذلك فلا محالة يكون محالاً.

وأجاب صاحب الكفاية (قدس سره) عن ذلك بما هو لفظه: قلت: فيه أنّ الارادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي كما تتعلّق بأمر حالي وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، ضرورة أنّ تحمل المشاق في تحصيل المقدّمات فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤونة، ليس إلّا لأجل تعلق إرادته به وكونه مريداً له قاصداً إيّاه لا يكاد يحمله على التحمل إلّا ذلك، ولعل الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرّك للعضلات نحو المراد، وتوهم أنّ تحريكها نحو المتأخر ممّا لا يكاد، وقد غفل عن أنّ كونه محرّكاً نحوه يختلف حسب اختلافه، في كونه ممّا لا مؤونة له كحركة نفس العضلات، أو ممّا له مؤونة ومقدمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له، والجامع أن يكون نحو المقصود، بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الارادة بيان مرتبة الشوق

---

(١) كفاية الأُصول: ١٠٢.

الذي يكون هو الإرادة وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك، لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدمة، ضرورة أنّ شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق المحرّك فعلاً نحو أمر حالي أو استقبالي محتاج إلى ذلك. هذا مع أنّه لا يكاد يتعلق البعث إلّا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضرورة أنّ البعث إنّما يكون لاحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به، بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة، وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلّا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب[1].

وملخّص ما أفاده (قدس سره) أمران:

الأوّل: أنّ الارادة مرتبة خاصة من الشوق الحاصل في اُفق النفس، وهي المرتبة التي يكون من شأنها انبعاث القوة العاملة في العضلات لتحريكها نحو المراد، غاية الأمر إذا كان أمراً حالياً فهي توجب تحريكها نحوه حالاً، وإذا كان أمراً استقبالياً، فإن كانت له مقدمة خارجية فكذلك، وإن لم تكن له مقدمة خارجية غير مجيء زمانه لم توجب التحريك. مع أنّه بهذه المرتبة الخاصة موجود في عالم النفس، فأخذ الوصف المزبور في تعريف الارادة إنّما هو للاشارة إلى أنّها عبارة عن تلك المرتبة الخاصة وإن لم توجب التحريك فعلاً من جهة عدم الموضوع لا من جهة قصور فيها، فإذن لا مانع من تعلق الارادة بأمر متأخر كما تتعلق بأمر حالي، وهذا لعلّه من الواضحات.

الثاني: أنّه لا شبهة في انفكاك الوجوب عن متعلقه زماناً وتأخره عنه

---

(١) كفاية الأُصول: ١٠٢.

كذلك، بداهة أنّ الغرض من البعث إنّما هو إحداث الداعي للمكلف نحو الفعل، ومن الواضح أنّ الداعي إلى إيجاده إنّما يحصل بعد تصور الأمر وما يترتب عليه، وهذا بطبيعة الحال يحتاج إلى زمانٍ ما ولو كان في غاية القصر، فإذا جاز الانفكاك بينهما في ذلك جاز في زمن طويل أيضاً، لعدم الفرق بينهما فيما هو ملاك الاستحالة والامكان.

وينبغي لنا أن نتعرض لنقده على الشكل التالي:

إن اُريد بالارادة الشوق النفساني إلى شيء الحاصل في اُفق النفس من ملائمتها له أو ملائمة إحدى قواها، وهي التي توجب هيجانها وميلها إليه إلى أن بلغ حدّ العزم والجزم، فقد تقدّم في ضمن البحوث السالفة أنّ الشوق النفساني كما يتعلق بأمر حالي كذلك يتعلق بأمر استقبالي، وهذا لا يحتاج إلى إقامة برهان، بل هو أمر وجداني ضروري يعلمه كل ذي وجدان بمراجعة وجدانه، بل ولا مانع من تعلقه بالأمر الممتنع كالجمع بين الضدين أو النقيضين أو ما شاكل ذلك فضلاً عن الأمر الممكن المتأخر، كاشتياق الانسان إلى دخول الجنّة والتلبس بالملاذ الاُخروية، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: قد ذكرنا سابقاً بشكل موسّع أنّ الارادة بهذا المعنى مهما بلغت ذروتها من القوة والشدة لا تكون علة تامة لتحريك العضلات نحو الفعل.

وإن اُريد بها الاختيار وإعمال القدرة، فقد سبق الكلام في ذلك بصورة موسّعة وأنّها لا تتعلق بفعل الغير، بلا فرق بين اختياره (عزّ وجلّ) وإعمال قدرته واختيار غيره. نعم، له تعالى إيجاد الفعل عن الغير بايجاد أسبابه، ولكنه أجنبي عن تعلق مشيئته تعالى واختياره به مباشرة، بل قد عرفت أنّها لا تتعلق بفعل الانسان نفسه إذا كان في زمن متأخر فضلاً عن فعل غيره، ومن هنا لا يمكن تعلقها بالمركب من أجزاء طولية زمناً وتدريجية وجوداً دفعة

واحدة إلّا على نحو تدريجية أجزائه، وذلك كالصلاة مثلاً، فانّه لا يمكن إعمال القدرة على القراءة قبل التكبيرة وهكذا، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: قد سبق منّا أيضاً أنّه لا أصل للارادة التشريعية في مقابل الارادة التكوينية، سواء أكانت الارادة بمعنى الشوق النفساني أو بمعنى الاختيار وإعمال القدرة.

أمّا على الأوّل: فلأنّ الارادة عبارة عن ذلك الشوق الحاصل في اُفق النفس، ومن الطبيعي أنّه لا يختلف باختلاف متعلقه، فقد يكون متعلقه أمراً تكوينياً وقد يكون أمراً تشريعياً وقد يكون فعل الانسان نفسه، وقد يكون فعل غيره، وتسمية الأوّل بالارادة التكوينية، والثاني بالتشريعية لا تتعدّى عن مجرّد الاصطلاح بلا واقع موضوعي لها أصلاً.

وأمّا على الثاني: فواضح، ضرورة أنّ إعمال القدرة لا تختلف باختلاف متعلقها، فان متعلقها سواء أكان من التشريعيات أو التكوينيات فهو واحد حقيقة وذاتاً. فتحصّل: أنّا لا نعقل للارادة التشريعية معنىً محصلاً في مقابل الارادة التكوينية.

نعم، قد يقال كما قيل: إنّ المراد منها الطلب والبعث، باعتبار أنّه يدعو المكلف إلى إيجاد الفعل في الخارج.

وفيه: أنّ تسمية ذلك بالارادة التشريعية وإن كان لا بأس بها، إلّا أنّه لا يمكن ترتب أحكام الارادة التكوينية عليه، بداهة أنّه أمر اعتباري فلا واقع موضوعي له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، فلا يُقاس هذا بالارادة والاختيار أصلاً، ولا جامع بينهما حتّى يوجب تسرية حكم أحدهما إلى الآخر، فعدم تعلق الارادة بالأمر المتأخر زمناً لا يستلزم عدم تعلقه به أيضاً، وقد تقدّم أنّ ما اعتبره المولى قد يكون متعلقه حالياً، وقد يكون استقبالياً، وقد يكون

كلاهما استقبالياً، وذلك كما إذا اعتبر شخص ملكية منفعة داره مثلاً لآخر بعد شهر، فانّ المعتبر ـ وهو الملكية ـ ومتعلقه ـ وهو المنفعة ـ كليهما استقبالي، والحالي إنّما هو الاعتبار فحسب، وهذا ربّما يتفق وقوعه في باب الاجارة وفي باب الوصية كالوصية بالملك بعد الموت، ومن الواضح أنّه لا فرق في ذلك بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية. وقد تحصل من ذلك: أنّ في تسرية أحكام الارادة على الطلب والبعث مغالطة ظاهرة ولا منشأ لها إلّا الاشتراك في الاسم.

فقد انتهينا في نهاية الشوط إلى هذه النتيجة وهي أنّه لا مانع من الالتزام بالواجب المعلّق بالمعنى الذي ذكرناه وهو كون وجوبه مشروطاً بشرط متأخر.

الثاني: ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] من أنّ القيود الراجعة إلى الحكم المأخوذة في موضوعه بشتى ألوانها تؤخذ مفروضة الوجود في مقام الاعتبار والجعل فلايجب على المكلف تحصيل شيء منها وإن كان مقدوراً كالاستطاعة، ومن الواضح أنّ فعلية الحكم في مثل ذلك إنّما هي بفعلية تلك القيود، فلا تعقل فعليته قبل فعليتها وتحققها في الخارج، وعلى هذا الأساس بنى على استحالة الشرط المتأخر. ولكن قد تقدّم الكلام في مسألة الشرط المتأخر بصورة مفصلة في بيان ذلك الأساس وما فيه من النقد والاشكال فلا نعيد.

الثالث: ما قيل كما في الكفاية[2] من أنّ التكليف مشروط بالقدرة، وعليه فلابدّ أن يكون المكلف حين توجيه التكليف إليه قادراً، فلو التزمنا بالواجب المعلّق لزم عدم ذلك. وجوابه واضح، وهو أنّ القدرة المعتبرة في صحة التكاليف إنّما هي قدرة المكلف في ظرف العمل وإن لم يكن قادراً في ظرف التكليف.

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٩٦ وما بعدها.

(٢) كفاية الأُصول: ١٠٣.

[المقدّمات المفوّتة]

ثمّ إنّ الذي دعا صاحب الفصول (قدس سره) إلى الالتزام بالواجب المعلّق هو عدّة فوائد تترتب عليه:

منها: دفع الاشكال عن إيجاب مقدمات الحج قبل الموسم، حيث يلزم على المكلف تهيئة لوازم السفر ووسائل النقل وما شاكل ذلك قبل مجيء زمان الواجب وهو يوم عرفة، إذ لو لم نلتزم به لم يمكن الحكم بايجابها قبل موسمه، كيف حيث إنّ وجوب المقدمة معلول لايجاب ذيها، فلا يعقل وجود المعلول قبل وجود علته. وعلى ضوء الالتزام بحالية الوجوب في أمثال هذا المورد يندفع الاشكال رأساً، وذلك لأنّ فعلية وجوب المقدمة تتبع فعلية وجوب الواجب وإن لم يكن نفس الواجب فعلياً.

ومنها: دفع الاشكال عن وجوب الغسل على المكلف كالجنب أو الحائض ليلاً لصوم غد، فانّه لولا الالتزام بحالية الوجوب في مثله كيف يمكن الالتزام بوجوب الغسل في الليل، مع أنّ الصوم لا يجب إلّا من حين طلوع الفجر.

ومنها: دفع الاشكال عن وجوب التعلم قبل دخول وقت الواجب كتعلم أحكام الصلاة ونحوها قبل وقتها، فلولا وجوب تلك الصلوات قبل دخول أوقاتها لم يكن تعلم أحكامها واجباً.

ومنها: دفع الاشكال عن وجوب إبقاء الاستطاعة بعد أشهر الحج.

ويمكن أن نأخذ بالمناقشة فيه: وهي أنّ دفع الاشكال المزبور عن تلك الموارد وما شاكلها لا يتوقف على الالتزام بالواجب التعليقي، إذ كما يمكن دفع

الاشكال به يمكن دفعه بالالتزام بوجوبها نفسياً، لكن لا لأجل مصلحة في نفسها، بل لأجل مصلحة كامنة في غيرها، فيكون وجوبها للغير لا بالغير، إذن تكون هذه المقدمات واجبة مع عدم وجوب ذيها فعلاً.

ومع الاغماض عن ذلك، يمكن دفعه بالالتزام بحكم العقل بلزوم الاتيان بها بملاك إدراك العقل قبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه، حيث إنّه لا يفرق في القبح بين تفويت الملاك الملزم في موطنه ومخالفة التكليف الفعلي، فكما يحكم بقبح الثاني يحكم بقبح الأوّل، وبما أنّه يدرك أنّ الحج في ظرفه ذو ملاك ملزم، وأنّه لو لم يأت بمقدماته من الآن لفات منه ذلك الملاك، يستقل بلزوم إتيانها قبل أوانه ولو بشهر أو أكثر أو أقل.

نعم، ظواهر الأدلة في مسألتي الحج والصوم تساعد ما التزم به في الفصول من كون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، فان قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [(١)] ظاهر في فعلية وجوب الحج عند فعلية الاستطاعة، كما أنّ قوله عزّ وجلّ ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [(٢)] ظاهر في فعلية وجوب الصوم عند شهود الشهر، والشهود كناية عن أحد أمرين: إمّا الحضور في مقابل السفر، وإمّا رؤية الهلال، وعلى كلا التقديرين فالآية تدل على تحقق وجوب الصوم عند تحقق الشهود. نعم، ظواهر الأدلة في الصلوات الخمس لا تساعده، فان قوله (عليه السلام) «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة» [(٣)] ظاهر في تحقق الوجوب بعد الزوال.

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) البقرة ٢: ١٨٥.

(٣) الوسائل ١: ٣٧٣/ أبواب الوضوء ب ٤ ح ١. وفيه: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة».

وكيف كان، فقد ذكرنا أنّ الشرط المتأخر وإن كان ممكناً في نفسه ولا مانع من الالتزام به، إلّا أنّ وقوعه في الخارج يحتاج إلى دليل، ففي كل مورد دلّ الدليل عليه فهو، وإلّا فلا نقول به. نعم، لو قلنا باستحالته فلابدّ من رفع اليد عن ظواهر تلك الأدلة.

وبكلمة أُخرى: ينبغي لنا أن نتكلم حول هذه المسألة في مقامين:

الأوّل: على القول بامكان الواجب التعليقي ووقوعه في الخارج.

الثاني: على القول باستحالته أو عدم وقوعه وإن قلنا بامكانه.

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال في لزوم الاتيان بالمقدمات التي لو لم يأت بها لفات الواجب عنه في ظرفه، من دون فرق فيه بين القول بوجوب المقدمة شرعاً والقول بعدم وجوبها كذلك، أمّا على الأوّل فواضح. وأمّا على الثاني فلاستقلال العقل بذلك بعد إدراكه توقف الاتيان بالواجب عليها، حيث إنّ وجوبه فعلي على الفرض، ومن المعلوم أنّ العقل يستقل في مثله بلزوم امتثاله، فلو توقف على مقدمات حكم بلزوم الاتيان بها أيضاً لأجل ذلك.

وعلى الجملة: فعلى ضوء هذا القول لا فرق بين المقدمات التي لا بدّ من الاتيان بها قبل وقت الواجب كمقدمات الحج، والغسل في الليل، وما شاكل ذلك، وبين غيرها من المقدمات العامة فيما إذا علم المكلف بأنّه لو لم يأت بها قبله عجز عنها في وقته، فإنّه كما يحكم بلزوم الاتيان بالأُولى يحكم بلزوم الاتيان بالثانية، ولا فرق بينهما من هذه الناحية.

وإليه أشار ما في الكفاية[1] من أنّ الوجوب لو صار فعلياً لوجب حفظ القدرة على المقدمات في مورد يعلم المكلف أنّه يعجز عن الاتيان بها في زمن

---

(١) كفاية الأُصول: ١٠٤، ١٠٥.

الواجب. فالنتيجة: هي لزوم الاتيان بتمام مقدمات الواجب المعلّق قبل زمانه، أو التحفظ عليها إذا كانت حاصلة فيما إذا علم المكلف بعدم تمكنه منها في وقته.

نعم، المقدمات التي اعتبرت من قبلها القدرة الخاصة وهي القدرة في ظرف العمل فلا يجب تحصيلها قبل مجيء وقته، بل يجوز تفويتها اختياراً، بل ولا مانع منه في بعض الموارد بعد الوقت، وذلك كاجناب الرجل نفسه اختياراً بمواقعة أهله بعد دخول وقت الصلاة وهو يعلم بعدم تمكنه من الطهارة المائية بعده، فانّه يجوز ذلك حيث إنّ القدرة المعتبرة هنا قدرة خاصة ـ وهي القدرة على الصلاة مع الطهارة المائية إذا لم يقدم على مواقعة أهله ـ وستجيء الاشارة إلى ذلك. وأمّا إجناب نفسه بطريق آخر كالنوم أو نحوه في الوقت مع علمه بعدم التمكن من الطهارة المائية فلا يجوز.

وعلى الجملة: فالواجبات في الشريعة الاسلامية المقدسة تختلف من هذه الناحية ـ أي من ناحية اعتبار القدرة فيها من قبل مقدماتها ـ فقد تكون قدرة مطلقة، وقد تكون قدرة خاصة، فعلى الأوّل يجب الاتيان بها ولو قبل دخول وقتها، دون الثاني، هذا بحسب مقام الثبوت، وأمّا بحسب مقام الاثبات فالمتبع في ذلك دلالة الدليل.

وأمّا المقام الثاني: وهو ما إذا افترضنا استحالة الواجب المعلّق أو قلنا بامكانه ولكن فرضنا عدم مساعدة الدليل على وقوعه، وذلك كوجوب تعلم الصبيان أحكام الصلاة ونحوها قبل البلوغ، إذ لو قلنا بعدم وجوبه عليهم ـ كما هو الصحيح وستجيء الاشارة إليه ـ فلازمه جواز تفويت الصلاة أوّل بلوغهم مقداراً من الزمن يتمكنون من التعلم فيه، ولا يمكن الالتزام بوجوب التعلم من ناحية سبق وجوب الصلاة أو نحوها على البلوغ، وإن قلنا بامكان الواجب المعلّق،، وذلك لفرض عدم التكليف على الصبيان، فالنتيجة أنّ الاشكال في

المقدمات المفوّتة في أمثال هذه الموارد، وأنّه كيف يمكن الحكم بوجوبها مع عدم وجوب ذيها. وقبل التعرض لدفع الاشكال وبيان الأقوال فيه ينبغي تقديم أمرين:

الأوّل: أنّ ما اشتهر بين الأصحاب من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً في غاية الصحة والمتانة، فلو اضطرّ الانسان نفسه باختياره إلى ارتكاب محرّم كما لو دخل في الأرض المغصوبة أو ألقى نفسه من شاهق أو ما شاكل ذلك، فعندئذ وإن كان التكليف عنه ساقطاً، لكونه لغواً صرفاً بعد فرض خروج الفعل عن اختياره، وأمّا عقابه فلا قبح فيه أصلاً، وذلك لأنّ هذا الاضطرار حيث إنّه منتهٍ إلى الاختيار فلا يحكم العقل بقبحه أبداً.

وناقش في هذه القاعدة طائفتان: فعن أبي هاشم المعتزلي[1] أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً، وكان للمولى في المثالين المذكورين أن ينهى عن التصرف في مال الغير بدون إذنه، ويأمر بحفظ نفسه، بدعوى أنّه لا مانع من التكليف بغير المقدور إذا كان مستنداً إلى سوء اختياره. ويظهر اختيار هذا القول من المحقق القمي (قدس سره) أيضاً[2]. وفي مقابل هذا القول ادّعى جماعة منافاته للاختيار عقاباً وخطاباً. أمّا الخطاب فهو واضح، لأنّه لغو صرف. وأمّا العقاب فلأنّه عقاب على غير مقدور وهو قبيح عقلاً.

ولنأخذ بالنقد على كلا القولين:

أمّا القول الأوّل: فلأنّ الغرض من التكليف هو إحداث الداعي للمكلف

---

(١) البرهان في أُصول الفقه ١: ٢٠٨، المنخول: ١٢٩.

(٢) قوانين الأُصول ٢: ١٥٣.

بالاضافة إلى المكلف به، وعليه فإن كان المكلف به مقدوراً لم يكن التكليف به لغواً، حيث إنّه يمكن أن يصير داعياً إليه، وإن لم يكن مقدوراً كان التكليف به لغواً محضاً، لعدم إمكان كونه داعياً، ومن الواضح أنّه لا فرق في هذه النقطة بين أن يكون مستند عدم القدرة سوء الاختيار أو غيره، بداهة أنّ عدم القدرة المسبب عن سوء الاختيار لا يصحح تكليف المولى لغير القادر وإلّا لجاز للمولى أن يأمر عبده بالجمع بين الضدّين معلّقاً على أمر اختياري كالصعود على السطح أو نحو ذلك، وهو باطل قطعاً حتّى عند القائل بهذا القول.

وأمّا القول الثاني: فلأنّ الخطاب وإن كان لغواً كما عرفت إلّا أنّه لا مانع من العقاب، وذلك لأنّ المكلف حيث كان متمكناً في بداية الأمر أن لا يجعل نفسه مضطراً إلى ارتكاب الحرام ومع ذلك لو جعل نفسه كذلك بسوء اختياره وارتكب الحرام حكم العقل باستحقاقه العقاب لا محالة، لأنّه منته إلى اختياره، ومن الطبيعي أنّ العقل لا يفرّق في استحقاق العقاب على فعل الحرام بين كونه مقدور الترك بلا واسطة أو معها، وإنّما يحكم بقبح استحقاقه على ما لا يكون مقدوراً له أصلاً. فالنتيجة: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً.

نعم، قد تستعمل هذه القاعدة في مقام نقد نظرية الجبر وعدم الاختيار للعبد، ولكنّه بمعنى آخر، والفرق بين المعنيين هو أنّ المراد من الامتناع هنا الامتناع الوقوعي، والمراد من الامتناع هناك هو الامتناع بالغير وهو اختيار العبد وإرادته. وقد تقدّم الكلام فيها من هذه الناحية بشكل موسع عند ما تعرضنا لنظرية الجبر ونقدها[1].

---

(١) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٣٩٨.

الثاني: أنّه لا فرق في حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الالزامي الفعلي وبين تفويت حقيقة التكليف وروحه، وهو الملاك التام الملزم الذي يدعو المولى إلى اعتبار الايجاب تارة، وإلى جعل التحريم تارة أُخرى، فإذا أحرز العبد ذلك الملاك في فعل وإن علم بعدم التكليف به استحقّ العقاب على تفويته، من دون فرق في ذلك بين أن يكون المانع من التكليف قصوراً في ناحية المولى نفسه، كما إذا كان غافلاً أو نائماً واتّفق في هذا الحال غرق ولده أو حرقه وكان عبده متمكناً من إنقاذه، فعندئذ لو خالف ولم ينقذه فلا شبهة في استحقاقه العقاب، أو قصوراً في ناحية العبد، كما إذا علم بأنّ الملاك تام في ظرفه وأنّه لو لم يحفظ قدرته عليه لم يكن قابلاً لتوجيه التكليف إليه، فعندئذ لو خالف وعجز في ظرف التكليف عن امتثاله، فعجزه هذا وإن كان مانعاً عن توجه التكليف إليه، لعدم القدرة، إلّا أنّه يستحقّ العقاب على تفويت الغرض الملزم فيه حيث كان قادراً على حفظ قدرته واستيفائه. فالنتيجة: أنّه لا فرق عند العقل في الحكم باستحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الفعلي وبين تفويت الغرض الملزم فيما لا يمكن جعل التكليف على طبقه.

وبعد ذلك نقول: الكلام هنا يقع في مقامين: الأوّل: في غير التعلم من المقدمات. الثاني: في التعلم.

أمّا المقام الأوّل: فالكلام فيه تارة يقع في مقام الثبوت، واُخرى في مقام الاثبات. أمّا الكلام في مقام الثبوت فيتصور على وجوه:

الأوّل: أن يكون ملاك الواجب تاماً والقدرة المأخوذة فيه من قبل مقدماته هي القدرة العقلية وغير دخيلة في ملاكه، وذلك كحفظ بيضة الاسلام أو حفظ النفس المحترمة أو ما شاكل ذلك، إذا افترضنا أنّ المكلف علم بأنّه لو تحفظ

على قدرته هذه أو لو أوجد المقدمة الفلانية لتمكن من حفظ بيضة الاسلام أو النفس المحترمة بعد شهر مثلاً، وإلّا لم يقدر عليه، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال يستقل العقل بوجوب التحفظ عليها أو بلزوم الاتيان بها لئلّا يـفوته المـلاك الملزم فيه في ظرفه، وقد عرفت عدم الفرق في حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفة الأمر أو النهي الفعلي وتفويت الملاك الملزم.

وكذا الحال لو كان عدم فعلية التكليف من ناحية عدم دخـول الوقت أو عدم حصول الشرط، إذا افترضنا أنّ ملاك الواجب تام في ظرفه، والقدرة فيه شرط عقلي فلا دخل لها بملاكه أصلاً، وذلك كما إذا فرض أنّ ملاك الحج مثلاً تام في وقته وقد أحرزه المكلف ولم يكن التكليف المتعلق به فعلياً، إمّـا مـن ناحية استحالة الواجب التعليقي أو من ناحية عدم مساعدة الدليل عليه، ففي مثله لا محالة يحكم العقل بوجوب الاتيان بتمام مقدماته التي لها دخل في تمكن المكلف من امتثاله في ظرفه وإلّا لفاته الملاك الملزم باختياره، حيث إنّه يـعلم بأنّه لو لم يأت بها لصار عاجزاً عن إتيان الواجب في وقته، وبمـا أنّ عـجزه مستند إلى اختياره فيدخل في كبرى القاعدة الآنفة الذكر: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، فعندئذ يستحقّ العقاب على ذلك.

وإن شئت قلت: إنّ ترك المقدمة في أمثال المقام حيث إنّه يؤدي إلى تعجيز المولى عن تكليفه مع ثبوت المقتضي له، فبطبيعة الحال يحكم العقل بعدم جوازه وبقبح ذلك. فالنتيجة: أنّ في كل مورد علم المكلف بتامية مـلاك الواجب في ظرفه وعلم بأنّه لو ترك مقدمة من مقدماته قبل وقته أو شرطه لعـجز عـن إتيانه فيه، فلا محالة يحكم العقل بلزوم إتيانها لفاقدها في أوّل أزمنة الامكان، لتحصيل القدرة على الواجب، ووجوب حفظها لواجدها، لا مـن نـاحية أنّ

تركها يؤدي إلى ترك الواجب الفعلي، لفرض أنّ الواجب ليس بفعلي لا قبل الوقت كما هو واضح، ولا بعده لعدم تمكنه وعجزه عن القيام به، بل من ناحية أنّه يؤدي إلى تفويت الغرض الملزم، وقد عرفت حكم العقل بقبحه واستحقاق العقاب عليه.

ثمّ إنّه هل يمكن استكشاف الحكم الشرعي من هذا الحكم العقلي بوجوب المقدمة بقاعدة الملازمة؟ فيه وجهان: فقد اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] الوجه الأوّل بدعوى أنّ حكم العقل بذلك دليل على جعل الشارع الايجاب للمقدمة حفظاً للغرض، فيكون ذلك الجعل متمماً للجعل الأوّل.

والصحيح: هو الوجه الثاني، والسبب في ذلك أنّ مثل هذا الحكم العقلي لا يعقل أن يكون كاشفاً عن جعل حكم شرعي مولوي في مورده، بداهة أنّه لغو صرف، فان حكم العقل باستحقاق العقوبة على تقدير المخالفة وتفويت الغرض يكفي في لزوم حركة العبد وانبعاثه نحو الاتيان بالمقدمات، كما هو الحال في مطلق موارد حكمه بحسن الاطاعة وقبح المعصية. نعم، الملازمة بين الحكمين في مقام الاثبات إنّما تكون فيما إذا كان العقل مدركاً لملاك الحكم من المصلحة أو المفسدة غير المزاحمة، وأين ذلك من إدراكه استحقاق العقاب كما في المقام، فما أفاده (قدس سره) خاطئ جداً، وعليه فلو ورد حكم من الشارع في أمثال هذا المورد لكان إرشاداً إلى حكم العقل لا محالة.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ في أمثال هذه الموارد لا إشكال في حكم العقل بوجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب ذيها، وعلى ضوئها يندفع الاشكال عن كثير من الموارد، منها: وجوب الاتيان بمقدمات الحج قبل وقته.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٢١.

الثاني: ما إذا كانت القدرة فيه شرطاً شرعياً ودخيلة في ملاكه وهذا يتصوّر على أقسام:

الأوّل: أن يكون الشرط هو القدرة المطلقة على سعتها.

الثاني: أن يكون الشرط هو القدرة الخاصة، وهي القدرة بعد حصول شرط خاص من شرائط الوجوب.

الثالث: أن يكون الشرط هو القدرة في وقت الواجب.

أمّا القسم الأوّل: فحاله حال ما إذا كانت القدرة شرطاً عقلياً حرفاً بحرف، إلّا في نقطة واحدة وهي أنّ القدرة إذا كانت شرطاً عقلياً لم يكن لها دخل في ملاك الواجب فانّه تام في كلتا الحالتين: التمكن وعدمه، وإذا كانت شرطاً شرعياً كان لها دخل في ملاكه، ولا ملاك له في حال عدم التمكن. ولكن هذه النقطة غير فارقة فيما نحن فيه، وذلك لأنّ الشرط إذا كان القدرة المطلقة كما هو المفروض وجب تحصيلها في أوّل أزمنة الامكان وإن كان قبل زمن الوجوب، وحرم عليه تفويتها إذا كانت موجودة، فإنّه مع التمكن من إتيان الواجب في ظرفه ولو باعداد أوّل مقدماته قد تمّ ملاكه فلا يجوز تفويته، وقد عرفت استقلال العقل بقبحه والعقاب عليه بقاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً. فالنتيجة: أنّه لا فرق بين هذا القسم والقسم السابق فيما هو المهم في المقام أصلاً.

وأمّا القسم الثاني: فلا يجب فيه على المكلف تحصيل القدرة على الواجب من قبل مقدماته قبل تحقق شرطه، بل يجوز له تفويتها إذا كانت حاصلة وذلك كمقدمات الحج مثلاً، فإنّه لا بدّ من أن يفرّق بين حالتي حصول هذا الشرط ـ وهو الاستطاعة ـ وعدمه، فعلى الأوّل يستقلّ العقل بوجوب الاتيان بها ليتمكّن من الاتيان بالواجب في ظرفه، لفرض أنّ ملاكه قد تمّ فلا حالة منتظرة

له، وعليه فلو ترك الاتيان بها بسوء اختياره وأدّى ذلك إلى ترك الواجب في وقته استحقّ العقاب، لا من ناحية أنّه خالف التكليف الفعلي ليقال إنّه غير فعلي، بل من ناحية أنّه فوّت الملاك الملزم، وقد تقدّم أنّ العقل لا يفرّق بينهما في استحقاق العقاب، فإذن يدخل المقام تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وعلى الثاني فلا يحكم العقل بوجوب الاتيان بها، بل لا مانع من تفويتها إذا كانت حاصلة، لفرض أنّ ملاك الواجب غير تام، ومعه لا مقتضي للوجوب أصلاً.

وإن شئت قلت: إنّ ترك هذه المقدمات وإن استلزم ترك الواجب في موطنه، إلّا أنّه لا قبح فيه، وذلك لأنّ القبيح أحد أمرين: إمّا مخالفة التكليف الفعلي والمفروض عدمه، أو تفويت الغرض الملزم، والفرض خلافه، فإذن ما هو الموجب لقبحه.

فالنتيجة: أنّ القدرة المأخوذة في الواجب ـ وهو الحج ـ من قبل مقدماته قدرة خاصة، وهي القدرة بعد حصول هذا الشرط ـ وهو الاستطاعة ـ اتفاقاً، ولذا لا يجب على المكلف تحصيله، بل يجوز له تفويته بالمنع من تحققه فيما إذا وجد المقتضي له، كما إذا أراد شخص أن يهب مالاً لآخر ليستطيع به فللآخر أن لا يقبل، أو أراد أن يبذل له مبلغاً يكفيه لحجه فالتمس منه أن لا يبذل له ذلك وهكذا، وعلى هذا الضوء فلا إشكال في وجوب الاتيان بمقدمات الحج بعد الاستطاعة وقبل الموسم.

وأمّا القسم الثالث: وهو ما أُخذت فيه حصة خاصة من القدرة ـ وهي القدرة في وقت الواجب ـ فلا يجب على المكلف تحصيل القدرة عليه من قبل مقدماته قبل دخول وقته، بل يجوز له تفويتها إذا كانت موجودة، وذلك لأنّ الواجب لا يكون ذا ملاك ملزم إلّا بعد القدرة عليه في زمنه، وأمّا القدرة عليه

قبله فوجودها وعدمها بالاضافة إليه سيّان، وذلك كالصلاة مع الطهارة المائية حيث إنّ القدرة المعتبرة فيها قدرة خاصة ـ وهي القدرة عليها بعد دخول وقتها ـ وأمّا قبله فلا يجب على المكلف تحصيلها، بل ولا حفظها إذا كان واجداً لها، لفرض عدم دخلها في ملاكها قبل الوقت أصلاً، فان تمكن منها بعده وجب عليه تحصيلها وإلّا فلا، بداهة أنّ إيجاد الموضوع وإحداث الملاك في الفعل غير واجب على المكلف، بل يجوز له تفويته بجعل نفسه محدثاً باختياره أو باهراق الماء عنده.

ونظير ذلك السفر بالاضافة إلى وجوب القصر في الصلاة، وقصد الاقامة بالاضافة إلى وجوب التمام والصيام، حيث إنّه لا ملاك لوجوب القصر قبل السفر، ولوجوب التمام قبل قصد الاقامة، ومن الواضح أنّ في مثل ذلك لا يجب عليه إيجاد السفر، ولا قصد الاقامة، إذ بتركها لا يفوته شيء، لا تكليف ولا ملاك، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني، فلأنّه لا ملاك لوجوب القصر قبل تحقق السفر ولا لوجوب التمام والصيام قبل قصد الاقامة.

وشيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) ذهب إلى الفرق بين تفويت القدرة قبل الوقت بجعل نفسه محدثاً باختياره بجماع أو نحوه مع علمه بعدم تمكنه من الماء بعد الوقت، وتفويتها باهراق الماء، فاختار الجواز في الأوّل وعدمه في الثاني، واستند في هذه التفرقة إلى وجود رواية صحيحة. ولكن قد ذكرنا في التعليقة(٢) أنّ هذا غفلة منه (قدس سره) حيث لم ترد في هذا الموضوع أيّة رواية فضلاً عن الرواية الصحيحة.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٢٥.

(٢) راجع تعليقته على أجود التقريرات ١: ٢٢٥.

وقد تحصّل من ذلك: أنّه لا يجب حفظ القدرة قبل الوقت، ولا تحصيلها، وأمّا بعد الوقت فهو واجب. نعم، وردت رواية معتبرة[1] في جواز الجنابة مع الأهل فحسب بعد دخول الوقت مع عدم وجود الماء الكافي عنده للاغتسال، ولكن لا بدّ من الاقتصار على مورد هذه الرواية ـ وهو الجماع مع الأهل ـ ولا يمكن التعدي عنه إلى غيره، فلا يجوز إجناب نفسه بسبب آخر من احتلام أو نحوه.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة وهي أنّ التفصي عن الاشكال المزبور لا يتوقف على الالتزام بالواجب التعليقي، بل يمكن التفصي عنه على ضوء الالتزام بالقسم الأوّل من الواجب والثاني والثالث.

هذا كلّه فيما إذا علم بدخل القدرة في ملاك الواجب في وقته أو عدم دخلها فيه كذلك. وأمّا إذا شكّ ولم يحرز ذلك فهل يجب الاتيان بمقدماته قبل وقته فيما إذا علم بعدم تمكنه منها فيه؟

الظاهر عدم وجوبه، وذلك لما حققناه في بحث الترتب على ما يأتي إن شاء الله تعالى من أنّه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام الواقعية من الخارج، غاية الأمر أنّنا نستكشف تلك الملاكات من الأمر والنهي المولويين، وعليه فبطبيعة الحال تكون سعة الملاك في مرحلة الاثبات بقدر سعة الأمر دون الزائد، فلو لم يكن أمر في مورد أصلاً أو كان ولكنّه سقط من ناحية عجز المكلف عن الامتثال، لم يكن لنا طريق إلى وجود الملاك فيه، لاحتمال أن يكون سقوط الأمر لأجل انتفاء المقتضي له في هذا الحال، لا لوجود المانع مع ثبوته، وقلنا هناك إنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّه يمكن إحراز

---

(١) الوسائل ٢٠: ١٠٩ / أبواب مقدمات النكاح ب ٥ ح ١.

الملاك من التّمسك باطلاق المتعلق عند سقوط الأمر خـاطئ جـداً، ضرورة أنّ مجرد إطلاق المتعلق لايكون دليلاً على وجود الملاك فيه كذلك على تـفصيل يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

وبما أنّ فيما نحن فيه لم نحرز أنّ ترك المقدمة قبل الوقت مسـتلزم لتـفويت ملاك الواجب في ظرفه، لاحتمال أنّ القدرة من قبلها دخيلة في ملاكه في وقته، وعليه فلو لم يأت بها قبل الوقت والمفروض عدم تمكنه بعده لم يحرز فـوت شيء منه لا الأمر الفعلي ولا الملاك الملزم، أمّا الأوّل فواضـح. وأمّـا الثـاني فلاحتمال دخل القدرة الخاصة فيه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد تقدّم أنّ ملاك حكم العقل بالقبح أمران: أحدهما: تفويت التكليف الفعلي. وثانيهما: تفويت الملاك الملزم. فالنتيجة على ضوئهما: هي أنّه لا ملاك لحكم العقل بالقبح في المقام، لفرض عدم إحرازه الملاك، ومن هذا القبيل ما إذا علم شخص أنّه إذا نام في الساعة المتأخرة من الليل لفاتته صلاة الصبح، كما إذا لم يبق فرضاً من الصبح إلّا ساعة واحدة مثلاً فإنّه يجوز له ذلك، لفرض أنّ الأمر غير موجود قبل الوقت، وأمّا الملاك فـغير محـرز، لاحتمال دخل القدرة الخاصة فيه.

وأمّا **الكلام في مقام الاثبات**: فقد ذكرنا غير مرّة أنّه لا طريق لنـا إلى ملاكات الأحكام ما عدا نفس تلك الأحكام، إلّا فيما قامت قرينة خارجـية على ذلك، وعلى هذا الضوء فان أحرزنا من الخارج اشتمال الواجب على ملاك ملزم في ظرفه، فبطبيعة الحال وجب الاتيان بمقدماته قبل وقته إذا علم بعدم تمكنه منها في ظرفه، وإن لم نحرز ذلك من الخارج، فإن كـان وجـوبه فـعلياً كشف عن أنّ ملاكه تام، وإلّا فلا طريق لنا إليه، ومن هنا قلنا إنّ الأمر إذا سقط في مورد لم يمكن إحراز الملاك فيه، لاحتمال أن يكون سقوطه لأجل عدم

المقتضي له لا لأجل وجود المانع مع ثبوته، وعلى هذا الأساس فلو أنكرنا الوجوب التعليقي وقلنا بعدم إمكان تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب لم يمكن إحراز ملاكه قبل وقته.

وبكلمة اُخرى: أنّ التفصي عن الاشكال المتقدم وإن أمكن بحسب مقام الثبوت بأحد الوجوه السالفة، إلّا أنّ إثبات تلك الوجوه جميعاً بدليل مشكل جداً.

ودعوى أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] هو أنّ ملاك الحج تام في ظرفه بعد حصول الاستطاعة، كما أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[2] هو أنّ الصوم تام الملاك بعد دخول الشهر، فهي وإن كانت صحيحة إلّا أنّه من جهة ظهور الآية في فعلية الوجوب بعد الاستطاعة، وكذا الآية الثانية، ومن المعلوم أنّه يكشف عن وجود ملاك ملزم فيه في وقته، وأمّا لو رفعنا اليد عن هذا الظهور وقلنا بعدم فعلية وجوبه بعدها فلم يكن لنا طريق إلى أنّ ملاكه تام في ظرفه، فعندئذ كيف يمكن الحكم بوجوب مقدّماته قبل زمانه. فالنتيجة: أنّ الاشكال إنّما هو على ضوء نظرية القائلين باستحالة الواجب التعليقي والشرط المتأخر، وأمّا على ضوء نظريتنا من إمكانه بل وقوعه خارجاً كما في أمثال هذين الموردين فلا إشكال من أصله.

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) البقرة ٢: ١٨٥.

[وجوب التعلّم]

وأمّا المقام الثاني: وهو التعلم، فقد ذكر جماعة منهم شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] أنّ وجوب التعلم ليس بملاك وجوب بقية المقدمات المعدّة التي يستلزم تركها ترك الواجب بملاكه الملزم، وتفويتها تفويته كذلك، بل وجوبه بملاك آخر وهو لزوم دفع الضرر المحتمل.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) لا يتم على إطلاقه، والسبب في ذلك هو أنّ ترك التعلم قبل وقت الواجب أو شرطه يقع على أنحاء:

الأوّل: أنّه لا أثر لترك التعلم قبل الوقت، وذلك لتمكّن المكلف من تعلّم الواجب بجميع أجزائه وشرائطه بعد دخول وقته أو حصول شرطه كالحج مثلاً، فان باستطاعة العبد أن يتعلم أحكامه تدريجاً اجتهاداً أو تقليداً من اليوم الذي يجب عليه الإحرام إلى اليوم الذي تنتهي نسكه، ومن الطبيعي أنّ في مثله لا يجب عليه التعلم قبل دخول الوقت، لعدم فوت شيء منه بعده. نعم، إذا جاء وقته لم يجز له تركه، حيث إنّ فيه احتمال مخالفة التكليف الفعلي المنجّز وهو مساوق لاحتمال العقاب، إذ لا مؤمّن منه، فانّ البراءة لا تجري قبل الفحص، ومعه لا محالة يستقلّ العقل بوجوبه وعدم جواز تركه.

الثاني: أنّ ترك التعلم قبل الوقت مؤثر في فقد تمييز الواجب عن غيره، يعني أنّ المكلف لا يتمكن معه من الامتثال العلمي التفصيلي بعد الوقت، ولكنّه

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٢٩.

متمكن من الامتثال العلمي الاجمالي، وذلك كما إذا تردد أمر الواجب بين المتباينين كالقصر والاتمام أو الظهر والجمعة أو ما شاكل ذلك، فلو ترك المكلف التعلم قبل الوقت لم يتمكن من تمييز الواجب عن غيره بعده، إمّا من ناحية عدم سعة الوقت لذلك، أو من ناحية فقدان الوسيلة، ولكنّه متمكن من إحراز امتثاله اجمالاً بطريق الاحتياط، وفي هذا القسم هل يجب التعلم؟ الظاهر عدم وجوبه، وذلك لما حققناه في محلّه[1] من أنّ الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي وإن استلزم التكرار.

الثالث: أنّ المكلف إذا ترك التعلم قبل الوقت فكما لا يكون متمكناً من الامتثال العلمي التفصيلي بعد دخوله، كذلك لا يكون متمكناً من الامتثال العلمي الاجمالي. نعم، هو متمكن من الاتيان بذات الواجب يعني الامتثال الاحتمالي، وذلك كما إذا افترضنا أنّ الوقت ضيّق فلا يتمكن المكلف إلّا من الاتيان بفعل واحد، إمّا القصر أو التمام، أو الظهر أو الجمعة، وفي هذا القسم هل يجب التعلم قبل دخول الوقت؟

الظاهر وجوبه، وذلك لا بملاك قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، إذ المفروض عدم امتناع الواجب بترك التعلم، بل بملاك قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حيث إنّ في الاكتفاء بما يحتمل انطباق المأمور به عليه احتمال المخالفة للتكليف الفعلي من دون مؤمّن في البين، فلا محالة يحتمل العقاب، ومعه يستقلّ العقل بوجوب دفعه، وهو لا يمكن إلّا بالتعلم قبل الوقت. ومنه يظهر أنّ ملاك حكم العقل هنا ليس احتمال تفويت الملاك الملزم في ظرفه.

هذا كلّه فيما إذا ترك المكلف التعلم قبل الوقت اختياراً ومتعمداً، أي مع

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٨٤ وما بعدها.

التفاته إلى أنّه يؤدّي إلى عدم إحراز امتثال الواجب في ظرفه.

وأمّا إذا كان معذوراً في تركه قبله ثمّ بعد دخوله تردد أمره بين شيئين كالقصر والاتمام مثلاً، لم يتنجز الواقع عليه على كل تقدير، إذ المفروض أنّه لا يتمكن من الجمع بينهما، بل يتنجز على تقدير دون آخر، وسمّينا ذلك في بحث الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الاجمالي بالتوسط في التنجيز[1]، ومردّه إلى وجوب الاتيان بأحدهما لتمكن المكلف منه، سواء أكان موافقاً للواقع أم كان مخالفاً له، غاية الأمر أنّ المكلف في صورة المخالفة معذور، وذلك كالصبي في أوّل بلوغه إذا دار أمره بين شيئين كالظهر والجمعة مثلاً ولا يتمكن من الجمع بينهما ولا من التعلم، فعندئذ بطبيعة الحال الواجب عليه هو الاتيان بإحداهما ولا يكون معذوراً في تركها.

الرابع: أنّ ترك التعلم قبل الوقت موجب لترك الواجب في ظرفه، إمّا للغفلة عن التكليف أصلاً، أو لعدم التمكن من امتثاله، والأوّل كثيراً ما يتفق في المعاملات، حيث إنّ المتعاملين من جهة ترك تعلم أحكام المعاملات لا يميّزان الصحيحة منها عن الفاسدة، فإذا أوقعا معاملة فاسدة في الخارج وتحقق النقل والانتقال بنظرهما فبطبيعة الحال يتصرف كل منهما فيما انتقل إليه غافلاً عن أنّه حرام، والثاني كثيراً ما يتفق في العبادات كالصلاة ونحوها، فانّها حيث كانت مركبة من عدّة أُمور: التكبيرة والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليمة ونحو ذلك، ومشروطة بعدة شرائط كطهارة البدن واللباس واستقبال القبلة وما شاكلها، ومن الطبيعي أنّ تعلم الصلاة بتمام أجزائها وشرائطها يحتاج إلى مدّة من الزمن ولا سيّما لمن لم يحسن اللغة العربية، وفي هذا القسم يجب التعلم قبل

---

(١) راجع مصباح الأُصول ٢: ٤٥٣ وما بعدها.

الوقت، وذلك لاستقلال العقل بذلك وأنّه لو لم يتعلم لفاته الغرض الملزم في ظرفه، ومعه يستحقّ العقاب، لما عرفت من قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار. هذا كلّه فيما لم يكن الواجب مشروطاً بقدرة خاصة شرعاً من ناحية التعلم والمعرفة.

وأمّا إذا كان مشروطاً بها كذلك لم يجب التعلم قبل دخول الوقت، لأنّه لا وجوب حتّى يجب التعلم مقدمة لاتيان الواجب في ظرفه، ولا له ملاك ملزم كذلك كي يستلزم ترك التعلم تفويته، لفرض أنّ ملاكه إنّما يتم بالقدرة عليه في وقته من قبل التعلم، ولا أثر لها فيه قبل دخوله أصلاً، وعليه فلا وجوب لا قبل دخول الوقت أو حصول الشرط، ولا بعده.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلعدم تمكنه منه، إمّا من ناحية الغفلة أو من ناحية عدم القدرة على التعلم لضيق الوقت أو نحوه، وعلى هذا الضوء فلا يمكن الالتزام بوجوب التعلم في هذه الصورة إلّا بناءً على الالتزام بمقالة المحقق الأردبيلي (قدس سره) وهو الوجوب النفسي للتهيؤ إلى الغير[1].

ثمّ إنّ هذا الوجوب بطبيعة الحال يختص بمن كان التكليف متوجهاً إليه لولا عجزه من ناحية عدم التعلّم، وأمّا بالاضافة إلى غيره فلا معنى للوجوب النفسي، وذلك كالرجال بالاضافة إلى تعلم أحكام النِّساء، فانّه لا يجب عليهم ذلك نفساً، لعدم ملاكه وهو التهيؤ لامتثال التكليف الواقعي. نعم، يجب كفاية تحصيل هذه الأحكام اجتهاداً، ومن المعلوم أنّ هذا خارج عن محل الكلام، هذا بحسب الكبرى.

وغير خفي أنّ هذه الكبرى وإن كانت ثابتة، إلّا أنّ المقام ليس من

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠.

صغرياتها، وذلك لأنّ مقتضى إطلاق الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم والسؤال هو عدم أخذ القدرة الخاصة من قبله في الواجب، وأنّه ليس للتعلم أيّ دخل في صيرورة الواجب ذا ملاك ملزم، فان إطلاق قوله (عليه السلام) «يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له هلّا عملت، فيقول: ما علمت، فيقال له: هلّا تعلّمت»[1] يدل على ثبوت الملاك للواجب في ظرفه حتّى بالاضافة إلى العاجز عنه من ناحية تركه التعلم.

فالنتيجة على ضوء ذلك: هي وجوب تعلم الأحكام على المكلف مطلقاً، من دون فرق بين الأحكام المطلقة والمشروطة بالوقت أو بغيره، فلو تركه قبل الوقت أو قبل حصول الشرط وأدّى تركه إلى ترك الواجب في ظرفه استحقّ العقاب عليه، بقاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فالقدرة من قبله قدرة مطلقة، وأمّا القدرة من قبل سائر المقدمات فهي في العموم والخصوص تابعة لأدلتها كما تقدّم. هذا فيما إذا علم المكلف أو اطمأنّ بالابتلاء بها كأحكام الصلاة والصيام والحج ونحوها.

وأمّا فيما إذا احتمل ذلك فهل يجب التعلم؟ المعروف والمشهور بين الأصحاب هو وجوبه بعين الملاك المتقدم.

ولكن قد يقال بعدم وجوبه، بدعوى التمسك باستصحاب عدم الابتلاء بالاضافة إلى الزمن المستقبل، حيث إنّ عدم الابتلاء فعلاً متيقن ويشك فيه فيما بعد فيستصحب عدمه على عكس الاستصحاب المتعارف.

وأُورد على هذا بايرادين:

الأوّل: أنّ دليل الاستصحاب قاصر عن شمول هذا النحو من الاستصحاب

---

(١) البحار ٢: ٢٩، ١٨٠ (نقل بالمضمون).

المسمّى بالاستصحاب الاستقبالي، فيختص بما إذا كان المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً.

الثاني: أنّ الاستصحاب إنّما يجري فيما إذا كان المستصحب بنفسه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، وأمّا إذا لم يكن هذا ولا ذاك لم يجر الاستصحاب، والمقام كذلك، فانّ الأثر ـ وهو استقلال العقل بوجوب التعلم ـ إنّما هو مترتب على مجرّد احتمال الابتلاء من جهة دفع الضرر المحتمل، لا على واقعه حتّى يدفعه باستصحاب عدمه.

وإن شئت قلت: إنّ الأثر في كل مورد إذا كان مترتباً على نفس الشك والاحتمال دون الواقع، فمتى شكّ فيه فالموضوع محرز بالوجدان، ومعه لا معنى لورود التعبد بالواقع أصلاً، لأنّه لغو صرف، وما نحن فيه كذلك، فانّ الأثر فيه كما عرفت مترتب على نفس احتمال الابتلاء، والمفروض أنّه محرز بالوجدان، فلابدّ من ترتيب أثره عليه، وأمّا الابتلاء الواقعي فبما أنّه لا أثر له فلا يجري استصحاب عدمه.

ولنأخذ بالنقد عليهما:

أمّا على الأوّل: فلأنّه لا قصور في دليل الاستصحاب عن شمول هذا القسم، وذلك لأنّ مفاد أدلة الاستصحاب هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين بالشك، ولا فرق في ذلك بين كون المتيقن بهذا اليقين سابقاً والمشكوك فيه لاحقاً كما هو الغالب أو بالعكس(١) كما فيما نحن فيه. فالنتيجة: أنّ مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب عدم الفرق في جريانه بين الأُمور المتقدمة والمتأخرة، فكما يجري في الأُولى كذلك في الثانية، فما عن صاحب الجواهر (قدس سره)(٢) من الفرق

---

(١) [لايخفى أنّ العكس هو الاستصحاب القهقرائي لا الاستقبالي الذي هو مورد الكلام].

(٢) [لم نعثر عليه في الجواهر].

بينهما في غير محلّه.

وأمّا على الثاني: فلأنّا قد ذكرنا في أوّل بحث البراءة، وكذا في مبحث الاستصحاب ضمن التعرض لقاعدة الفراغ أنّ الحكم العقلي وإن كان غير قابل للتخصيص إلّا أنّه قابل للتخصّص والخروج الموضوعي، فان لزوم دفع الضرر المحتمل وقبح العقاب بلا بيان من القواعد التي قد استقلّ بها العقل، ومع ذلك يتسبب المولى إلى رفعهما برفع موضوعهما بجعل الترخيص في مورد الأُولى، والبيان في مورد الثانية، وليس هذا من التخصيص في شيء، بل رفعهما برفع موضوعهما وجداناً، فان موضوع الأُولى احتمال العقاب على فعل شيء أو ترك آخر، ومن الطبيعي أنّ هذا الاحتمال يرتفع وجداناً بجعل الشارع الترخيص في موردها.

وموضوع الثانية عدم البيان، ومن المعلوم أنّه يرتفع كذلك بجعل الشارع البيان في موردها، مثلاً العقل يستقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ في موارد الشك في حصول الامتثال بعد العلم بالتكليف، ومع ذلك قد جعل الشارع قاعدة الفراغ في تلك الموارد، وهي رافعة وجداناً لموضوع ذلك الحكم العقلي، حيث إنّ موضوعه هو احتمال العقاب من ناحية احتمال أنّ العمل المأتي به خارجاً لم يكن مطابقاً للمأمور به، ومن المعلوم أنّه لا احتمال له معها، وإن فرضنا أنّ العمل مخالف للواقع.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان احتمال الابتلاء الذي هو موضوع للأثر، وإن كان محرزاً بالوجدان، إلّا أنّ استصحاب عدم الابتلاء واقعاً إذا جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعي تعبّداً، وبه يرتفع الموضوع ـ وهو احتمال الابتلاء ـ فيكون المكلف ببركة الاستصحاب عالماً بعدمه، وهذا ليس من التخصيص في الحكم العقلي بشيء بل ارتفاعه بارتفاع موضوعه.

وإن شئت قلت: إنّ موضوع حكم العقل هنا هو احتمال العقاب على مخالفة الواقع، ومن الطبيعي أنّه لا احتمال للعقاب بعد فرض التعبد الاستصحابي. فالنتيجة: أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] من عدم جريان الاستصحاب في أمثال المقام خاطئ جداً.

الصحيح في المقام أن يقال: إنّ المانع عن جريان الاستصحاب هنا أحد أمرين:

الأوّل: العلم الاجمالي بالابتلاء بقسم من الأحكام الشرعية في ظرفها، ومن الواضح أنّ مثل هذا العلم الاجمالي مانع عن جريان الأُصول النافية في أطرافه، حيث إنّ جريانها في الجميع مستلزم للمخالفة القطعية العملية، وجريانها في البعض دون الآخر مستلزم للترجيح من دون مرجّح، فلا محالة تسقط فيستقلّ العقل بوجوب التعلم والفحص.

الثاني: أنّ ما دلّ على وجوب التعلم والمعرفة من الآيات والروايات كقوله تعالى ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٢] وقوله (عليه السلام) «هلّا تعلّمت»[٣] وما شاكل ذلك، وارد في مورد هذا الاستصحاب، حيث إنّ في غالب الموارد لا يقطع الانسان بل ولا يطمئن بالابتلاء، فلو جرى الاستصحاب في هذه الموارد لم يبق تحت هذه العمومات والمطلقات إلّا موارد نادرة، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فانّه تقييد المطلق بالفرد النادر، ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث الاستصحاب في وجه تقديم قاعدة الفراغ عليه[٤].

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٣١.

(٢) النحل ١٦: ٤٣.

(٣) البحار ٢: ٢٩، ١٨٠. وفيه: «أفلا تعلّمت».

(٤) مصباح الأُصول ٣: ٣١٨.

ثمّ إنّ الظاهر اختصاص وجوب التعلم بالموارد التي يقع ابتلاء المكلف بها عادة، وأمّا الموارد التي يقل الابتلاء بها كبعض مسائل الشكوك والخلل وما شاكله ممّا يكون الابتلاء به نادراً جداً فلا يجب التعلم فيها لا بحكم العقل ولا بحكم الشرع.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنّ تعلم الأحكام الشرعية واجب مطلقاً، أي من دون فرق بين ما إذا علم المكلف الابتلاء بها أو اطمأنّ، وبين ما إذا احتمل ذلك عادة. نعم، فيما لا يحتمل الابتلاء كذلك لا يجب.

ينبغي التنبيه على عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ ما ذكرناه من وجوب التعلم قبل الوقت فيما إذا كان تركه موجباً إما لتفويت الملاك الملزم في ظرفه أو لفقد إحراز امتثال التكليف ولو إجمالاً، مختص بالبالغين، وأمّا الصبيان فلا يجب عليهم التعلم وإن علموا بفوات الواجب في وقته أو إحرازه، والسبب في ذلك هو أنّ البالغ إذا ترك التعلم وفات الواجب منه في زمنه لم يستحقّ العقاب على فوت الواجب، لفرض عدم قدرته عليه، وإنّما استحقّ العقاب على تفويت الملاك الملزم فيه من ناحية تفويت مقدمته اختياراً، وقد تقدّم أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ومن الطبيعي أنّ هذا المعنى لا يتأتى في حقّ الصبي، وذلك لأنّ الشارع قد رفع القلم عنه، ومقتضاه هو أنّ تركه التعلم قبل البلوغ كلا ترك، فلا يترتب عليه أيّ أثر، وبعد البلوغ لا يقدر على الواجب، فإذن لا يفوت منه شيء لا الواجب الفعلي ولا الملاك الملزم حتّى يستحقّ العقاب.

وعلى الجملة: فالصبي لا يكون مشمولاً لقاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وذلك لأنّ اختيار الصبي كلا اختيار بمقتضى رفع القلم عنه، وعليه فلا يكون للواجب في ظرفه ملاك ملزم بالاضافة إليه. نعم، يؤدب

الصبي على ارتكاب بعض المعاصي ويمرّن على الصلاة والصيام لسبع أو تسع وهو أمر آخر، فلا صلة له بما نحن فيه.

ومن ضوء هذا البيان يظهر أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) من لزوم التعلم على الصبي بدعوى أنّ التمسك بحديث رفع القلم لرفع وجوب التعلم غير ممكن، وذلك لأنّ وجوبه عقلي، وحديث الرفع لا يرفع الوجوب العقلي.

خاطئ جداً، والوجه في ذلك: هو أنّ حكم العقل في المقام وإن كان يعمّ الصبي وغيره، إلّا أنّه معلّق على عدم ورود التعبد من الشارع على خلافه، ومعه لا محالة يرتفع بارتفاع موضوعه، والمفروض أنّ التعبد الشرعي قد ورد على خلافه في خصوص الصبي ـ وهو حديث رفع القلم ـ فان مفاده أنّ فعل الصبي كلا فعل، فلا يترتب عليه أيّ أثر من استحقاق عقاب أو نحوه، وعلى هذا فلا يعقل استحقاق الصبي العقاب على تفويت الملاك بعد البلوغ استناداً إلى تركه التعلم قبله.

وإن شئت قلت: إنّ مقتضى حديث رفع القلم أو ما شاكله هو أنّ ملاك الواجب في ظرفه غير تام في حقه من ناحية التعلم والمعرفة لكي يكون تركه موجباً لتفويته واستحقاق العقاب عليه، كما هو الحال أيضاً بالاضافة إلى سائر مقدمات الواجب.

الثانية: أنّ وجوب التعلم لا يخلو من أن يكون نفسياً أو غيرياً أو إرشادياً أو طريقياً، فلا خامس في البين، أمّا النفسي فهو وإن كان محتملاً وقد اختاره المحقق الأردبيلي (قدس سره)(٢) إلّا أنّه خلاف ظواهر الآيات والروايات الدالة

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٢٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠.

على ذلك كما عرفت. وأمّا الوجوب الغيري فهو مبتن على أن يكون التعلم مقدمة لوجود الواجب خارجاً وترك الحرام كذلك كبقية المقدمات الوجودية، ولكنّه ليس كذلك، ضرورة أنّ الاتيان بذات الواجب وترك نفس الحرام لا يتوقفان عليه. نعم، يتوقف الاتيان بالواجب إذا كان مركباً على تعلم أجزائه وشرائطه، وذلك كالصلاة وما شاكلها، إلّا أنّ وجوبه لا يدور مدار القول بوجوب المقدمة، بل هو ثابت بالآيات والروايات.

وأمّا الوجوب الارشادي بأن يكون ما دلّ عليه من الكتاب والسنّة إرشاداً إلى ما استقلّ به العقل من وجوب تعلم الأحكام، نظير ما ذكرناه في الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، من أنّ مفادها إرشاد إلى ما استقلّ به العقل، وهو عدم جواز العمل بالظن، فيرد عليه: أنّه لو كان وجوبه ارشادياً لم يكن مانع من جريان البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية قبل الفحص، وذلك لأنّ المقتضي له ـ وهو إطلاق أدلتها ـ موجود على الفرض، وعمدة المانع عنه إنّما هي وجود تلك الأدلة، والمفروض أنّها على هذا التفسير حالها حال حكم العقل فغير صالحة للمانعية، فان موضوعها يرتفع عند جريانها كحكم العقل، ومثلها كيف يصلح أن يكون مانعاً.

وعلى الجملة: فعلى ضوء هذا التفسير كما أنّ البراءة الشرعية تجري في الشبهات الموضوعية قبل الفحص كذلك تجري في الشبهات الحكمية قبله فلا فرق بينهما عندئذ أصلاً، فان عمدة الدليل على تقييد إطلاق أدلتها في الشبهات الحكمية بما بعد الفحص إنّما هو تلك الأدلة، وإذا افترضنا أنّ مدلولها حكم إرشادي فهي لا تصلح لذلك. نعم، لا تجرى البراءة العقلية، لعدم إحراز موضوعها قبل الفحص.

فالنتيجة: أنّه يتعين الاحتمال الأخير ـ وهو كون وجوب التعلم وجوباً

طريقياً ـ ويترتب عليه تنجيز الواقع عند الاصابة، لأنّه أثر الوجوب الطريقي كما هو شأن وجوب الاحتياط ووجوب العمل بالأمارات وما شاكل ذلك، وعليه فتكون هذه الأدلة مانعة عن جريان البراءة فيها قبل الفحص وتوجب تقييد إطلاق أدلتها بما بعده.

الثالثة: أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) نقل عن بعض الرسائل العملية لشيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)(٢) أنّه حكم فيه بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو فيما يبتلي به عامة المكلفين، وقد تعجب (قدس سره) من ذلك ونسب الاشتباه إلى من جمع فتاواه في الرسالة، وعلّله بأحد أُمور:

الأوّل: أنّ هذا مبني على كون وجوب التعلم وجوباً نفسياً كما اختاره المحقق الأردبيلي (قدس سره)(٣) وعليه فلا محالة يكون تاركه فاسقاً. وفيه: أنّه خلاف مبناه (قدس سره) حيث إنّه لم يلتزم بالوجوب النفسي.

الثاني: أنّه مبني على حرمة التجري، وعليه فبطبيعة الحال يكون فاعله فاسقاً ويستحقّ العقاب، وفيه: أنّه أيضاً خلاف ما بنى (قدس سره) عليه من عدم حرمة التجري وأنّ قبحه فاعلي لا فعلي، ومعه لا موجب لكون فاعله فاسقاً ومستحقاً للعقاب.

الثالث: أن يكون مستند ذلك الفرق بين مسائل الشك والسهو وبين غيرها من المسائل، بدعوى أنّ العادة قد جرت على ابتلاء المكلفين بها لا محالة دون غيرها، فلأجل ذلك يجب تعلمها ومعرفتها على كل أحد، ومن الطبيعي أنّ

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٣١.

(٢) صراط النجاة: ١٧٥ مسألة ٦٨٢.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠.

مخالفة الواجب توجب الفسق. وفيه: أنّه أبعد هذه الفروض، لما عرفت من أنّ وجوب التعلم وجوب طريقي فلا توجب مخالفته العقاب ما لم تؤد إلى مخالفة الواقع.

والصحيح أن يقال: إنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ تارك التعلم محكوم بالفسق يقوم على أساس أنّ التجري كاشف عن عدم وجود العدالة فيه، حيث إنّها على مسلكه (قدس سره) عبارة عن وجود ملكة نفسانية تبعث صاحبها على ملازمة التقوى، يعني الاتيان بالواجبات وترك المحرمات، ومن الطبيعي أنّها لا تجتمع مع التجري ـ وهو الاتيان بما يعتقد كونه مبغوضاً وترك ما يعتقد كونه واجباً ـ وهذا لا ينافي عدم استحقاقه العقاب، فان ملاك الاستحقاق عنده ارتكاب المبغوض الواقعي أو ترك الواجب كذلك وهو غير موجود في التجري. فالنتيجة: أنّ المتجري فاسق وإن لم يستحقّ العقاب فلا ملازمة بين الأمرين. فما جاء به شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) في غاية المتانة والصحة.

الرابعة: أنّ المقدمة التي يبحث عن وجوبها في المسألة لا يفرق فيها بين أن تكون مقدمة لواجب مشروط أو مطلق، والسبب في ذلك: هو أنّه بناءً على الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته لا يفرق الحال بين المطلق والمشروط، غاية الأمر إذا كان الواجب مشروطاً فوجوب مقدمته كذلك، فانّه في الاطلاق والاشتراط تابع لوجوب ذيها، بداهة أنّ التفكيك بينهما في الاطلاق والاشتراط ينافي ما افترضناه من الملازمة بين وجوبيهما.

ومن هنا يظهر أنّه لا وجه لما أفاده صاحب المعالم (قدس سره)[1] من تخصيص محلّ النزاع بمقدمات الواجب المطلق، وكذا غيره، ولعلّ مرادهم من

(١) معالم الدين: ٦٠.

الواجب المطلق هو الواجب بالوجوب الفعلي.

وممّا يدلنا على ذلك: أنّه لم يكن في الشريعة المقدسة واجب مطلق من جميع الجهات، بل الواجبات بشتى أنواعها وأشكالها واجبات مشروطة ولا أقل بالشرائط العامّة، غاية الأمر بعضها مشروط بالاضافة إلى شيء ومطلق بالاضافة إلى آخر، وبعضها الآخر بالعكس، مثلاً وجوب الحج مشروط بالاضافة إلى الاستطاعة ومطلق بالاضافة إلى الزوال، ووجوب الصلاة مثلاً مطلق بالاضافة إلى الاستطاعة، ومشروط بالاضافة إلى الزوال، ووجوب الزكاة مشروط بالاضافة إلى بلوغ المال حدّ النصاب، ومطلق بالاضافة إلى غيره من الجهات وهكذا.

فالنتيجة: أنّ عدم وجود واجب مطلق في الشريعة المقدسة دليل على أنّ مرادهم من الواجب المطلق الواجب الفعلي.

الخامسة: أنّ المقدمات الوجوبية التي أُخذت مفروضة الوجود في مقام الجعل والاعتبار كالاستطاعة ونحوها خارجة عن محلّ النزاع، ضرورة أنّه لا وجوب قبل وجودها، وبعده يكون وجوبها تحصيل الحاصل. نعم، يمكن وجوبها بسبب آخر كالنذر واليمين وما شاكلهما مع قطع النظر عن وجوب ذيها.

السادسة: أنّه لا إشكال في أنّ إطلاق لفظ الواجب على الواجب المطلق حقيقة، وكذا إطلاقه على الواجب المشروط بلحاظ حصول شرطه، وإنّما الكلام والاشكال في إطلاقه على الواجب المشروط لا بهذا اللحاظ، فهل هو حقيقة أو مجاز، فبناءً على نظرية شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) من رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة حقيقة، وأمّا بناءً على نظرية المشهور من رجوعه إلى الهيئة فمجاز بعلاقة الأول أو المشارفة، لفرض عدم تحقق

الوجوب، وقد ذكرنا في بحث المشتق أنّ إطلاقه على من لم يتلبس بالمبدأ فعلاً مجاز بالاتفاق[١].

ثمّ إن استعمال الصيغة أو نحوها ممّا دلّ على الوجوب ككلمة على في مثل قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٢] وما شاكلها في المطلق والمشروط على نحو الحقيقة، وذلك لأنّ كلا من الاطلاق والاشتراط خارج عن معناها الموضوع له، حيث إنّه الطبيعي المهمل فيعرض عليه الاطلاق مرّة، والاشتراط مرّة أُخرى، والأوّل مستفاد من قرينة الحكمة، والثاني مستفاد من ذكر المتكلم القيد في الكلام، وقد يستفاد من ناحية الانصراف، وتفصيل الكلام في ذلك في مبحث المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى.

نتائج البحوث المتقدمة عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ المبحوث عنه في مسألة مقدمة الواجب إنّما هو عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته عقلاً.

الثانية: أنّ المسألة من المسائل الأُصولية العقلية.

الثالثة: أنّ المقدمات الداخلية بالمعنى الأخص، وهي أجزاء الواجب، خارجة عن محل البحث ولا مقتضي لاتصافها بالوجوب الغيري أصلاً.

الرابعة: أنّ المراد من الشرط في محلّ الكلام سواء أكان شرطاً للحكم أو شرطاً للمأمور به أجنبي عن الشرط بمعنى ما له دخل في فعلية تأثير المقتضي في المقتضى ويكون من أجزاء العلّة التامة، وعلى ضوء هذا قد أجبنا عن الاشكال على إمكان الشرط المتأخر وجوازه على تفصيل تقدّم.

---

(١) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٢٤٦.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

الخامسة: أنّ كلام المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) مبني على الخلط بين شرائط الجعل وشرائط المجعول، والوجود الذهني إنّما هو من شرائط الجعل دون الحكم المجعول، والكلام إنّما هو في شرائط المجعول.

السادسة: قد تقدّم أنّ الشرط المتأخر بمكان من الامكان، نعم وقوعه في الخارج يحتاج إلى دليل إلّا في موردين: أحدهما: في العقد الفضولي، حيث إنّ شرطية الاجازة بوجودها المتأخر لا يحتاج إلى دليل. وثانيهما: في الواجبات التدريجية، فان شرطية القدرة فيها على نحو الشرط المتأخر لا يحتاج إلى مؤونة خاصة.

السابعة: أنّ ما ذهب إليه شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) من استحالة رجوع القيد إلى الهيئة ولزوم رجوعه إلى المادة قد تقدّم نقده بشكل موسع، وقلنا إنّ الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من أنّه لا استحالة في ذلك أصلاً، بل مقتضى القواعد العربية وظهور القضية الشرطية هو رجوعه إلى الهيئة دون المادة.

الثامنة: أنّه لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي فيما إذا كان كلاهما مستنداً إلى مقدمات الحكمة. نعم، إذا كان أحدهما بالوضع دون الآخر تقدّم ما كان بالوضع على ما كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة، وعليه فلا وجه لتقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة كما عن الشيخ (قدس سره).

التاسعة: أنّ تقييد كل من مفاد الهيئة والمادة مشتمل على خصوصية مباينة لخصوصية الآخر، فلا يكون في البين قدر متيقن، وعليه فكما أنّ تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة، كذلك لا يوجب بطلان محل الاطلاق فيها، من دون فرق في ذلك بين كون القرينة متصلة أو منفصلة، غاية الأمر إذا كانت القرينة

متصلة فهي مانعة عن انعقاد أصل الظهور في الاطلاق، وإذا كانت منفصلة فمانعة عن اعتباره وحجيته، وأمّا ما ورد في كلمات شيخنا الأنصاري والمحقق صاحب الكفاية وشيخنا الأُستاذ (قدس سرهم) من ترجيح تقييد الهيئة قد تقدّم أنّه نشأ من عدم تنقيح ما ينبغي أن يكون محلاً للنزاع في المقام.

العاشرة: أنّ الواجب المعلّق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر، فلا وجه لجعله قسماً من الواجب المطلق كما عن الفصول، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّه لا مانع من الالتزام بالواجب المعلّق بالمعنى الذي ذكرناه، ولا يرد عليه شيء ممّا أُورد عليه. ومن ناحية ثالثة: أنّ الذي دعا صاحب الفصول (قدس سره) إلى الالتزام بالواجب المعلّق هو التفصي به عن الاشكال الوارد في جملة من الموارد على وجوب الاتيان بالمقدمة قبل إيجاب ذيها، ولكن قد تقدّم أنّ دفع الاشكال لا يتوقف على الالتزام به، بل يمكن دفعه بشكل آخر قد سبق تفصيله بصورة موسّعة في ضمن البحوث السالفة.

الحادية عشرة: أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ وجوب التعلم [ليس] بملاك وجوب سائر المقدمات، بل هو بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل، قد تقدّم أنّه لا يتم على إطلاقه، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ مقتضى إطلاق أدلة وجوب التعلم هو أنّ ملاك الواجب تام في ظرفه من قبله فلو ترك المكلف التعلم وأدى ذلك إلى ترك الواجب في وقته استحقّ العقاب ولو كان غافلاً حينه، ومن هنا قلنا بوجوبه مطلقاً من دون فرق بين الواجبات المطلقة والمشروطة.

الثانية عشرة: أنّ وجوب التعلم مختص بالبالغين فلا يجب على الصبيان قبل بلوغهم، لعدم إحراز تمامية الملاك في حقّهم، بل مقتضى حديث رفع القلم

عدمه، وما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من عدم إمكان التمسك به قد تقدّم فساده.

الثالثة عشرة: أنّ وجوب التعلم وجوب طريقي يترتب عليه تنجيز الواقع والعقاب على تركه على تقدير المصادفة، وليس وجوبه نفسياً كما عن المحقق الأردبيلي (قدس سره) ولا غيرياً ولا ارشادياً على تفصيل تقدّم.

الرابعة عشرة: أنّ ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) من أنّ تارك التعلم فاسق متين جداً، ولا وجه لتعجب شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من ذلك أصلاً.

الواجب النفسي والغيري

قد عرّف الواجب النفسي: بأنّه ما وجب لا لأجل التوصل به إلى واجب آخر، والواجب الغيري: بأنّه ما وجب لأجل التوصل به إلى واجب آخر.

وقد أُورد على تعريف الواجب النفسي: بأنّ لازم ذلك صيرورة جلّ الواجبات لولا كلّها غيرية، بداهة أنّها إنّما تجب لأجل مصالح وفوائد تترتب عليها اللّازمة تحصيلها بحيث لولاها لم تكن واجبة. وعلى الجملة: فعلى ضوء هذا التعريف لا يكون واجب نفسي ما عدا معرفة الباري (عزّ وجلّ) حيث إنّها غاية الغايات فلا غاية فوقها، وأمّا غيرها من الواجبات بشتى ألوانها وأشكالها واجبات لأجل التوصل إلى غايات مترتبة عليها، بناءً على المسلك الصحيح وهو مسلك العدلية.

وأُجيب عنه كما حكى في الكفاية[1]: بأنّ تلك الغايات المترتبة عليها خارجة عن الاختيار فلا تتعلق القدرة بها، وعليه فلا يعقل وجوبها وتعلق الخطاب بها. وأورد عليه صاحب الكفاية (قدس سره) بأنّها وإن كانت في حد أنفسها وبلا واسطة خارجة عن إطار القدرة، إلّا أنّها مع الواسطة مقدورة لدخول أسبابها تحت القدرة، ومن الطبيعي أنّ القدرة على السبب قدرة على المسبب، وإلّا لم يصح وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق إلى غير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الأحكام التكليفية الشرعية كما هو واضح.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٠٨.

ذلك من المسببات مورداً لحكم من الأحكام التكليفية الشرعية كما هو واضح.

هذا وقد أجاب (قدس سره)[١] عن الاشكال المزبور بوجه آخر وإليك نصّه: فالأولى أن يقال: إنّ الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً، إلّا أن ذا الأثر لمّا كان معنوناً بعنوان حسن يستقلّ العقل بمدح فاعله بل وبذم تاركه، صار متعلّقاً للايجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمةً لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيري لتمحض وجوبه في أنّه لكونه مقدمة لواجب نفسي، وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنوناً بعنوان حسن في نفسه إلّا أنّه لا دخل له في إيجابه الغيري، ولعلّه مراد من فسّرهما بما أُمر به لنفسه، وما أُمر به لأجل غيره، فلا يتوجه عليه بأنّ جلّ الواجبات لولا الكل يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية، فانّ المطلوب النفسي قلّما يوجد في الأوامر، فان جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها.

وملخص ما أفاده (قدس سره) هو أنّ ملاك الواجب النفسي ما كان وجوبه لأجل حسنه في حد ذاته، سواء أكان مع ذلك مقدمة لواجب آخر أم لم يكن، وملاك الواجب الغيري ما كان وجوبه لأجل حسن غيره، سواء أكان في نفسه أيضاً حسناً كالطهارات الثلاث أم لم يكن.

ويرد عليه أوّلاً: ما أورده المحقق النائيني (قدس سره)[٢] من أنّ حسن الأفعال الواجبة المقتضي لايجابها، إن كان ناشئاً من مقدميتها لما يترتب عليها من المصالح والفوائد اللّازمة فالاشكال باق على حاله، وإن كان ثابتاً في حد ذاتها مع قطع النظر عمّا يترتب عليها، فلازم ذلك أن لا يكون شيء من الواجبات

(١) كفاية الأُصول: ١٠٨.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٤٤.

ـ وهو حسنها ذاتاً ـ والغيري ـ وهو كونها مقدمة لواجب آخر ـ نظير صلاة الظهر حيث إنّها واجبة لنفسها ومقدمة لواجب آخر وهو صلاة العصر، وصلاة المغرب فانّها مع كونها واجبة لنفسها مقدمة لصلاة العشاء أيضاً، وأفعال الحج فانّ المتقدم منها واجب لنفسه ومقدمة للمتأخر. فالنتيجة: أنّه لا وقع لهذا التقسيم أصلاً على ضوء ما أفاده (قدس سره).

وثانياً: أنّ دعوى الحسن الذاتي في جميع الواجبات النفسية دعوى جزافية ولا واقع موضوعي لها أصلاً، والسبب في ذلك: هو أنّ جلّ الواجبات النفسية لم تكن حسنة بذاتها وفي نفسها كالصوم والحج والزكاة والخمس وما شاكل ذلك، فان ترك الأكل والشرب مثلاً في نهار شهر رمضان ليس في نفسه حسناً، بداهة أنّه لا فرق بينه فيه وبين الأكل والشرب في غيره ذاتاً مع قطع النظر عن الأمر، وكذا الحال في مناسك الحج. نعم، الأمر المتعلق بها يكشف عن وجود مصلحة ملزمة فيها إلّا أنّها أجنبية عن حسنها الذاتي. نعم، بعض الواجبات حسن ذاتاً كالسجود والركوع وما شاكلها مع قطع النظر عن تعلق الأمر به، وأمّا الحسن العقلي فهو أجنبي عن حسن الفعل ذاتاً، حيث إنّه من باب حسن الاطاعة فيعرض عليه بعد الأمر به باعتبار أنّ إتيانه يكون إطاعة للمولى.

ومنع شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) عن تعلق الأمر بمثل هذه الغايات والمسببات، بيان ذلك: أنّه (قدس سره) قسّم الغايات إلى أصناف ثلاثة:

الأوّل: ما يترتب على الفعل الخارجي من دون توسط أمر اختياري أو غير اختياري بينه وبين ذلك الفعل، وذلك كالزوجية المترتبة على العقد، والطهارة المترتبة على الغسل، والقتل المترتب على ضرب أو نحوه، وما شاكل ذلك، فإذا

---

(١) أجود التقريرات ١: ٥٧، ١٦٧، ٢٤٣.

كانت الغاية من هذا القبيل فلا مانع من تعلق التكليف بها، لأنّها مقدورة بواسطة القدرة على سببها.

الثاني: ما يترتب على الفعل الخارجي بتوسط أمر اختياري خاصة، وذلك كالصعود على السطح وطبخ اللحم وما شاكلهما، حيث إنّ وجود كل منها في الخارج يتوقف على عدّة من المقدمات الاختيارية. وفي هذا الصنف أيضاً لا مانع من تعلق التكليف بنفس الغاية والغرض، بملاك أنّ الواسطة مقدورة.

الثالث: ما يترتب على الفعل الخارجي بتوسط أمر خارج عن اختيار الانسان، فتكون نسبة الفعل إليه نسبة المعدّ إلى المعد له، لا نسبة السبب إلى المسبب والعلة إلى المعلول، وذلك كحصول الثمر من الزرع، فانّه يتوقف زائداً على زرع الحب في الأرض وجعل الأرض صالحة لذلك وسقيها على مقدمات أُخرى خارجة عن اختيار الانسان، فالمقدمات الاختيارية مقدمات إعدادية فحسب، ومثل ذلك شرب الدواء للمريض، فانّ تحسّن حاله يتوقف على مقدمة أُخرى خارجة عن اختياره، وفي هذا الصنف لا يمكن تعلق التكليف بالغاية القصوى والغرض الأقصى لخروجها عن الاختيار.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فانّ نسبة الأفعال الواجبة بالاضافة إلى ما يترتب عليها من المصالح والفوائد نسبة المعدّ إلى المعدّ له، حيث تتوسط بينهما أُمور خارجة عن اختيار المكلف، وعليه فلا يمكن تعلق التكليف بتلك المصالح والغايات، لفرض خروجها عن إطار القدرة.

ولنأخذ بالنقد عليه وذلك لأنّ ما أفاده (قدس سره) بالاضافة إلى الغرض الأقصى والغاية القصوى وإن كان صحيحاً ولا مناص عنه، لوضوح أنّ الأفعال الواجبة بالنسبة إليها من قبيل العلل المعدّة إلى المعدّ لها، لفرض أنّها خارجة عن اختيار المكلف وقدرته، مثلاً النهي عن الفحشاء الذي هو الغاية القصوى

من الصلاة فلا يترتب عليها ترتب المعلول على العلة التامة، بل ترتبه عليها متوقف على مقدمة أُخرى خارجة عن اختيار المكلف وإطار قدرته، إلّا أنّه لا يتم بالاضافة إلى الغرض القريب وهو حيثية الاعداد للوصول إلى الغرض الأقصى، حيث إنّه لا يتخلف عنها، فيكون ترتبه عليها من ترتب المعلول على العلة التامة والمسبب على السبب، وبما أنّ السبب مقدور للمكلف فلا مانع من تعلق التكليف بالمسبب، فيكون المقام نظير الأمر بزرع الحب في الأرض، فانّ الغرض الأقصى منه ـ وهو حصول النتاج ـ وإن كان خارجاً عن اختيار المكلف، إلّا أنّ الغرض المترتب على الزرع من غير تخلف ـ وهو إعداد المحل للانتاج ـ مقدور له بالقدرة على سببه لا محالة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: بما أنّ هذا الغرض المترتب على تلك الأفعال ترتب المسبب على السبب لزومي على الفرض، فبطبيعة الحال يتعين تعلق التكليف به، لكونه مقدوراً من جهة القدرة على سببه، وعلى ذلك يبقى إشكال دخول الواجبات النفسية في تعريف الواجب الغيري بحاله.

فالصحيح في المقام أن يقال: أمّا بناءً على نظرية صاحب المعالم (قدس سره)[1] من أنّ الأمر بالمسبب عين الأمر بالسبب، فيكون جميع الأفعال واجباً بالوجوب النفسي، فليس هنا واجب آخر ليكون وجوبها لأجل ذلك الواجب، لفرض أنّ الأمر بالغاية عين الأمر بتلك الأفعال، إلّا أنّ هذه النظرية خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً.

وأمّا بناءً على نظرية المشهور كما هو الحق، وهي أنّ حال السبب حال بقية المقدمات فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، فلأنّ المصالح والغايات المترتبة

---

(١) لاحظ معالم الدين: ٦١.

على الواجبات ليست قابلة لتعلق التكليف بها، فانّ تعلق التكليف بشيء يرتكز على أمرين: الأوّل: أن يكون مقدوراً للمكلف. الثاني: أن يكون أمراً عرفياً وقابلاً لأن يقع في حيّز التكليف بحسب أنظار العرف، وتلك المصالح والأغراض وإن كانت مقدورة له للقدرة على أسبابها، إلّا أنّها ليست ممّا يفهمه العرف العام، لأنّها من الاُمور المجهولة عندهم وخارجة عن أذهان عامّة الناس، فلا يحسن توجيه التكليف إليها، ضرورة أنّ العرف لا يرى حسناً في توجه التكليف بالانتهاء عن الفحشاء أو باعداد النفس للانتهاء عن كل أمر فاحش.

فالنتيجة في نهاية الشوط هي: أنّه لا مناص من الالتزام بتعلق الوجوب النفسي بنفس الأفعال دون الغايات المترتبة عليها، فإذن يصدق عليها أنّها واجبة لا لأجل واجب آخر، وعليه فلا إشكال. نعم، تلك الغايات داعية للمولى على إنشاء وجوب تلك الأفعال واعتبارها على ذمة المكلف.

ثمّ إنّه قد يتوهّم أنّ هنا قسماً آخر من الواجب لا يكون نفسياً ولا غيرياً، وذلك كالمقدمات المفوّتة مثل غسل الجنب ليلاً لصوم غد، وركوب الدابة ونحوه للاتيان بالحج في وقته، بناءً على استحالة الواجب التعليقي. أمّا أنّه ليس بواجب غيري، فلأنّ الواجب الغيري على مسلك المشهور ما كان وجوبه معلولاً لوجوب واجب نفسي ومترشحاً منه، فلا يعقل وجوبه قبل إيجابه، وأمّا أنّه ليس بواجب نفسي فلأنّ الواجب النفسي ما يستوجب تركه العقاب، والمفروض أنّ ترك هذا الواجب لا يستوجب العقاب عليه، وإنّما يستحق المكلف على ترك ذي المقدمة.

وأمّا بناءً على ما هو الصحيح ـ من أنّ وجوب المقدمة إنّما نشأ من ملاك الواجب النفسي لا من وجوبه نفسه ـ فانّه واجب غيري، وذلك لأنّ ما هو المشهور من أنّ وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها ومترشح منه خاطئ جداً

ولا واقع موضوعي له أصلاً، بداهة أنّ وجوبها على القول به كوجوب ذيها فعل اختياري للمولى وصادر منه بالارادة والاختيار، فلا معنى لكونه معلولاً ومترشحاً منه، فانّه واجب غيري، فانّ المولى الملتفت إذا توجه إلى شيء ورأى فيه مصلحة ملزمة فبطبيعة الحال اشتاق إليه، فعندئذ لو كانت له مقدمة بحيث لا يمكن الاتيان به في ظرفه بدون الاتيان بها، فلا محالة اشتاق إليها بتبع اشتياقه إلى ذيها، فهذا الشوق الناشئ من وجود الملاك الملزم الكامن في ذيها هو المنشأ لوجوبها الغيري. هذا كلّه فيما إذا علم أنّه واجب نفسي أو غيري.

[تردّد الواجب بين النفسي والغيري]

وأمّا إذا شكّ في ذلك فهل الأصل اللفظي أو العملي يقتضي أحدهما خاصة؟ والبحث فيه يقع في مقامين: الأوّل: في الأصل اللفظي. الثاني: في الأصل العملي.

أمّا المقام الأوّل: فمقتضى إطلاق الدليل هو الوجوب النفسي، وهذا بناءً على نظرية المشهور واضح، وذلك لأنّ تقييد وجوب شيء بما إذا وجب غيره يحتاج إلى مؤونة زائدة، فلو كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد كان مقتضى إطلاق كلامه هو الحكم بكون الوجوب نفسياً، يعني أنّه واجب سواء أكان هناك واجب آخر أم لا. وأمّا بناءً على نظرية الشيخ (قدس سره)[1] من استحالة رجوع القيد إلى الهيئة ولزوم رجوعه إلى المادة، فيمكن تقريب التمسك بالاطلاق بوجهين:

الأوّل: فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الجملة الاسمية كقوله (عليه السلام) «غسل الجمعة فريضة من فرائض الله»[2] وما شاكل ذلك، وفي مثله لا مانع من التمسك باطلاق هذه الجملة لاثبات كون الوجوب نفسياً، إذ لو كان غيرياً لكان على المولى نصب قرينة على ذلك، وحيث إنّه لم ينصب مع كونه في مقام البيان فالاطلاق يقتضي عدمه.

الثاني: التمسك باطلاق دليل الواجب كدليل الصلاة أو نحوها لدفع ما

---

(١) تقدّم في ص ١٤٢.

(٢) ورد مضمونه في الوسائل ٣: ٣١٢/ أبواب الأغسال المسنونة ب٦ ح ٣، ٥، ٦.

يحتمل أن يكون قيداً له، بيان ذلك: أنّ المولى إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على تقييد الواجب بقيد، ففي مثله إذا شكّ في تقييده بشيء كما إذا شكّ في تقييد الصلاة مثلاً بالوضوء، فلا مانع من التمسك باطلاق قوله: صل لاثبات عدم تقييدها به، ولازم ذلك هو عدم كون الوضوء واجباً غيرياً. وقد ذكرنا في محلّه أنّ الأُصول اللفظية تثبت لوازمها. فالنتيجة: أنّه على ضوء كلتا النظريتين لا مانع من التمسك بالاطلاق لاثبات كون الواجب نفسياً. نعم، تفترق نظرية المشهور عن نظرية الشيخ (قدس سره) في كيفية التمسك به كما عرفت. ومن هنا لم ينسب إلى الشيخ (قدس سره) انكار الواجب الغيري على ما نعلم.

وأمّا المقام الثاني: وهو التمسك بالأُصول العملية عند عدم وجود الأُصول اللفظية، فالكلام فيه يقع من وجوه:

الأوّل: ما إذا علم المكلف بوجوب شيء إجمالاً في الشريعة المقدسة وتردد بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً، وهو يعلم بأنّه لو كان واجباً غيرياً ومقدمة لواجب آخر لم يكن ذلك الواجب فعلياً، وذلك كما إذا علمت الحائض بوجوب الوضوء عليها وترددت بين كون وجوبه نفسياً أو غيرياً، وهي تعلم بأنّه لو كان واجباً غيرياً ومقدّمة للصلاة لم تكن الصلاة واجبة عليها فعلاً، وفي مثل هذا الفرض لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عقلاً ونقلاً، بيان ذلك: هو أنّ المكلف لا يعلم بوجوب فعلي على كل تقدير، فانّه على تقدير وجوبه نفسياً وإن كان فعلياً إلّا أنّه على تقدير وجوبه الغيري فلا يكون بفعلي، لعدم فعلية وجوب ذيه، ومعه لا محالة يشك في الوجوب الفعلي، ومن الطبيعي أنّ المرجع في مثله هو البراءة الشرعية والعقلية، وهذا هو مراد المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] من الرجوع إلى البراءة فيه لا الوجه الثاني الآتي كما نسب إليه

---

(١) كفاية الأُصول: ١١٠.

شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١].

الثاني: ما إذا علم المكلف بوجوب شيء فعلاً وتردد بين أن يكون نفسياً أو غيرياً، وهو يعلم أنّه لو كان غيرياً ومقدمة لواجب آخر فوجوب ذلك الواجب فعلي يتوقف حصوله على تحقق ذلك الشيء في الخارج، ومثاله هو ما إذا علم المكلف مثلاً بتحقق النذر منه، ولكن تردد متعلقه بين الوضوء والصلاة، فان كان الأوّل فالوضوء واجب نفساً، وإن كان الثاني فانّه واجب غيراً، ففي مثل ذلك يعلم المكلف بوجوب الوضوء على كل تقدير، ولا يمكن له الرجوع إلى البراءة عن وجوبه، لفرض علمه التفصيلي به، ولا أثر لشكه في النفسي والغيري أصلاً.

وإنّما الكلام في جواز الرجوع إلى البراءة عن وجوب الصلاة وعدم جوازه، الصحيح هو الأوّل، والسبب في ذلك: هو أنّ المكلف وإن علم إجمالاً بوجوب نفسي مردد بين تعلقه بالصلاة أو الوضوء، إلّا أنّ العلم الاجمالي إنّما يكون مؤثراً فيما إذا تعارضت الأُصول في أطرافه، وأمّا إذا لم تتعارض فيها فلا أثر له، وبما أنّ أصالة البراءة في المقام لا تجري بالاضافة إلى وجوب الوضوء، لفرض العلم التفصيلي به، واستحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين ـ أي سواء أكان وجوبه نفسياً أم كان غيرياً ـ فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الصلاة، للشك فيه وعدم قيام حجة عليه، ومعه لا محالة يكون العقاب على تركها عقاباً بلا بيان وحجّة.

وبكلمة واضحة: أنّ الانحلال الحقيقي في المقام وإن كان غير موجود، إلّا أنّ الانحلال الحكمي موجود كما هو الحال في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين،

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٤٩.

ولكنّ الانحلال الحكمي في مسألتنا هذه لا بملاك الانحلال الحكمي هناك، بيان ذلك: أمّا في تلك المسألة فقد ذكرنا فيها أنّ العلم الاجمالي قد تعلق بالماهية المرددة بين لا بشرط وبشرط لا، وهذا العلم الاجمالي غير قابل للانحلال حقيقة من هذه الناحية، حيث إنّ تعلّقه بالماهية المزبورة مقوّم له، فكيف يعقل أن يكون موجباً لانحلاله، ولكن حيث إنّ الأصل لا يجري في أحد طرفي هذا العلم ـ وهو الاطلاق ـ فلا مانع من جريانه في طرفه الآخر ـ وهو التقييد ـ ومعه لا أثر لهذا العلم الاجمالي، وهذا هو معنى انحلاله هناك حكماً، ومردّ هذا الانحلال إلى التفكيك بين أجزاء الواجب الواحد في مرحلة التنجيز بعد عدم إمكان التفكيك بينها في مرحلتي السقوط والثبوت أصلاً.

وأمّا في مسألتنا هذه: فبما أنّ المكلف يعلم بوجوب الوضوء تفصيلاً وإن لم يعلم أنّه لنفسه أو لغيره، فلا يمكن له الرجوع إلى البراءة عنه، لعلمه باستحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين. وأمّا وجوب الصلاة فبما أنّه لا يعلم به فلا مانع من الرجوع إلى البراءة عنه: الشرعية والعقلية، لعدم قيام بيان عليه، ومعه لا محالة يكون العقاب على تركها عقاباً من دون بيان، ولا تعارض أصالة البراءة عنه أصالة البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً، حيث إنّه مشكوك فيه، وذلك لما عرفت من عدم جريانها في طرف الوضوء من ناحية العلم بوجوبه على كل تقدير واستحقاق العقاب على تركه كذلك، فإذن لا مانع من جريانها في طرف الصلاة بناءً على ما حققناه من أنّ تنجيز العلم الاجمالي يرتكز على تعارض الأُصول في أطرافه ومع عدمه فلا أثر له، وبما أنّ في المقام لا تعارض بين الأصلين فلا يكون منجّزاً.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ العلم الاجمالي بوجوب نفسي مردد بين تعلقه بالوضوء أو الصلاة وإن لم ينحل حقيقة، إلّا أنّه ينحل حكماً من ناحية عدم

جريان الأصل في أحد طرفيه، هذا من جانب. ومن جانب آخر: أنّ ملاك عدم جريانه فيه هو كونه معلوم الوجوب على كل تقدير، وبهذه النقطة يمتاز ما نحن فيه عن مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث إنّ هناك عدم جريان الأصل في أحد طرفي العلم الاجمالي من ناحية عدم الأثر لا من ناحية كون التكليف به معلوماً.

ونتيجة ذلك: هي التفكيك في حكم واحد في مرحلة التنجيز، كوجوب الصلاة في المقام حيث إنّه منجّز من ناحية وجوب الوضوء، لما عرفت من استحقاق العقاب على تركها المستند إلى ترك الوضوء، وغير منجّز من ناحية اُخرى لما مرّ من وجود المؤمّن من غير تلك الناحية.

الثالث: ما إذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين في الخارج وشكّ في أنّ وجود أحدهما مقيد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبيهما من حيث الاطلاق والاشتراط من بقية الجهات، أي أنّهما متساويان إطلاقاً وتقييداً كوجوب الوضوء والصلاة مثلاً، ففي مثل ذلك قد أفاد شيخنا الاُستاذ (قدس سره)(١) أنّ الشك حيث إنّه متمحض في تقييد ما علم كونه واجباً نفسياً كالصلاة بالواجب الآخر ـ وهو الوضوء ـ في مفروض المثال، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة عن ذلك التقييد، وذلك لفرض أنّ وجوب الصلاة معلوم، وكذا وجوب الوضوء والشك إنّما هو في خصوص تقييد الصلاة بالوضوء، ومن الطبيعي أنّ مقتضى أصالة البراءة عدمه.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) غير تام، وذلك لأنّ أصالة البراءة عن التقييد المذكور معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الوضوء بوجوب نفسي،

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٤٨.

وذلك لأنّ القدر المعلوم لنا تفصيلاً إنّما هو أصل تعلق الوجوب بالوضوء بوجوب جامع بين النفسي والغيري، وأمّا خصوصية كونه نفسياً أو غيرياً فهي مشكوكة، وبما أنّ العلم الاجمالي بإحدى الخصوصيتين موجود فهو مانع عن جريان أصالة البراءة عن كلتيهما، فإذن لا محالة يكون المرجع هو قاعدة الاحتياط.

وإن شئت قلت: إنّ وجوب الوضوء غيرياً ـ أي كونه قيداً للصلاة ـ وإن كان مشكوكاً فيه في نفسه ولا مانع من جريان الأصل فيه في ذاته، إلّا أنّ وجوبه نفسياً أيضاً كذلك، وعليه فلا مانع من جريان الأصل فيه أيضاً في ذاته، وبما أنّه لا يمكن جريان كلا الأصلين معاً، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، فبطبيعة الحال المرجع هو قاعدة الاحتياط، وهو الاتيان بالوضوء أوّلاً ثمّ الاتيان بالصلاة، ومردّ هذا بحسب النتيجة إلى أنّ وجوب الوضوء غيري لا نفسي.

الرابع: ما إذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين وشكّ في تقييد أحدهما بالآخر مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الاطلاق والاشتراط، وذلك كما إذا علم باشتراط الصلاة بالوقت، وشكّ في اشتراط الوضوء به من ناحية الشك في أنّ وجوبه نفسي أو غيري، فعلى الأوّل لا يكون مشروطاً به، وعلى الثاني فمشروط، لتبعية الوجوب الغيري للنفسي في الاطلاق والاشتراط. ففي هذه الصورة الشك يكون من عدّة جهات.

وقد أفاد شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] بجريان البراءة من جميع تلك الجهات: الأُولى: الشك في تقييد الصلاة بالوضوء وهو مجرى للبرءاة، فالنتيجة هي صحّة الصلاة بدون الوضوء. الثانية: الشك في وجوب الوضوء قبل الوقت الذي هو شرط لوجوب الصلاة، وهو أيضاً مرجع للبراءة، فالنتيجة من هذه

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٤٨.

الجهة نتيجة الغيرية من ناحية عدم ثبوت وجـوب الوضـوء قـبل الوقت في مفروض المثال. الثالثة: الشك في وجوب الوضوء بعد الوقت بالاضافة إلى مَن أتى به قبله، ومرجع هذا الشك إلى أنّ وجوب الوضوء بعد الوقت مـطلق أو مشروط بما إذا لم يؤت به قبله، وبما أنّ وجوبه مشكوك فيه بالاضافة إلى مَن أتى به قبله، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة عنه.

فالنتيجة هي: أنّ المكلف مخيّر بين الاتيان بالوضوء قبل الوقت وبعده قبل الصلاة وبعدها.

ولنأخذ بالنظر في هذه الجهات بيان ذلك: أنّ وجوب الوضوء في مفروض المثال المردد بين النفسي والغيري إذا كان نفسياً، فلا يخلو من أنْ يكون مقيداً بايقاعه قبل الوقت أو يكون مطلقاً. وأمّا وجوبه الغيري فهو مـقيد بمـا بـعد الوقت على كل تقدير.

وعلى الأوّل: فلا يمكن جريان البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء، لمعارضته بجريانها عن وجوبه النفسي قبل الوقت، وذلك للعلم الاجمالي بأنّه إمّا واجب نفسي أو واجب غيري، وجريان البراءة عن كليهما مستلزم للمخالفة القطعية العملية، وقد ذكرنا في محلّه[1] أنّه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي وسـقوط الأُصول عن أطرافه بين أن تكون أطرافه من الدفعيات أو التدريجيات، وعلى ذلك فلابدّ من الاحتياط والاتيان بالوضوء قبل الوقت، فان بقي إلى ما بعده أجزأ عن الوضوء بعده، ولا يجب عليه الاتيان به ثانياً، وإلّا وجب عليه ذلك بمقتضى حكم العقل بالاحتياط. فالنتيجة هي نتيجة الحكم بالوجوب النفسي والغيري معاً من باب الاحتياط.

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٤٢٩.

وعلى الثاني: فلا معنى لاجراء البراءة عن وجوب الوضوء قبل الوقت، وذلك لعدم احتمال تقيده به، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ مفاد أصالة البراءة رفع الضيق عن المكلف لا رفع السعة والاطلاق. وأمّا بعد الوقت فيحكم العقل بوجوب الوضوء، وذلك للعلم الاجمالي بوجوبه إمّا نفسياً أو غيرياً، ولا يمكن إجراء البراءة عنهما معاً، ومعه يؤثر العلم الاجمالي فيجب الاحتياط.

نعم، لو شككنا في وجوب إعادة الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً، أمكن رفعه بأصالة البراءة، وذلك لأنّ تقييد الوضوء بوقوعه بما بعد الوقت على تقدير كون وجوبه غيرياً بما أنّه مجهول، فلا مانع من إجراء البراءة عنه، وذلك لأنّ وجوبه إن كان نفسياً فهو غير مقيد بذلك كما هو واضح، وإن كان غيرياً فالمقدار المعلوم إنّما هو تقيد الصلاة به، وأمّا تقيدها به بخصوصية أن يؤتى به بعد الوقت فهو مجهول فيدفع بالبراءة.

وقد تحصل من ذلك: أنّ ما أفاده (قدس سره) من الرجوع إلى أصالة البراءة في الجهات المزبورة لا يتم إلّا في الجهة الأخيرة خاصّة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي: أنّ المرجع في جميع الصور المتقدمة هو قاعدة الاحتياط دون قاعدة البراءة، إلّا في خصوص الصورة الأُولى.

آثار الواجب النفسي والغيري

لا إشكال في أنّ ترك الواجب النفسي يوجب استحقاق العقاب والذم، حيث إنّه تمرد وطغيان على المولى وخروج عن رسم العبودية والرقّية. كما أنّه لا إشكال في أنّ ترك الواجب الغيري لا يوجب استحقاق العقاب عليه. نعم، إنّ تركه حيث يستلزم ترك الواجب النفسي فالعقاب عليه لا على ترك الواجب الغيري. كما أنّه لا إشكال في ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي.

وإنّما الاشكال والكلام في موردين: الأوّل: في وجه ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي هل هو بالاستحقاق أو بالتفضل. الثاني: في ترتب الثواب على الواجب الغيري.

أمّا المورد الأوّل: ففيه خلاف، فذهب معظم الفقهاء والمتكلمين[1] إلى أنّه بالاستحقاق. وذهب جماعة منهم المفيد (قدس سره)[2] إلى أنّه بالتفضل بدعوى أنّ العبد ليس أجيراً في عمله للمولى ليستحقّ الثواب عليه، وإنّما جرى ومشى على طبق وظيفته ومقتضى عبوديته ورقيته، ولكنّ الله (سبحانه وتعالى) هو الذي يتفضل عليه باعطاء الثواب والأجر.

والصحيح في المقام أن يقال: إن أراد القائلون بالاستحقاق أنّ العبد بعد قيامه بامتثال الواجب وإظهار العبودية والرقية يستحق على المولى الثواب

---

(١) راجع كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٠٧، المسألة الخامسة في الثواب والعقاب.

(٢) أوائل المقالات (مصنفات المفيد ٤): ١١١.

كاستحقاق الأجير للأُجرة على المستأجر بحيث لو لم يقم المولى باعطاء الثواب له لكان ذلك ظلماً منه فهو مقطوع البطلان، بداهة أنّ إطاعة العبد لأوامر مولاه ونواهيه جرى منه على وفق وظيفته ورسم عبوديته ورقّيته ولازمة بحكم العقل المستقل، ولا صلة لذلك بباب الاجارة أبداً، كيف فانّ مصالح أفعاله ومفاسدها تعودان إليه لا إلى المولى. ومن ذلك يظهر حال التوبة، فانّ ما ورد من أنّ التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له[1] ليس معنى هذا أنّ التائب يستحقّ الغفران على المولى كاستحقاق الأجير للأُجرة باتيان العمل المستأجر عليه، لوضوح أنّ التوبة مقتضى وظيفة العبودية، ومن هنا يستقلّ العقل بها، حيث إنّ حقيقتها رجوع العبد إلى الله تعالى وخروجه عن التمرد والعصيان ودخوله في الاطاعة والاحسان.

وإن أرادوا بذلك أنّ العبد بقيامه بامتثال أوامر المولى ونواهيه يصير أهلاً لذلك، فلو تفضّل المولى باعطاء الثواب له كان في محلّه ومورده فهو متين جداً ولا مناص عنه، والظاهر بل المقطوع به أنّهم أرادوا بالاستحقاق هذا المعنى. وعلى هذا الضوء فقد أصبح النزاع المزبور لفظياً كما لا يخفى.

وأمّا المورد الثاني: وهو ترتب الثواب على الواجب الغيري، فلاريب في عدم استحقاقه الثواب على امتثاله بمعناه الأوّل، وإن قلنا به فرضاً في الواجب النفسي، وهذا واضح. وأمّا الاستحقاق بمعناه الثاني فالظاهر أنّه لا شبهة فيه إذا أتى به بقصد الامتثال والتوصل، والسبب في ذلك هو أنّ الملاك فيه كون العبد بصدد الاطاعة والانقياد والعمل بوظيفة العبودية والرقّية ليصبح أهلاً لذلك، ومن المعلوم أنّه باتيانه المقدمة بداعي التوصل والامتثال قد أصبح أهلاً

---

(١) الكافي ٢: ٤٣٥/ ١٠ (مع اختلاف يسير).

له، بل الأمر كذلك ولو لم نقل بوجوبها، ضرورة أنّ الاتيان بها بهذا الداعي مصداق لاظهار العبودية والاخلاص والانقياد والاطاعة. نعم، لو جاء بها بدون قصد التوصل والامتثال فقد فاته الثواب، حيث إنّه لم يصر بذلك أهلاً له ليكون في محلّه ولم يستحق شيئاً، كما أنّه لو أتى بالواجب النفسي التوصلي بدون ذلك لم يترتب الثواب عليه وإن سقط الأمر.

وعلى ضوء ذلك هل يستحقّ العبد على الاتيان بالمقدمة وذيها ثوابين أو ثواباً واحداً؟ وجهان بل قولان.

فذهب صاحب الكفاية[1] وشيخنا الأُستاذ[2] (قدس سرهما) إلى الثاني بدعوى أنّ الأمر الغيري بما هو أمر غيري لا واقع موضوعي له إلّا كونه واقعاً في طريق التوصل إلى الواجب النفسي، فلا إطاعة له إلّا مع قصد الأمر النفسي، وحينئذ فالآتي بالواجب الغيري إن قصد به التوصل إلى الواجب النفسي فهو شارع في امتثال الأمر النفسي فيثاب على اطاعته، وإلّا فلا.

ولكنّ **الصحيح** هو القول الأوّل، وذلك لما عرفت من أنّ ملاك ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري هو أنّه بنفسه مصداق للانقياد والتعظيم وإظهار لمقام العبودية، مع قطع النظر عن إتيانه بالواجب النفسي، ولذا لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل ثمّ لم يتمكن من الاتيان بذيها لمانع من الموانع، استحقّ الثواب عليها بلا إشكال، وهذا دليل على أنّ الاتيان بها بنفسه منشأ للثواب وموجب له.

---

(١) كفاية الأُصول: ١١٠.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٥١.

[منشأ عباديّة الطهارات الثلاث]

ثمّ إنّه قد يشكل في الطهارات الثلاث من وجهين:

الأوّل: أنّه لا شبهة في استحقاق الآتي بها الثواب مع أنّ الأمر المتعلق بها غيري ولا يترتب على امتثاله ثواب، كما أنّه لا عقاب على تركه. والجواب عنه قد ظهر ممّا تقدّم.

الثاني: أنّه لا ريب في عبادية الطهارات الثلاث ولزوم الاتيان بها بقصد التقرب وإلّا لم تقع صحيحة، ومن هنا لا تكون حالها حال بقية المقدمات في كون مطلق وجودها في الخارج مقدمة، وإنّما الاشكال والكلام في منشأ عباديتها، ولا يمكن أن يكون منشؤها الأوامر الغيرية المتعلقة بها، ضرورة أنّ تلك الأوامر أوامر توصلية لا تقتضي عبادية متعلقاتها، أضف إلى ذلك: أنّ الأمر الغيري إنّما يتعلق بما يتوقف عليه الواجب، والمفروض أنّ الطهارات الثلاث بعنوان كونها عبادة كذلك، وعليه فالأمر الغيري المتعلق بها بطبيعة الحال يتعلق بعنوان أنّها عبادة، ومعه كيف يعقل أن يكون منشأ لعباديتها.

وأجاب عن هذا الوجه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] بأنّ منشأ عباديتها إنّما هو الأمر النفسي الاستحبابي المتعلق بذواتها، فإذن لا إشكال من هذه الناحية.

---

(١) كفاية الأُصول: ١١١.

ولكن أورد عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] بوجوه:

الأوّل: أنّ ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) لو تمّ فانّما يتم في خصوص الوضوء والغسل حيث ثبت استحبابهما شرعاً، وأمّا التيمم فلا دليل على استحبابه في نفسه. فإذن يبقى الاشكال بالاضافة إليه بحاله.

وفيه: أنّه يمكن استفادة استحباب التيمم من قوله (عليه السلام) «التراب أحد الطهورين»[٢] بضميمة ما دلّ من الاطلاقات على استحباب الطهور في نفسه. فالنتيجة: أنّ التيمم بما أنّه طهور فهو مستحب بمقتضى تلك الاطلاقات.

الثاني: أنّ الطهارات الثلاث بما أنّها مقدمة متّصفة بالوجوب الغيري فعلاً، ومعه لا يمكن بقاء الأمر النفسي المتعلق بها بحاله، لوجود المضادة بينهما، فلا بدّ عندئذ من الالتزام باندكاكه في ضمن الوجوب، فإذن كيف يمكن أن يكون منشأ لعباديتها.

وفيه: أنّ حال هذا المورد حال غيره من موارد الاستحباب التي عرض عليها الوجوب من ناحية نذر أو شبهه، فكما أنّ في تلك الموارد يندكّ الأمر الاستحبابي في ضمن الأمر الوجوبي فيتحصل من ذلك أمر واحد وجوبي مؤكد [فكذلك المقام] ويكون ذلك الأمر الواحد أمراً عبادياً، لأنّ كلاً منهما يكتسب من الآخر صفة بعد عدم إمكان بقاء كل منهما بحدّه الخاص. على أنّه يكفي في عباديتها محبوبيتها في أنفسها وإن لم يبق أمرها الاستحبابي باطاره الخاص. أضف إلى ذلك: أنّه لا اندكاك ولا تبدل في البين على ضوء نظريتنا من أنّه لا فرق بين الوجوب والاستحباب إلّا في جواز الترك وعدم جوازه،

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٥٤.

(٢) الوسائل ٣: ٣٨١ / أبواب التيمم ب ٢١ ح ١، ولكن فيه: «فإنّ التيمّم أحد الطهورين».

وعليه فعند عروض الوجوب يتبدل الجواز بعدمه.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر الغيري إن تعلق بها بداعي أمرها الاستحبابي، كان متعلق أحدهما غير ما تعلق به الآخر، وإن تعلق بذواتها، فعندئذ وإن كان متعلقهما واحداً إلّا أنّك عرفت أنّه لا تنافي بينهما ولا يوجب زوال الاستحباب بالمرة.

الثالث: أنّ الأمر النفسي الاستحبابي المتعلق بها كثيراً ما يكون مغفولاً عنه ولا سيّما للعامي، بل ربّما يكون الشخص معتقداً عدمه باجتهاد أو تقليد أو نحو ذلك، ومع هذا يكون الاتيان بها بداعي التوصل بأمرها الغيري صحيحاً، فلو كان منشأ عباديتها ذلك الأمر النفسي لم تقع صحيحة.

وقد أجاب في الكفاية[١] عن هذا الاشكال: بأنّ الأمر الغيري لا يدعو إلّا إلى ما هو المقدمة، والمفروض في المقام أنّ ما هو المقدمة عبارة عن الطهارات الثلاث المأمور بها بالأمر النفسي، فيكون قصد امتثال هذا الأمر النفسي حاصلاً ضمناً عند قصد امتثال الأمر الغيري وإن لم يلتفت المكلف إلى هذا الأمر تفصيلاً فضلاً عن قصده.

وفيه: أنّ ما أفاده (قدس سره) من الجواب غير تام، والسبب في ذلك هو أنّ قصد الأمر النفسي لو كان مقوّماً للمقدمية لم يعقل تحققها مع الغفلة عنه رأساً، مع أنّه لا شبهة في تحقق الطهارات الثلاث مع القطع بعدم الأمر النفسي لها. على أنّ لازم ذلك هو الحكم بصحة صلاة الظهر إذا أتى المكلف بها بقصد أمرها الغيري ومقدمةً لصلاة العصر مع الغفلة عن وجوبها في نفسه، وهو ضروري الفساد.

---

(١) كفاية الأُصول: ١١١.

فالنتيجة: أنّه لا يمكن التفصي عن هذا الاشكال بناءً على حصر عبادية الطهارات الثلاث بأوامرها النفسية، بل إنّ لازم ذلك هو بطلان صلاة من يعتقد بعدم استحباب الوضوء في نفسه، فإنّه إذا كان معتقداً بعدم استحبابه امتنع قصد امتثاله ولو ضمناً وارتكازاً، وبدونه يقع الوضوء باطلاً فتبطل الصلاة، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

ثمّ إنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] أجاب عن أصل الاشكال، وحاصل ما أفاده (قدس سره) هو أنّه لا وجه لحصر منشأ عبادية الطهارات الثلاث في الأمر الغيري والأمر النفسي الاستحبابي ليرد الاشكال على كل منهما، بل هناك منشأ ثالث وهو الموجب لعباديتها، بيان ذلك: أنّ الأمر النفسي المتعلق بالصلاة مثلاً كما ينحل إلى أجزائها فيتعلق بكل جزء منها أمر نفسي ضمني وهو الموجب لعباديته فلا يسقط إلّا بقصد التقرب به، فكذلك ينحل إلى شرائطها وقيودها، فيتعلق بكل شرط منها أمر نفسي ضمني وهو الموجب لعباديته. فالنتيجة أنّ الموجب للعبادية في الأجزاء والشرائط واحد.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ لازم ذلك هو القول بعبادية الشرائط مطلقاً من دون فرق بين الطهارات الثلاث وغيرها، لفرض أنّ الأمر النفسي تعلق بالجميع على نحو واحد، فإذن ما هو الفارق بينها وبين غيرها من الشرائط. وأجاب عن ذلك: بأنّ الفارق بينهما هو أنّ الغرض من الطهارات الثلاث ـ وهو رفع الحدث ـ لا يحصل إلّا إذا أتى المكلف بها بقصد القربة دون غيرها من الشرائط، ولا مانع من اختلاف الشرائط في هذه الناحية، بل لا مانع من اختلاف الأجزاء كذلك في مرحلة الثبوت وإن لم يتفق ذلك في مرحلة الاثبات.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٥٥.

ولنأخذ بالنقد عليه وهو ما ذكرناه في أوّل بحث مقدمة الواجب، وحاصله: هو أنّ الأمر النفسي المتعلق بالصلاة مثلاً إنّما تعلق بأجزائها وتقيدها بشرائطها، وأمّا نفس الشرائط والقيود فهي خارجة عن متعلق الأمر وإلّا لم يبق فرق بين الجزء والشرط أصلاً. وعلى الجملة: فلا شبهة في أنّ الشرائط خارجة عن متعلق الأمر، ولذا قد يكون الشرط غير اختياري. على أنّها لو كانت داخلة في متعلقه فكيف تتصف بالوجوب الغيري، وقد تقدّم أنّه لا مقتضي لاتصاف المقدمات الداخلية بالوجوب الغيري، فما أفاده (قدس سره) من التحقيق خاطئ جدّاً ولا واقع موضوعي له أصلاً.

والصحيح في المقام أن يقال: إنّ منشأ عبادية الطهارات الثلاث أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: قصد امتثال الأمر النفسي المتعلق بها مع غفلة المكلف عن كونها مقدمة لواجب أو مع بنائه على عدم الاتيان به، كاغتسال الجنب مثلاً مع غفلته عن إتيان الصلاة بعده أو مع قصده عدم الاتيان بها، وهذا يتوقف على وجود الأمر النفسي، وقد عرفت أنّه موجود.

وثانيهما: قصد التوصل بها إلى الواجب، فانّه أيضاً موجب لوقوع المقدمة عبادة ولو لم نقل بوجوبها شرعاً، لما عرفت في بحث التعبدي والتوصلي من أنّه يكفي في تحقق قصد القربة إتيان الفعل مضافاً به إلى المولى وإن لم يكن أمر في البين. وعليه فالآتي بالطهارات الثلاث بقصد التوصّل بها إلى الصلاة أو نحوها، فقد أوجد المقدمة في الخارج وإن لم يكن ملتفتاً إلى الأمر النفسي المتعلق بها وقاصداً لامتثاله، كما أنّ الآتي بها بقصد أمرها النفسي موجد للمقدمة وإن لم يكن ملتفتاً إلى المقدمية. وقد تحصل من ذلك: أنّ لزوم الاتيان بالطهارات الثلاث عبادة لم ينشأ من ناحية أمرها الغيري، بل من ناحية كون المقدمة

عبادة، سواء فيه القول بوجوب المقدمة والقول بعدم وجوبها.

وبكلمة أُخرى: أنّ مقدمية الطهارات الثلاث تنحل إلى ذوات الأفعال وقصد التقرب بها، فإذا جاء المكلف بالأفعال في الخارج ولم يقصد بها التقرب إلى المولى فلم يوجد المقدمة خارجاً، فلا تصح عندئذ العبادة المشروطة بها، وأمّا إذا قصد بها التقرب ـ سواء أكان من ناحية قصد الأمر النفسي المتعلق بها، أو من ناحية قصد التوصل بها إلى الواجب ـ فالمقدمة قد وجدت في الخارج، ومعه تصحّ العبادة المشروطة بها، ولا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة والقول بعدمه. فالنتيجة: أنّ الأمر الغيري لا يعقل أن يكون منشأ لعباديتها.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّه لا إشكال في صحة الاتيان بالوضوء والغسل بداعي أمرهما النفسي ومحبوبيتهما كذلك، أو بداعي التوصل إلى الواجب النفسي قبل الوقت، لما عرفت من أنّ إتيانهما كذلك لا يتوقف على عروض الوجوب الغيري عليهما، كما أنّه لا إشكال في الاكتفاء بهما بعد دخول الوقت، لفرض أنّ المقدمة ـ وهي الوضوء والغسل العباديان ـ قد تحققت. وكذا لا إشكال في صحة التيمم بداعي أمره النفسي قبل دخول الوقت والاكتفاء به بعده إذا بقي موضوعه وهو عدم وجدان الماء، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّه لا شبهة في صحة الاتيان بها ـ أي الطهارات الثلاث ـ بقصد التوصل إلى الواجب بعد الوقت، وإنّما الكلام في صحة الاتيان بها بعده بقصد أمرها الاستحبابي، لما قد يتوهم من اتصافها بالوجوب الغيري بعد دخول الوقت، ولازمه اندكاك الأمر الاستحبابي النفسي في ضمن الأمر الوجوبي الغيري وعدم بقائه حتّى يكون داعياً للاتيان بها.

وأجاب عن ذلك السيِّد الطباطبائي (قدس سره) في عروته[1] بأنّه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب النفسي في شيء واحد من جهتين بناءً على ما اختاره (قدس سره) من جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد من جهتين، وبما أنّ في المقام الجهة متعددة، فان جهة الوجوب الغيري وهي المقدمية غير جهة الاستحباب النفسي ـ وهي ذوات الأفعال ـ وعليه فلا مانع من اجتماعهما، ولا يوجب ذلك اندكاك الاستحباب في الوجوب.

وغير خفي أن تعدد الجهة إنّما يجدى في جواز اجتماع الأمر والنهي إذا كانت الجهة تقييدية، وأمّا إذا كانت تعليلية كما في المقام فلا أثر لتعددها أصلاً.

والصحيح في الجواب: هو ما أشرنا إليه في ضمن البحوث السالفة من أنّ عروض الوجوب الغيري على ما كان مستحباً في نفسه بناءً على نظريتنا لا يوجب اندكاك الاستحباب وتبدله بالوجوب، بل هو باق على محبوبيته وملاكه الكامنين في الفعل، وإنّما يرفع حدّه ـ وهو الترخيص في الترك ـ وعليه فإذا أتى المكلف بها بداعي المحبوبية فقد تحققت العبادة.

الثاني: أنّ المكلف إذا جاء بالطهارات الثلاث بداعي التوصل إلى الواجب النفسي وكان غافلاً عن محبوبيتها النفسية ثمّ بدا له في الاتيان بذلك الواجب، فهل تقع الطهارات عندئذ عبادة؟ فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ذلك لا يكون مانعاً عن وقوعها عبادة، أمّا بناءً على وجوب المقدمة مطلقاً فواضح، وأمّا بناءً على عدم وجوبها كذلك كما هو المختار أو بناءً على وجوب خصوص المقدمة الموصلة، فهي وإن لم تتصف بالوجوب الغيري إلّا أنّك عرفت أنّ وقوعها عبادة لا يتوقف على وجوبها الغيري حيث يكفي في ذلك الاتيان بها بداعي التوصل

---

(١) العروة الوثقىٰ ١: ١٦٩ المسألة [٥٧٢].

أو بداعي الأمر الاستحبابي النفسي، والمفروض في المقام هو أنّ المكلف قد أتى بها بداعي التوصل.

فالنتيجة في نهاية الشوط هي: أنّ منشأ عبادية الطهارات الثلاث أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

١ ـ قصد امتثال الأمر الاستحبابي النفسي.

٢ ـ قصد التوصل بها إلى الواجب النفسي، ولا صلة للأمر الغيري بعباديتها أصلاً.

الأقوال حول وجوب المقدّمة

لا شبهة في تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها في الاطلاق والاشتراط بناءً على ثبوت الملازمة بينهما، فلو كان وجوب ذيها مطلقاً لكان وجوب مقدمته أيضاً كذلك. وإن كان مشروطاً كان وجوبها كذلك، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّه بناءً على الملازمة المزبورة هل الواجب مطلق المقدمة، أو خصوص حصة خاصة منها؟ وعلى الثاني اختلفوا في اعتبار الخصوصية فيها على أقوال:

أحدها: ما عن صاحب المعالم (قدس سره)[1] من اشتراط وجوب المقدمة بالعزم والارادة على إتيان ذيها.

وثانيها: ما نسب إلى شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)[2] من أنّ الواجب هو المقدمة التي قصد بها التوصل إلى الواجب، والفرق بين هذا القول والقول الأوّل في نقطة واحدة، وهي أنّ القصد على القول الأوّل قيد للوجوب، وعلى هذا القول قيد للواجب.

وثالثها: ما عن صاحب الفصول (قدس سره)[3] من أنّ الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها. وبعد ذلك نتكلم حول تلك الأقوال.

---

(١) معالم الدين: ٧١.

(٢) مطارح الأنظار: ٧٢.

(٣) الفصول الغرويّة: ٨٦، التنبيه الأوّل.

وبيان ما فيها من النقد والاشكال:

أمّا القول الأوّل: فهو خاطئ جداً ولا يرجع إلى معنى محصّل أصلاً، وذلك لأنّ لازم هذا القول أحد محذورين: إمّا التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، وهو خلف بناءً على الملازمة كما هو المفروض، وإمّا لزوم كون وجوب ذي المقدمة تابعاً لارادة المكلف ودائراً مدار اختياره وعزمه، وهو محال، بداهة أنّ لازم ذلك عدم الوجوب عند عدم الارادة.

[مناقشة نظريّة الشيخ]

وأمّا القول الثاني: فقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] بما حاصله: هو أنّ ملاك وجوب المقدمة بناءً على حكم العقل بالملازمة بينه وبين وجوب ذيها هو توقف الواجب النفسي عليها وتمكن المكلف من الاتيان بها على إتيان ذيها، ومن المعلوم أنّ هذا الملاك مشترك فيه بين المقدمات بشتّى أشكالها، بلا اختصاص له بحصة خاصة منها دون حصة أُخرى، ومن هنا لو جاء المكلف بالمقدمة بدون قصد التوصل بها لكان مجزئاً إذا لم تكن عبادة، وهذا دليل قطعي على عدم أخذ قصد التوصل قيداً لها، وإلّا لم يكن الاتيان بها مجرداً عنه كافياً.

وإن شئت قلت: إنّ ملاك وجوب المقدمة لو كان قائماً في حصة خاصة منها وهي الحصة المقيدة بقصد التوصل فبطبيعة الحال لم يحصل الغرض منها بدون ذلك، مع أنّه لا شبهة في حصوله بدونه إذا لم تكن المقدمة عبادة. فالنتيجة: أنّه لا وجه لتخصيص الوجوب بخصوص تلك الحصة. نعم، قصد التوصل إنّما يعتبر في حصول الامتثال وترتب الثواب لا في حصول أصل الغرض.

وقد يوجّه مراد الشيخ (قدس سره) بما ملخّصه: أنّ الواجب إنّما هو الفعل بعنوان المقدمة لا ذات الفعل فحسب، وعليه فلابدّ في الاتيان بها من لحاظ هذا العنوان وقصده وإلّا لم يأت بالواجب، وبما أنّ قصد التوصل إلى الواجب

---

(١) كفاية الأُصول: ١١٤.

عين عنوان المقدمية، فبطبيعة الحال لزم قصده. نعم، إنّ الاتيان بالأفعال الخارجية وحدها مجردة عن قصد التوصل وإن كان مسقطاً للغرض المطلوب، إلّا أنّه لا يكون إتياناً للواجب ومصداقاً له، حيث قد عرفت أنّ الواجب هو ما كان معنوناً بعنوان المقدمة وهو عين قصد التوصل، وأمّا سقوط الواجب بغيره فهو يتفق كثيراً ما في الواجبات التوصلية.

وأورد على هذا التوجيه المحقق صاحب الكفاية وشيخنا الأُستاذ[1] (قدس سرهما) بأنّ عنوان المقدمة من الجهات التعليلية لوجوب المقدمة لا من الجهات التقييدية له، بداهة أنّ الواجب إنّما هو ذات المقدمة التي هي مقدمة بالحمل الشائع، وأمّا عنوانها فهو من الجهات الباعثة على وجوبها كالمصالح والمفاسد الكامنة في متعلقات الأحكام. نعم، لو تمّ التوجيه المزبور لكان لما أفاده (قدس سره) وجه، بل لا مناص عنه، نظير ما إذا افترضنا أنّ الشارع أوجب القيام مثلاً بعنوان التعظيم، فلا محالة إذا أتى به بدون قصد هذا العنوان لم يأت بما هو مصداق للقيام الواجب.

وقد تصدى شيخنا المحقق (قدس سره)[2] إلى توجيه مراد الشيخ (قدس سره) ببيان أمرين:

الأوّل: أنّ الجهات التقييدية إنّما تمتاز عن الجهات التعليلية في الأحكام الشرعية، فإنّ العناوين المأخوذة في متعلقاتها كعنوان الصلاة والصوم ونحوهما من الجهات التقييدية، ومن هنا يعتبر الاتيان بها بقصد العناوين المزبورة، وإلّا لم يؤت بما هو مصداق للواجب، وأمّا الملاكات الكامنة في متعلقاتها فهي

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٤١.

(٢) نهاية الدراية ٢: ١٣٣.

جهات تعليلية. فالنتيجة أنّ الجهات التعليلية في الأحكام الشرعية غير الجهات التقييدية. وأمّا في الأحكام العقلية فالجهات التعليلية فيها راجعة إلى الجهات التقييدية، وأنّ الأغراض في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها، ولا يفرق في ذلك بين الأحكام النظرية والأحكام العملية.

أمّا الأُولى: فلأنّ حكم العقل باستحالة شيء بسبب استلزامه الدور أو التسلسل حكم باستحالة الدور أو التسلسل بالذات، وحكمه باستحالة اجتماع الأمر والنهي مثلاً من ناحية استلزامه اجتماع الضدين حكم باستحالة اجتماع الضدين كذلك وهكذا، فتكون الجهة التعليلية فيها بعينها هي الموضوع لحكم العقل.

وأمّا الثانية: فلأنّ حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب مثلاً حكم بحسب الواقع والحقيقة بحسن التأديب، كما أنّ حكمه بقبح الضرب للايذاء حكم في الواقع بقبح الايذاء وهكذا، فتكون الجهة التعليلية فيها بعينها هي الجهة التقييدية والموضوع للحكم.

فالنتيجة في نهاية الشوط هي: أنّه لا فرق بين الجهات التعليلية والجهات التقييدية في الأحكام العقلية أصلاً. وعلى هذا الضوء فبما أنّ مطلوبية المقدمة ليست لذاتها، بل لحيثية مقدميتها والتوصل بها، فالمطلوب الجدّي والموضوع الحقيقي للحكم العقلي إنّما هو نفس التوصل، لما عرفت من أنّ الجهة التعليلية في الحكم العقلي ترجع إلى الجهة التقييدية.

الثاني: أنّ متعلقات التكاليف سواء أكانت تعبدية أم كانت توصلية لا تقع على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب إلّا إذا أُتي به عن قصد وعمد حتّى في التوصليات، والسبب في ذلك أنّ التكليف تعبدياً كان أو توصلياً لا يتعلق إلّا بالفعل الاختياري، فالغسل الصادر بلا اختيار وإن كان

مطابقاً لذات الواجب ومحصّلاً لغرضه، إلّا أنّه لا يقع مصداقاً للواجب بما هو واجب، بل يستحيل أن يتعلق الوجوب بمثله فكيف يكون مصداقاً له، وعلى ذلك فالواجب بحكم العقل بما أنّه عنوان المقدمة لا ذاتها، فمن الطبيعي أنّ المكلف إذا أتى بها بداعي المقدمية والتوصل فقد تحقق ما هو مصداق للواجب خارجاً بما هو واجب، وإن لم يأت بها كذلك لم يتحقق ما هو مصداق للواجب كذلك وإن تحقق ما هو محصّل لغرضه. فالنتيجة على ضوء هذين الأمرين: أنّ الواجب هو المقدمة بعنوان التوصل لا ذاتها، فإذن تمّ ما أفاده شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره).

ولنأخذ بالنقد على كلا الأمرين:

أمّا الأمر الأوّل: فلأنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الجهات التقييدية، وإن كان في نهاية الصحة والمتانة، إلّا أنّه أجنبي عن محلّ الكلام في المقام، وذلك لما تقدّم في أوّل البحث من أنّ وجوب المقدمة عقلاً بمعنى اللّابدية خارج عن مورد النزاع وغير قابل للانكار، وإنّما النزاع في وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل، وكم فرق بين الحكم الشرعي الذي كشف عنه العقل والحكم العقلي، وقد عرفت أنّ الجهات التعليلية في الأحكام الشرعية لا ترجع إلى الجهات التقييدية، فما أفاده (قدس سره) لا ينطبق على محلّ النزاع.

وأمّا الأمر الثاني: فلأنّ ما أفاده (قدس سره) إنّما يتم فيما إذا كانت القدرة مأخوذة شرعاً في المأمور به وواردة في لسان الخطاب به، وذلك كآية الحج بناءً على تفسير الاستطاعة بالقدرة كما قيل، وآية التيمم بناءً على أن يكون المراد من الوجدان فيها القدرة على الاستعمال شرعاً، لا عدم الوجود بقرينة ذكر المريض فيها، والسبب في هذا هو أنّه لا يمكن كشف الملاك في أمثال هذه

الموارد إلّا في خصوص الحصة المقدورة، وأمّا الحصة الخارجة عن القدرة فلا طريق لنا إلى إحراز الملاك فيها أصلاً.

فالنتيجة: أنّ في كل مورد كانت القدرة مأخوذة فيه شرعاً فالواجب فيه بطبيعة الحال هو خصوص الحصة المقدورة دون غيرها، ودون الجامع بينها وبين غيرها. وأمّا إذا كانت معتبرة فيه عقلاً فلا يتم، والوجه في ذلك هو: أنّ المكلف مرّة يكون عاجزاً عن إتيان تمام افراد الواجب في الخارج وظرف الامتثال، فعندئذ بطبيعة الحال يسقط عنه التكليف ولا يعقل بقاؤه، ومرّة أُخرى يكون عاجزاً عن امتثال بعض أفراده دون بعضها الآخر كالصلاة مثلاً حيث إنّ المكلف يتمكن من امتثالها في ضمن بعض أفرادها العرضية والطولية ولا يتمكن من امتثالها في ضمن بعضها الآخر كذلك، في مثل ذلك لا موجب لتخصيص التكليف بخصوص الحصة المقدورة، بل لا مانع من تعلقه بالجامع بينها وبين الحصة غير المقدورة، وقد تقدّم أنّ الجامع بين المقدور وغيره مقدور، ضرورة أنّه يكفي في القدرة عليه القدرة على امتثال فرد منه. وعلى هذا فبما أنّ اعتبار القدرة في إيجاب المقدمة إنّما هو بحكم العقل، فلا محالة لا يختص وجوبها بخصوص ما يصدر من المكلف عن إرادة واختيار، بل يعمّه وغيره، فإذا كان الواجب هو الطبيعي الجامع كان الاتيان به لا بقصد التوصل مصداقاً له، وعليه فلا موجب لتخصيصه بخصوص الحصة المقدورة، فما أفاده (قدس سره) من المقدمتين غير تام أصلاً كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] ادّعى أنّه يظهر من تقريرات بحث شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) أنّ مراده من اعتبار قصد التوصل إنّما هو اعتباره في مقام الامتثال دون أخذه قيداً في المقدمة، وعليه فمن جاء

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٤٠ [لكنّه ادّعى أنّ عبارات المقرّر مشوّشة].

بالمقدمة بقصد التوصل فقد امتثل الواجب وإلّا فلا.

وفيه: أنّ هذه الدعوى لو تمّت لكان لما أفاده وجه صحيح، ضرورة أنّ الثواب لا يترتب على الاتيان بالمقدمة مطلقاً، وإنّما يترتب فيما إذا جاء المكلف بها بقصد التوصل والامتثال.

وذكر (قدس سره) مرّة ثانية أنّ مراد الشيخ (قدس سره) من اعتبار قصد التوصل إنّما هو اعتباره في مقام المزاحمة، كما إذا كانت المقدمة محرمة، ونقل (قدس سره) أنّ شيخه العلّامة السيِّد محمّد الاصفهاني (قدس سره) كان جازماً بأنّ مراد الشيخ من اعتبار قصد التوصل هو ذلك، ولكن كان شيخنا الأُستاذ (قدس سره) متردداً بأنّ هذا كان استنباطاً منه أو أنّه حكاه عن أُستاذه السيِّد الشيرازي (قدس سره).

وكيف كان، فحاصل هذا الوجه هو أنّه لو توقف واجب نفسي كانقاذ الغريق مثلاً على مقدمة محرّمة بنفسها كالتصرف في مال الغير أو نحوه، فبطبيعة الحال تقع المزاحمة بين الوجوب الغيري والحرمة النفسية، وعليه فان جاء المكلف بالمقدمة قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسي ارتفعت الحرمة عنها، وذلك لأنّ إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك أهم من التصرف في مال الغير، فلا محالة يوجب سقوط الحرمة عنه، وأمّا إن جاء بها لا بقصد التوصل، بل بقصد التنزه أو ما شاكله، فلا موجب لسقوط الحرمة عنه أبداً.

وغير خفي أنّ المزاحمة في الحقيقة إنّما هي بين الحرمة النفسية الثابتة للمقدمة وبين الوجوب النفسي الثابت لذيها وإن لم نقل بوجوب المقدمة أصلاً، فالتزاحم في المثال المزبور إنّما هو بين وجوب إنقاذ الغريق وحرمة التصرف في الأرض المغصوبة، سواء أكانت المقدمة واجبة أم لا. وبكلمة أُخرى: أنّ التزاحم المذكور لا يتوقف على القول بوجوب المقدمة، فانّه سواء أقلنا

بوجوبها مطلقاً أو خصوص الموصلة منها أو ما يقصد به التوصل إلى الواجب أم لم نقل به أصلاً على الاختلاف في المسألة، فالتزاحم بينهما موجود، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الواجب في المقام بما أنّه أهم من الحرام فبطبيعة الحال ترتفع حرمته، فالسلوك في الأرض المغصوبة عندئذ إذا وقع في طريق الانقاذ لا يكون محرّماً، بداهة أنّه لا يعقل بقاؤه على حرمته مع توقف الواجب الأهم عليه، ولا فرق في ارتفاع الحرمة عنه، أي عن خصوص هذه الحصة من السلوك، بين أن يكون الآتي به قاصداً التوصل به إلى الواجب المذكور أم لا، غاية الأمر إذا لم يكن قاصداً به التوصل كان متجرياً، وأمّا إذا لم يقع السلوك في طريق الانقاذ فتبقى حرمته على حالها، ضرورة أنّه لا موجب ولا مقتضي لارتفاعها أصلاً، فانّ المقتضي لذلك إنّما هو توقف الواجب الأهم عليه، والمفروض أنّه ليس هذه الحصة من السلوك ممّا يتوقف عليه الواجب المزبور كي ترتفع حرمته. نعم، لو قصد المكلف به التوصل إلى الواجب ولكنّه لمانع لم يترتب عليه في الخارج كان عندئذ معذوراً فلا يستحقّ العقاب عليه.

نعم، بناءً على القول بوجوبها تقع المعارضة بينه وبين حرمتها، وذلك لما عرفت من أنّ عنوان المقدمة عنوان تعليلي فلا يكون موضوعاً لحكم، وعليه فبطبيعة الحال يرد الوجوب والحرمة على موضوع واحد ويتعلقان بشيء فارد. وعلى هذا الضوء، فان قلنا بوجوب خصوص المقدمة الموصلة سقطت الحرمة عنها فحسب، فإذن نتيجة القول بالتعارض والتزاحم واحدة، وهي سقوط الحرمة عن خصوص السلوك الواقع في سلسلة علّة الانقاذ لا مطلقاً، وإن قلنا بوجوب المقدمة التي قصد بها التوصل إلى الواجب، فالساقط إنّما هو الحرمة عنها فحسب، سواء أكانت موصلة أم لم تكن، وإن قلنا بوجوب المقدمة مطلقاً

فالساقط إنّما هو الحرمة عنها كذلك.

وعلى ضوء ذلك تظهر الثمرة بين هذين القولين وبين القول بعدم الوجوب أصلاً كما هو الصحيح، فانّه على هذا القول أي القول بعدم الوجوب، فالساقط إنّما هو حرمة خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها، وعلى القول الأوّل فالساقط إنّما هو حرمة خصوص المقدمة التي قصد بها التوصل إلى الواجب، وعلى القول الثاني فالساقط إنّما هو حرمة مطلق المقدمة وهذه ثمرة مهمة.

ثمّ إنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] ذكر أنّ المقرر رتّب على اعتبار قصد التوصل فروعاً يبعد كونها من العلّامة الأنصاري (قدس سره).

منها: عدم صحة صلاة من كانت وظيفته الصلاة إلى الجهات الأربع إذا لم يكن من قصده الصلاة إلى جميعها، حيث إنّ الاتيان بها إلى تلك الجهات من باب المقدمة وقد اعتبر فيها قصد التوصل، فالاتيان بصلاة إلى جهة منها بدونه لا محالة تقع فاسدة وإن كانت مطابقة للواقع، لفرض عدم إتيانه بما هو مقدمة وواجب عليه، إذن لا مناص من الاعادة. ومن هذا القبيل كل مورد كان الاحتياط فيه مستلزماً للتكرار كالصلاة في ثوبين مشتبهين أو نحو ذلك إذا أتى بصلاة واحدة من دون قصده الاتيان بالجميع.

وفيه: أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من الاستبعاد في محلّه، والسبب في ذلك واضح وهو أنّ وجوب الصلاة إلى الجهات الأربع أو ما شاكل ذلك إنّما هو من باب المقدمة العلمية، وقد تقدّم أنّ وجوبها لا يقوم على أساس القول بوجوب المقدمة وعدمه، فانّ الحاكم بوجوبها إنّما هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل، وأمّا محلّ النزاع في اعتبار قصد التوصل وعدم اعتباره فانّما هو

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٤٠.

في المقدمة الوجودية، ولا صلة لإحدى المقدمتين بالاُخرى أصلاً، كيف فانّ ما كان من الصلوات إلى الجهات الأربع مطابقاً للواقع كان هو نفس الواجب لا أنّه مقدمة له، وما لم يكن مطابقاً له فهو أجنبي عنه، فلا يكون هنا شيء مقدمة لوجود الواجب أصلاً.

نعم، ذكر شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) في أواخر رسالة بحث البراءة[1] ما ملخصه: هل الاطاعة الاحتمالية في طول الاطاعة العلمية ولو إجمالاً أو في عرضها؟ فان قلنا بالأوّل كان ما جاء به من الامتثال الاحتمالي فاسداً وإن كان مطابقاً للواقع، وذلك لاستقلال العقل الحاكم في هذا الباب بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال العلمي ولو كان إجمالياً، وإن قلنا بالثاني كان ما جاء به صحيحاً، لفرض تحقق الواجب في الخارج وقد قصد التقرب به احتمالاً وهو يكفي في العبادة.

وهذا الذي ذكره (قدس سره) هناك أيضاً أجنبي عن القول باعتبار قصد التوصل في المقدمة وعدم اعتباره، فان كفاية الامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال العلمي وعدم كفايته معه يقومان على أساس آخر لا صلة له بما يقوم به هذان القولان، فيمكن القول بالكفاية هناك على كلا القولين هنا، ويمكن القول بعدم الكفاية هناك كذلك على تفصيل في محلّه. فالنتيجة أنّه لا صلة لأحد البابين بالآخر أصلاً كما هو واضح.

ومنها: عدم جواز الاتيان بالغايات المشروطة بالطهارة إذا لم يكن المتوضئ قاصداً به تلك الغايات بل أتى به لغاية اُخرى، فلو توضأ لغاية خاصة كقراءة القرآن مثلاً لم يجز له الدخول في الصلاة بذلك الوضوء وهكذا. ثمّ إنّه (قدس سره) أشكل على ذلك: بأنّ هذا لا يتم في الوضوء، حيث إنّه حقيقة واحدة

---

(١) فرائد الاُصول ٢: ٤٥٧.

وماهية فاردة فإذا جاء به لأيّة غاية مشروعة لترتبت عليه الطهارة، ومعه يصحّ الاتيان بكل ما هو مشروط بها، فإذن لا تكون لاعتبار قصد التوصل إلى غاية خاصة ثمرة في الوضوء. نعم، يتم ذلك في باب الأغسال، حيث إنّها حقائق متباينة وماهيات متعددة وإن اشتركت في اسم واحد، وعليه فلو اغتسل لغاية خاصة فلا يجوز له الدخول إلى غاية أُخرى. فثمرة اعتبار قصد التوصل تظهر هنا.

وأورد عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بأنّ ما أفاده بالاضافة إلى الوضوء وإن كان متيناً جداً فلا مناص عنه، إلّا أنّ ما أفاده بالاضافة إلى الأغسال من الغرائب، فانّ الاختلاف في أنّ الأغسال حقيقة واحدة أو حقائق متعددة إنّما هو باعتبار اختلاف أسبابها كالجنابة والحيض والنفاس ونحو ذلك، لا باعتبار غاياتها المترتبة عليها، ضرورة أنّه لم يحتمل أحد فضلاً عن القول بأنّ الأغسال حقائق متعددة باعتبار تعدد غاياتها، فهي من ناحية الغايات لا فرق بينها وبين الوضوء أصلاً. فالنتيجة: أنّ ما استبعده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) في محلّه.

[وجوب المقدّمة الموصلة]

وأمّا القول الثالث: وهو قول صاحب الفصول (قدس سره)[1] من أنّ الواجب هو حصة خاصة من المقدمة وهي الحصة الموصلة، أي الواقعة في سلسلة علة وجود ذيها دون غيرها من الحصص، فقد نوقش فيه بعدّة مناقشات:

الأُولى: ما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] من أنّ تخصيص الوجوب بخصوص هذه الحصة يستلزم أحد محذورين: إمّا الدور أو التسلسل، وكلاهما محال.

أمّا الأوّل: فلأنّ مردّ هذا القول إلى كون الواجب النفسي مقدمة للمقدمة، لفرض أنّ ترتب وجوده عليها قد اعتبر قيداً لها، وعلى هذا يلزم كون وجوب الواجب النفسي ناشئاً من وجوب المقدمة وهو يستلزم الدور، فان وجوب المقدمة على الفرض إنّما نشأ من وجوب ذي المقدمة، فلو نشأ وجوبه من وجوبها لدار. **وأمّا الثاني:** فلأنّ الواجب لو كان خصوص المقدمة الموصلة فبطبيعة الحال كانت ذات المقدمة من مقدمات تحققها في الخارج، نظراً إلى أنّ ذاتها مقوّمة لها ومقدّمة لوجودها، فعندئذ إن كان الواجب هو ذات المقدمة على الاطلاق لزم خلاف ما التزم به (قدس سره) من اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، وإن كان هو الذات المقيدة بالايصال إليها ننقل الكلام إلى

---

(١) الفصول الغرويّة: ٨٦، التنبيه الأوّل.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣٤٤.

ذات هذا المقيد بالايصال وهكذا فيذهب إلى ما لا نهاية له. فالنتيجة: أنّه لا يمكن القول بأنّ الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة.

ولنأخذ **بالمناقشة** على ما أفاده (قدس سره):

أمّا الدور فيرد عليه: أنّ الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة غير ناشٍ من وجوب المقدمة كي يتوقف اتصافه به على وجوبها. نعم، الواجب النفسي على هذا بما أنّه مقدمة للواجب الغيري بما هو كذلك، فبطبيعة الحال يعرض عليه الوجوب الغيري على نحو الترتب الطبعي، بمعنى أنّ الواجب أوّلاً هو ذو المقدمة بوجوب نفسي، ثمّ مقدمته بوجوب غيري، ثمّ أيضاً ذو المقدمة لكن بوجوب غيري، وعليه فلا يلزم الدور من اختصاص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة، وإنّما يلزم اجتماع الوجوب النفسي والغيري في شيء واحد ـ وهو ذو المقدمة ـ وهذا ممّا لا محذور فيه أصلاً، حيث إنّ مردّه إلى اندكاك أحدهما في الآخر وصيرورتها حكماً واحداً آكد.

وأمّا التسلسل فيرد عليه: أنّ ذات المقيد وإن كانت مقوّمة له، إلّا أنّ نسبته إليه ليست نسبة المقدمة إلى ذيها لننقل الكلام إليه ونقول إنّها واجبة مطلقاً أو مقيدة بالايصال، وحيث إنّ الأوّل خلاف الفرض فالثاني يستلزم الذهاب إلى ما لا نهاية له، بل نسبته إليه نسبة الجزء إلى المركب، إذ على هذا القول المقدمة تكون مركبة من جزأين: أحدهما: ذات المقيد. والآخر: تقيدها بقيد وهو وجود الواجب في الخارج، كما هو الحال في كل واجب مقيد بقيد سواء أكان وجوبه نفسياً أم كان غيرياً، وعلى هذا فلا يبقى موضوع للقول بأنّ ذات المقيد هل هي واجبة مطلقاً أو مقيدة بالايصال، هذا كلّه على تقدير تسليم كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ الالتزام بوجوب المقدمة الموصلة لا

يستدعي اعتبار الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري أصلاً، والسبب في ذلك: هو أنّ الغرض من التقييد بالايصال إنّما هو الاشارة إلى أنّ الواجب إنّما هو حصة خاصة من المقدمة، وهي الحصة الواقعة في سلسلة العلة التامة لوجود الواجب النفسي، دون مطلق المقدمة. وبكلمة أُخرى: أنّ المقدمات الواقعة في الخارج على نحوين: أحدهما: ما كان وجوده في الخارج ملازماً لوجود الواجب فيه، وهو ما يقع في سلسلة علة وجوده. وثانيهما: ما كان وجوده مفارقاً لوجوده فيه ـ وهو ما لا يقع في سلسلتها ـ فالقائل بوجوب المقدمة الموصلة إنّما يدعي وجوب خصوص القسم الأوّل منهما دون القسم الثاني، وعليه فلا يلزم من الالتزام بهذا القول كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري، فإذن لا موضوع لاشكال الدور أو التسلسل أصلاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ قضية الارتكاز والوجدان تقتضي وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب في الخارج، بداهة أنّ من اشتاق إلى شراء اللحم مثلاً فلا محالة يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع في سلسلة مبادئ وجوده لا مطلقاً، ولذا لو فرض أنّ عبده صرف المال في جهة أُخرى لا في طريق امتثال أمره بشراء اللحم لم يعدّ ممتثلاً للأمر الغيري، بل يعاقبه على صرف المال في تلك الجهة، إلّا إذا كان معتقداً بأنّ صرفه في هذا الطريق يؤدي إلى امتثال الواجب في الخارج ولٰكنّه في الواقع غير مؤدٍ إليه. فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه على القول بوجوب المقدمة لا مناص من الالتزام بهذا القول.

الثانية: ما عن المحقق صاحب الكفاية[1] وشيخنا الأُستاذ[2] (قدس سرهما)

---

(١) كفاية الأُصول: ١١٦.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣٤٥.

وملخصه هو: أنّ ملاك الوجوب الغيري لو كان قائماً بخصوص ما يترتب عليه الواجب النفسي خارجاً، فلا بدّ من القول باختصاص الوجوب بخصوص السبب دون غيره كما عن صاحب المعالم (قدس سره) وهذا ممّا لم يلتزم به صاحب الفصول (قدس سره)، وإن كان ملاكه مطلق التوقف والمقدمية فهو مشترك فيه بين تمام أقسام المقدمات، وعندئذ فلا موجب للتخصيص بخصوصها.

وغير خفي أنّ ملاك الوجوب الغيري قائم بخصوص ما يكون توأماً وملازماً لوجود الواجب في الخارج من ناحية وقوعه في سلسلة مبادئ وجوده بالفعل، لا بمطلق المقدمة وإن لم تقع في سلسلتها، ولا بخصوص الأسباب التوليدية، فالطهارة من الحدث أو الخبث مثلاً إن وقعت في سلسلة مبادئ وجود الصلاة في الخارج فهي واجبة وإلّا فلا، مع أنّها ليست من الأسباب التوليدية بالاضافة إلى الصلاة.

الثالثة: ما جاء به المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] من أنّ الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمة إنّما هو تمكن المكلف من الاتيان بذيها، نظراً إلى أنّه لا يتمكّن من الاتيان به ابتداءً بدون الاتيان بها، ومن المعلوم ترتب هذا الغرض على مطلق المقدمة دون خصوص الموصلة منها.

والجواب عنه: أنّ هذا ليس الغرض من إيجاب المقدمة، ضرورة أنّ التمكن من الاتيان بذيها ليس من آثار الاتيان بها، بل هو من آثار التمكن من الاتيان بالمقدمة، لوضوح أنّه يكفي في التمكن من الاتيان بالواجب النفسي وامتثاله التمكن من الاتيان بمقدمته، فانّ المقدور بالواسطة مقدور. أضف إلى ذلك: أنّ القدرة على الواجب لو كانت متوقفة على الاتيان بالمقدمة لجاز للمكلف تفويت الواجب بترك مقدمته، بداهة أنّ القدرة ليست بواجبة التحصيل. فالنتيجة: أنّ

---

(١) كفاية الأُصول: ١١٥.

ما أفاده (قدس سره) لا يمكن أن يكون غرضاً لايجابها، بل الغرض منه ليس إلّا إيصالها إلى الواجب، حيث إنّ الاشتياق إلى شيء لا ينفك عن الاشتياق إلى ما يقع في سلسلة علة وجوده دون ما لا يقع في سلسلتها.

الرابعة: ما أورده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] أيضاً وحاصله هو: أنّ المكلف إذا جاء بالمقدمة مع عدم الاتيان بذيها ـ وهو الواجب النفسي ـ فلا يخلو الحال من أن يلتزم بسقوط الأمر الغيري عنها أو بعدم السقوط، ولا مجال للثاني، لأنّه موجب للتكرار، وعلى الأوّل فامّا أن يكون السقوط للعصيان أو لفقد الموضوع أو لموافقة الخطاب، والأوّل غير حاصل، لفرض الاتيان بالمقدمة، وكذا الثاني فيتعين الثالث، وهذا هو المطلوب، إذ لو كان الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة لم يسقط الأمر الغيري، فالسقوط كاشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدمة ولو لم توصل إلى ذيها.

والجواب عنه أوّلاً: بالنقض بأجزاء الواجب المركب كالصلاة مثلاً، فانّ المكلف إذا جاء بأوّل جزء منها ولم يأت ببقية الأجزاء فبطبيعة الحال يسأل عنه أنّه هل يلتزم بسقوط الأمر الضمني المتعلق به أو لا يلتزم به، والثاني لا يمكن لاستدعائه التكرار، وعلى الأوّل فالسقوط لا يخلو من أن يكون بالعصيان أو بانتفاء الموضوع أو بالامتثال، ولا يمكن الالتزام بشيء منها، فإذن ما هو جوابه عن ذلك فهو جوابنا عن المسألة.

وثانياً: بالحل، وملخّصه: هو ما عرفت من أنّ الواجب على هذا القول هو حصة خاصة من المقدمة وهي التي يكون وجودها توأماً وملازماً لوجود ذي المقدمة في الخارج، وواقعاً في سلسلة العلة التامة لوجوده، فإذا كانت منفكة

---

(١) كفاية الأُصول: ١١٧.

عن ذلك ووقعت مجردة عن بقية أجزاء العلة التامة، فبما أنّ الغرض الداعي إلى إيجابها لم يترتب عليها عندئذ فلا محالة لا تقع في الخارج على صفة الوجوب، وعليه فبطبيعة الحال يستند سقوط الأمر الغيري إلى العصيان أو نحوه لا إلى الاتيان بالمقدمة، لفرض أنّه لم يأت بما هو الواجب منها.

فالنتيجة: أنّ وجود الواجب النفسي في الخارج كاشف عن تحقق المقدمة فيه، وعدم وجوده كاشف عن عدم تحققها كالشرط المتأخر. ومن ذلك يظهر الحال في أجزاء الواجب النفسي، فانّ كل واحد منها إنّما يقع على صفة الوجوب إذا وقع في الخارج منضماً إلى بقية أجزائه، وأمّا إذا وقع منفكاً عنها فلا يقع على هذه الصفة، لفرض أنّه ليس بجزء من الواجب.

أدلّة صاحب الفصول

استدلّ صاحب الفصول (قدس سره)[1] على إثبات نظريته باُمور:

الأوّل: أنّ الحاكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته إنّما هو العقل، ومن الطبيعي أنّه لا يدرك أزيد من الملازمة بين طلب شيء وطلب مقدماته التي في سلسلة علة وجود ذلك الشيء في الخارج، بحيث يكون وجودها فيه توأماً وملازماً لوجود الواجب، وأمّا ما لا يقع في سلسلة علته ويكون وجوده خارجاً مفارقاً عن وجود الواجب فالعقل لا يدرك الملازمة بين إيجابه وإيجاب ذلك أبداً.

---

(١) الفصول الغرويّة: ٨٦.

وقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)(١) بأنّ العقل لا يفرّق في الحكم بالملازمة بين الموصلة وغيرها، نظراً إلى أنّ ملاك حكمه بالملازمة إنّما هو حصول التمكن للمكلف من الاتيان بالواجب من قبل الاتيان بها وهو مشترك فيه على الفرض بين تمام أنواع المقدمة. وجوابه قد ظهر ممّا تقدّم حيث بيّنا أنّ التمكن المزبور لا يصلح أن يكون ملاكاً للوجوب الغيري وداعياً له، لفرض أنّه حاصل قبل الاتيان بالمقدمة.

الثاني: أنّ العقل لا يأبى عن تصريح الآمر بعدم إرادة غير المقدمة الموصلة، ومن الطبيعي أنّ عدم إباء العقل عن ذلك وتجويزه دليل قطعي على وجوب خصوص المقدمة الموصلة دون مطلق المقدمة، مثلاً يجوز للمولى أن يقول لعبده أُريد الحج وأُريد المسير الذي يوصل إلى بيت الله الحرام، ولا أُريد المسير الذي لا يوصل، ولا يسوغ له أن يقول أُريد الحج ولا أُريد جميع مقدماته الموصلة وغيرها، كما لا يسوغ له التصريح بعدم إرادة خصوص الموصلة، ومن الواضح أنّ ذلك كلّه آية اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة.

وناقش في ذلك صاحب الكفاية (قدس سره)(٢) بأنّه ليس للمولى الحكيم غير المجازف التصريح بذلك بعد ما عرفت من أنّ الغرض مشترك بين الجميع ـ وهو التمكن ـ وجوابه يظهر ممّا تقدّم، وأنّ ما ذكره من الغرض لا يصلح أن يكون غرضاً، وعليه فلا بأس بهذا التصريح، بل الوجدان أصدق شاهد على جواز ذلك.

---

(١) كفاية الأُصول: ١١٥.

(٢) كفاية الأُصول: ١١٨.

الثالث: أنّ الغرض من إيجاب المقدمة إنّما هو إيصالها إلى الواجب ووقوعها في سلسلة علة وجوده، وإلّا فلا داعي للمولى في إيجاب المقدمة، فإذن بطبيعة الحال يكون الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة، والوجدان شاهد صدق على ذلك، فانّ من أراد شيئاً أراد مقدماته التي توصل إليه، وأمّا ما لا يوصل إليه فهو غير مراد له، مثلاً من أراد الطبيب فبطبيعة الحال أراد مقدماته التي توصل إليه دون ما لا يوصل، وهكذا.

وقد ناقش فيه صاحب الكفاية (قدس سره) بما يرجع إلى وجهين أحدهما: إلى منع الصغرى. وثانيهما: إلى منع الكبرى، أمّا الأوّل: فملخصه هو: أنّ الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمة إنّما هو التمكن من الاتيان بالواجب النفسي لا ترتبه عليه خارجاً، وهذا الغرض موجود في الموصلة وغيرها، فلا موجب لتخصيص الوجوب بخصوص الموصلة. وجوابه قد تبين ممّا سبق فلا نعيد. وأمّا الثاني فحاصله هو: أنّ صريح الوجدان قاض بأنّ المقدمة التي اُريد لأجل غاية من الغايات وتجرّدت عنها تقع على صفة الوجوب، وعلى هذا وإن سلّمنا أنّ الغاية لوجوب المقدمة إنّما هي ترتب وجود ذيها عليها، إلّا أنّه لا يكون قيداً للواجب بحيث لو تجرد عنه لم يقع على صفة الوجوب. وجوابه واضح، وهو أنّ الشيء إذا وجب لغاية من الغايات فكيف يعقل تحقق الوجوب بدون تحقق تلك الغاية، فإذا افترضنا أنّ الغاية من إيجاب المقدمة إنّما هي إيصالها إلى الواجب النفسي وترتبه عليها، فعندئذ لو تجردت عنها ولم يترتب الواجب عليها فكيف تقع على صفة الوجوب، ومن هنا قلنا إنّ وجود الواجب في الخارج كاشف عن تحقق مقدمته الواجبة وعدم وجوده كاشف عن عدم تحققها، ونظير ذلك ما تقدّم من أنّ المكلف إذا أتى بجزء من الواجب وتجرد عن بقية أجزائه لم يقع على صفة الوجوب.

وعلى الجملة: فالغرض بما أنّه قائم بخصوص المقدمة الموصلة دون غيرها ودون الجامع بينهما، فلا مقتضي لايجاب غيرها ولو بايجاب الجامع. فالنتيجة أنّ ما أفاده المحقق صاحب الفصول (قدس سره) متين جداً ولا مناص عنه لو قلنا بوجوب المقدمة.

قد يستدل على إيجاب خصوص المقدمة الموصلة بوجه آخر وحاصله: هو أنّه يجوز للمولى أن ينهى عن المقدمات التي لا توصل إلى الواجب، ولا يستنكر ذلك العقل، مع أنّه يستحيل أن ينهى عن مطلق المقدمة أو عن خصوص الموصلة منها، ومن الطبيعي أنّ هذه التفرقة آية عدم وجوب مطلق المقدمة، ووجوب خصوص الموصلة، مثلاً لو أمر المولى عبده بشراء اللحم من السوق فليس له المنع عن مطلق مقدمته أو عن خصوص الموصلة منها، ولكن له أن يمنع عن المقدمة التي لا توصل إليه، وهذا الاستدلال منسوب[١] إلى السيِّد الطباطبائي صاحب العروة (قدس سره).

وأجاب صاحب الكفاية (قدس سره)[٢] عن ذلك بوجهين:

الأوّل: أنّ هذا الدليل خارج عن مورد الكلام في المسألة، فان محل الكلام إنّما هو في المقدمات المباحة في أنفسها، وأمّا إذا كان بعضها محرّماً، فعدم اتصاف المحرّم بالوجوب الغيري إنّما هو لوجود مانع، لا لأجل عدم المقتضي له، وعلى هذا فنهي المولى عن المقدمات غير الموصلة لا يدل على أنّه لا مقتضي لاتصافها بالوجوب الغيري، إذ من المحتمل أن يكون عدم اتصافها في هذه الحالة لأجل

---

(١) نسبه في أجود التقريرات ١: ٣٤٦ إلى صاحب الفصول.

(٢) كفاية الأُصول: ١٢٠.

وجود المانع وهو نهي المولى، لا لعدم ثبوت المقتضي له.

وهذا الجواب متين جداً، حيث إنّ المقدمة إذا كانت محـرّمة فعدم اتصافها بالوجوب الغيري لا يكشف عن عدم ثبوت المقتضي له.

الثاني: أنّه لا يصح منع المولى عن المقدمة غير الموصلة، بل إنّه غير معقول، والسبب في ذلك هو أنّه مستلزم إما لطلب الحاصل أو جواز تفويت الواجب مع الاختيار، وكلاهما محال، بيان ذلك:

أمّا الأوّل: فلأنّ وجوب ذي المقدمة مشروط بالقدرة عليه، وهي تتوقف على جواز مقدمته شرعاً، وهو يتوقف على الاتـيان بـالواجب، لفـرض أنّ المقدمة غير الموصلة محرمة، ونتيجة ذلك هي أنّ وجوب ذي المقدمة يتوقف على الاتيان به.

وأمّا الثاني: فلما عرفت من أنّ جواز المقدمة مشروط بالاتيان بذيها وإلّا لكانت المقدمة محرّمة، ومع حرمتها لا يكون الواجب مقدوراً، ولازم ذلك جواز ترك الواجب اختياراً وبلا عصيان ومخالفة، لفرض أنّ تحـصيل القـدرة غـير لازم. وعلى الجملة: أنّ وجوب الواجب النفسي مشروط بالقدرة عليه، وهي تتوقف على التمكّن من المقدمة عقلاً وشرعاً، وبما أنّ التمكن منها شرعاً في المقام منوط باتيان الواجب النفسي، فمع عدمه لا يكون متمكناً مـنها، ومـع عـدم التمكن لا بأس بترك الواجب اختياراً وعمداً.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) مبني على الخلط بين كون الايـصال قيداً لجواز المقدمة ووجوب ذيها وبين كونه قيداً للواجب، فلو كان الايصال من قبيل الأوّل لتمّ ما أفاده (قدس سره) إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، فانّه قيد للواجب، وعلى هذا فلا يكون جواز المقدمة مشروطاً بالايصال الخـارجـي

ووجود الواجب النفسي، بل الجواز تعلّق بالمقدمة الموصلة، والمفروض تمكن المكلف منها، ومع هذا بطبيعة الحال لا يجوز له ترك الواجب فلو ترك استحقّ العقاب عليه، لفرض قدرته عليه فعلاً من ناحية قدرته على مقدمته الموصلة كذلك. فالنتيجة: أنّ ما أفاده (قدس سره) خاطئ جداً.

ولشيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] في المقام كلام هو: أنّه (قدس سره) حيث رأى أنّ الوجدان لا يساعد على وجوب المقدمة مطلقاً ـ سواء أكانت موصلة أم لم تكن ـ من ناحية، ورأى أنّه لا يمكن الالتزام بوجوب خصوص الموصلة للمحاذير المتقدمة من ناحية أُخرى، فقد اختار نظرية ثانية تبعاً لنظرية المحقق صاحب الحاشية (قدس سره)[2] وإن كان مخالفاً له في بعض النقاط، وملخص ما أفاده (قدس سره) في المقام هو: أنّ الواجب وإن كان هو خصوص المقدمة في حال الايصال، لمساعدة الوجدان على ذلك بناءً على ثبوت الملازمة، إلّا أنّه مع ذلك لم يؤخذ الايصال قيداً لاتصاف المقدمة بالوجوب، لا بنحو يكون قيداً للواجب ولا للوجوب. أمّا الأوّل: فلما عرفت من استلزامه الدور أو التسلسل. وأمّا الثاني: فلاستلزامه التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها في الاطلاق والاشتراط، لأنّ معنى ذلك هو أنّ وجوب المقدمة مقيد بالايصال دون وجوب ذيها، وهو مستحيل على ضوء القول بالملازمة بينهما، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ امتناع تقييد الواجب أو وجوبه بالايصال إلى الواجب النفسي، لا يستلزم أن يكون الواجب والوجوب مطلقين من هذه

(١) أجود التقريرات ١: ٣٤٨.

(٢) هداية المسترشدين: ٢١٩.

الجهة كما ذهب إليه العلّامة الأنصاري (قدس سره)، وذلك لما ذكرناه في بحث التعبدي والتوصلي من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة ثبوتاً وإثباتاً، فاستحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق وبالعكس، وقد طبّق (قدس سره) هذه الكبرى في عدّة موارد:

منها: أنّ تقييد الأحكام الشرعية بخصوص العالمين بها مستحيل فاطلاقها كذلك، وبما أنّ الاهمال في الواقع غير معقول، فيثبت الاطلاق بمتمم الجعل، ويعبّر عن ذلك بنتيجة الاطلاق. **ومنها**: أنّ تقييد متعلق الأمر الأوّل بقصد القربة مستحيل فاطلاقه كذلك، وبما أنّ إهمال الواقع الأوّل من الحاكم الملتفت غير معقول فيثبت التقييد بمتمم الجعل، ويسمى ذلك بنتيجة التقييد. **ومنها**: ما نحن فيه، حيث إنّ تقييد الواجب الغيري أو وجوبه بقيد الايصال مستحيل، فاطلاقه كذلك، وعليه فلابدّ من الالتزام بشق ثالث وهو الالتزام بوجوب المقدمة في حال الايصال.

ومن ناحية ثالثة: أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره) قد خالف المحقق صاحب الحاشية (قدس سره) في نقطة وهي: أنّ المقدمة إذا كانت محرّمة كسلوك الأرض المغصوبة لانقاذ الغريق مثلاً، فقد ادّعى صاحب الحاشية (قدس سره) أنّ المقدمة المزبورة إنّما تتصف بالوجوب من ناحية إيصالها إلى الغريق، وتتصف بالحرمة على تقدير عدم الايصال إليه وعصيان الأمر الوارد عليها، وهو وجوب السلوك من حيث الانقاذ، فالنتيجة هي تعلّق خطابين بموضوع واحد على نحو الترتب.

ولكن أورد عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بأنّ اتصاف المقدمة المذكورة بالحرمة من ناحية عصيان الأمر بالواجب النفسي لا الأمر المتوجه إليها، فانّ

المزاحمة إنّما هي بين حرمتها ووجوب ذيها فلا يعقل الترتب بين خطابين متعلقين بموضوع واحد، ومن هنا اعتبر (قدس سره) الترتب بين خطابين متعلقين كل منهما بموضوع، وتمام الكلام في محلّه.

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قدس سره) من عدّة جهات:

الأُولى: ما تقدّم من أنّ الالتزام بوجوب خصوص المقدمة لا يستلزم كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري ليلزم محذور الدور أو التسلسل.

الثانية: أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، فقد ذكرنا بصورة موسعة في بحث التعبدي والتوصلي أنّ هذه الكبرى خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً، وذكرنا هناك أنّ استحالة التقييد بقيد في مقام الثبوت تستلزم إمّا ضرورة الاطلاق أو ضرورة التقييد بخلافه. وعلى ضوء هذا الأساس فحيث إنّ فيما نحن فيه تقييد الواجب الغيري بالايصال مستحيل وكذلك تقييده بعدم الايصال، فالاطلاق عندئذ ضروري، وعليه فالنتيجة ثبوت ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من وجوب المقدمة مطلقاً.

الثالثة: أنّ الترتب كما ذكرناه في محلّه[1] وإن كان أمراً معقولاً بل ولا مناص من الالتزام به، إلّا أنّه في المقام غير معقول، والسبب في ذلك هو أنّ حرمة المقدمة إذا كانت مشروطة بعصيان الأمر بذي المقدمة فبطبيعة الحال يكون وجوبها مشروطاً بعدم عصيانه وإطاعته، لاستحالة كون شيء واحد في زمان واحد واجباً وحراماً معاً.

---

(١) يأتي في ص ٣٨٥.

وإن شئت قلت: إنّه لا يعقل أن يكون وجوبها مطلقاً وثابتاً على كل تقدير مع كونها محرمة على تقدير عصيان الأمر بذي المقدمة، كيف فانّه من اجتماع الوجوب والحرمة الفعليين في شيء في زمن واحد، فإذا كان وجوب المقدمة مشروطاً بعدم عصيان وجوب الواجب النفسي فعندئذ لا بدّ من النظر إلى أنّ وجوب الواجب النفسي أيضاً مشروط بعدم عصيانه وإطاعته أم لا، فعلى الأوّل يلزم طلب الحاصل، لأنّ مردّ ذلك إلى أنّ وجوب الواجب النفسي مشروط باتيانه وإطاعته وهو مستحيل، وعلى الثاني يلزم التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها من حيث الاطلاق والاشتراط وهو غير ممكن على القول بالملازمة بينهما كما هو المفروض.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي أنّ ما أفاده لا يمكن المساعدة عليه بوجه، فالصحيح على القول بوجوب المقدمة هو ما ذهب إليه صاحب الفصول (قدس سره) ولا يرد عليه شيء ممّا أُورد كما عرفت.

ثمرة النزاع في المسألة

ذكر الأصحاب لها عدّة ثمرات:

الأُولى: صحّة العبادة إذا كان تركها مقدمة لواجب أهم، على القول بوجوب المقدمة الموصلة، وفسادها على القول بوجوب مطلَق المقدمة.

ولا يخفى أنّ هذه الثمرة ليست ثمرة لمسألة اُصولية، كما ذكرنا في محلّه من أنّ ثمرة المسألة الاُصولية ما يترتب عليها بلا ضم مقدمة اُخرى اُصولية، وهذه الثمرة تتوقف على ضم مقدمتين اُخريين الاُولى: أن يكون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر. الثانية: أن يكون النهي الغيري كالنهي النفسي في الدلالة على الفساد، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ المقدمتين المذكورتين غير تامتين كما حققنا ذلك في مبحث الضد بشكل موسّع فلانعيد. ومن ناحية ثالثة: أنّه على تقدير تسليم هاتين المقدمتين وتسليم وجوب المقدمة هل تظهر الثمرة المزبورة بين القولين؟ ففيه وجهان، الصحيح هو الظهور، بيان ذلك: هو أنّ ترك الصلاة إذا كان مقدمة لواجب أهم كازالة النجاسة عن المسجد مثلاً، فلا محالة كان ذلك الترك واجباً، فإذا صار الترك واجباً بطبيعة الحال كان الفعل منهياً عنه، بناءً على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العام، والنهي في العبادة يوجب الفساد، هذا بناءً على القول بوجوب مطلق المقدمة.

وأمّا بناءً على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة فالصلاة في المثال

المزبور لا تقع فاسدة، وذلك لأنّ الواجب على ضوء هذا القول إنّما هـو الترك الخاص وهو الترك الموصل لا مطلق الترك، ومن الطبيعي أنّ نقيضه ـ وهو ترك هذا الترك الخاص ـ ليس عين الصلاة في الخارج، بل هو مقارن لها لتحققه في ضمن الصلاة مرّة، وفي ضمن الترك غير الموصل مرّة أُخرى، ومن المعلوم أنّ الحرمة الثابتة لشيء لا تسري إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه اتفاقاً، وعلى هذا فلا تكون الصلاة منهياً عنها لتقع فاسدة.

وأورد على ذلك شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) على ما في تقريراته[1] من أنّ هذه الثمرة ليست بتامة، والسبب في ذلك: هو أنّ الفعل على كلا القولين ليس نقيضاً للترك، لأنّ نقيض كل شيء رفعه ونقيض الترك رفع الترك وهو غير الفعل، غاية الأمر على القول بوجوب مطلق المقدمة ينحصر مصداق النقيض في الفعل فحسب، وعلى القول بوجوب خصوص الموصلة فله فردان في الخارج: أحدهما: الفعل، والآخر: الترك غير الموصل، حيث إنّ نقيض الأخص أعم، ومن الواضح أنّ حرمة النقيض كما تسري إلى فعل الصلاة على الأوّل، كذلك تسري إليه على الثاني، لفرض أنّ الفعل على كلا القولين ليس عين النقيض، بل هو فرده وثبوت الحرمة له من باب السراية، وبديهي أنّه لا فرق في السراية بين انحصار فرده في الفعل وعدم انحصاره فيه أبداً. فإذن تقع الصلاة على كلا القولين فاسدة فلا تظهر الثمرة بينهما.

والجواب عنه أوّلاً: أنّ الفعل لا يعقل أن يكون مصداقاً للترك، لاستحالة كون الوجود مصداقاً للعدم لتباينهما ذاتاً واستحالة صدق أحدهما على الآخر، كيف فانّ العدم لا تحقق له خارجاً لينطبق على الوجود. وعلى الجملة: فلا يعقل أن يكون العدم جامعاً بين الوجود والعدم المحض، وعلى هذا فلا يكون

---

(١) مطارح الأنظار: ٧٨.

فعل الصلاة مصداقاً للنقيض، بل هو مقارن له، وقد تقدّم أنّ حرمة شيء لا تسري إلى مقارنه.

وثانياً: ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وقد بيّناه مع زيادة توضيح في مبحث الضد، وملخصه: هو أنّ الفعل بنفسه نقيض للترك المطلق ورافع له، بداهة أنّ نقيض الوجود هو العدم البديل له، ونقيض العدم هو الوجود كذلك، وهذا هو المراد من جملة أنّ نقيض كل شيء رفعه، وليس المراد منها أنّ نقيض الترك عدم الترك، ونقيض عدم الترك عدم عدم الترك وهكذا إلى ما لا نهاية له، فانّه وإن عبّر به إلّا أنّه باعتبار انطباقه على الوجود خارجاً وكونه مرآة له لا أنّه بنفسه نقيض، وإلّا لزم أن لا يكون الوجود نقيضاً للعدم وهو كما ترى، ولأجل ذلك، أي كون الوجود نقيضاً للعدم حقيقة وبالعكس، قد ثبت أنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وعلى ضوء هذا الأساس، فعلى القول بوجوب المقدمة مطلقاً، حيث إنّ ترك الصلاة في المثال المتقدم واجب فنقيضه ـ وهو وجود الصلاة ـ بطبيعة الحال يكون منهياً عنه، وعليه فلا محالة تقع فاسدة. وعلى القول بوجوب خصوص الموصلة بما أنّ الواجب هو الترك الموصل فحسب فلا يكون فعل الصلاة نقيضاً له، بل هو مقارن له، وقد تقدّم أنّ الحكم الثابت لشيء لا يسري إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه. فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّ هذه الثمرة تامة وإن لم تكن ثمرة للمسألة الأُصولية على تقدير تسليم وجوب المقدمة من ناحية، وتسليم المقدمتين المذكورتين من ناحية أُخرى.

الثمرة الثانية: ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره)[1] من أن نتيجة

---

(١) كفاية الأُصول: ١٢٣.

البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته هي وجوب المقدمة شرعاً بناءً على الثبوت بعد ضم هذه الكبرى إلى صغرياتها.

وفيه: أنّ هذه النتيجة وإن ترتبت على هذه المسألة بناءً على ثبوت الملازمة بينهما، إلّا أنّها لا تصلح أن تكون ثمرة فقهية للمسألة الاُصولية، وذلك لعدم ترتب أثر عملي عليها أصلاً بعد حكم العقل بلابدّية الاتيان بالمقدمة. ومن هنا سنقول إنّ حكم الشارع بوجوب المقدمة لغو محض.

الثمرة الثالثة: أنّ المقدمة إذا كانت عبادة فعلى القول بوجوبها أمكن الاتيان بها بقصد التقرب. وأمّا على القول بعدم وجوبها فلا يمكن.

وفيه: أنّه قد تقدّم[1] أنّ عبادية المقدمة لا تتوقف على وجوبها، فان منشأها كما عرفت أحد أمرين: إمّا الاتيان بها بقصد التوصل إلى الواجب النفسي وامتثال أمره. وإما الاتيان بها بداعي أمرها النفسي المتعلق بها كما في الطهارات الثلاث، فالوجوب الغيري لا يكون منشأ لعباديتها أصلاً.

الثمرة الرابعة: بِرّ النذر بالاتيان بالمقدمة على القول بوجوبها فيما إذا تعلّق بفعل واجب، وعدم حصول البِرّ به على القول بعدم وجوبها.

وغير خفي أمّا أوّلاً: أنّ مثل هذه الثمرة لا يوجب كون البحث عن وجوب المقدمة بحثاً اُصولياً، وذلك لأنّ المسألة الاُصولية هي ما تقع في طريق استنباط الحكم الكلي الإلٰهي بعد ضم صغراها إليها بلا توسط مسألة اُصولية اُخرى كالقواعد التي يستنبط منها مثل وجوب الوفاء بالنذر أو نحوه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فانّ المترتب على مسألتنا هذه إنّما هو انطباق الحكم الشرعي الكلي المعلوم المستنبط من دليله على الاتيان بالمقدمة، ومن الواضح

---

(١) في ص ٢٣٦.

أنّ المسألة لا تكون بذلك أُصولية.

وأمّا ثانياً: فلأنّها لو تمّت فانّما تتم على القول بوجوب مطلق المقدمة، وأمّا بناءً على القول بوجوب خصوص الموصلة فلا تظهر إلّا إذا أتى بذي المقدمة أيضاً، وإلّا لم يأت بالواجب، وعندئذ فلا تظهر الثمرة كما لا يخفى.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر، فان قصد من لفظ الواجب خصوص الواجب النفسي لم يكف الاتيان بالمقدمة في الوفاء به ولو قلنا بوجوبها، وإن قصد منه مطلق ما يلزم الاتيان به ولو عقلاً، كفى الاتيان بها وإن قلنا بعدم وجوبها. نعم، لو كان قصده الاتيان بالواجب الشرعي من دون نظر إلى كونه نفسياً أو غيرياً ولو من ناحية عدم الالتفات إلى ذلك، ولم يكن في البين ما يوجب الانصراف إلى الأوّل، كفى الاتيان بالمقدمة على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها.

الثمرة الخامسة: هي أنّه على القول بوجوب المقدمة لا يجوز أخذ الأُجرة عليها، لأنّه من أخذ الأُجرة على الواجبات، وعلى القول بعدم وجوبها يجوز ذلك.

وفيه أوّلاً: أنّنا قد حققنا في محلّه[1] أنّ الوجوب بما هو وجوب لا يكون مانعاً من أخذ الأُجرة على الواجب، سواء أكان وجوبه عينياً أم كان كفائياً، توصلياً كان أم عبادياً، إلّا إذا قام دليل على لزوم الاتيان به مجاناً كتغسيل الميت ودفنه ونحو ذلك، فعندئذ لا يجوز أخذ الأُجرة عليه، وبما أنّه لا دليل على لزوم الاتيان بالمقدمة مجّاناً فلا مانع من أخذ الأُجرة عليه وإن قلنا بوجوبها.

وثانياً: لو تنزّلنا عن ذلك فلابدّ من التفصيل بين المقدمات العبادية

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤٦٨.

كالطهارات الثلاث وبين غيرها من المقدمات، فانّه لو كان هناك مانع من أخذ الأُجرة عليها إنّما هو عباديتها، سواء أكانت واجبة أم لم تكن، فلا دخل لوجوبها بما هو وجوب في ذلك أبداً، بل ربّما يكون الشيء غير واجب فمع ذلك لايجوز أخذ الأُجرة عليه كالأذان مثلاً. فالنتيجة: أنّه لا ملازمة بين وجوب شيء وعدم جواز أخذ الأُجرة عليه أصلاً، بل النسبة بينهما عموم من وجه.

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] من أنّ جواز أخذ الأُجرة على المقدمة وعدم جوازه يدوران مدار جواز أخذها على ذي المقدمة وعدم جوازه، خاطئ جداً، ضرورة أنّ المقدمة ليست تابعة لذيها من هذه الناحية، ولا دليل على هذه التبعية، وإنّما كانت تبعيتها في الوجوب فحسب، وبعد القول بوجوبها فهي واجبة مستقلة، فجواز أخذ الأُجرة عليها أو عدم جوازه يحتاج إلى دليل، ولا صلة له بالجواز أو عدمه على الواجب النفسي أصلاً. على أنّ هذه الثمرة ليست ثمرة للمسألة الأُصولية.

الثمرة السادسة: حصول الفسق بترك الواجب النفسي مع مقدماته الكثيرة على القول بوجوبها، وعدم حصوله على القول بعدمه.

وفيه: مضافاً إلى أنّه لابدّ من فرض الكلام فيما إذا كان ترك الواجب النفسي من الصغائر دون الكبائر، وإلّا لكان تركه بنفسه موجباً لحصول الفسق من دون حاجة [إلى] ترك مقدماته، أنّ هذه الثمرة تبتني على أمرين، الأوّل: التفصيل بين المعاصي الكبيرة والصغيرة، والالتزام بحصول الفسق في الأُولى، وعدم حصوله في الثانية إلّا في فرض الاصرار عليها. الثاني: أن يكون الاصرار عبارة عن ارتكاب معاص عديدة ولو في زمن واحد ودفعة واحدة.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٥٧.

ولكنّ للمناقشة في كلا الأمرين مجالاً واسعاً.

أمّا الأوّل: فلما ذكرناه في محلّه من أنّه لا أساس لهذا التفصيل أصلاً، وأنّه لا فرق بين المعصية الكبيرة والصغيرة من هذه الناحية، فكما أنّ الأُولى توجب الفسق والخروج عن جادة الشرع يميناً وشمالاً، فكذلك الثانية. وبكلمة أُخرى: قد ذكرنا غير مرّة أنّ الفسق عبارة عن خروج الشخص عن جادة الشرع يميناً وشمالاً، ويقابله العدل فانّه عبارة عن الاستقامة في الجادة وعدم الخروج عنها كذلك، ومن البديهي أنّ المعصية الصغيرة كالكبيرة توجب الفسق والخروج عن الجادة، فإذن لا تترتب هذه الثمرة على القول بوجوب المقدمة أصلاً كما هو ظاهر.

وأمّا الثاني: فلأنّ الاصرار على المعصية عبارة عرفاً عن ارتكابها مرّة بعد أُخرى، وأمّا ارتكاب معاصي عديدة مرّة واحدة فلا يصدق عليه الاصرار يقيناً، بداهة أنّ من نظر إلى جماعة من النِّساء الأجنبيات دفعة واحدة وإن كان يرتكب معاصي عديدة إلّا أنّه لا يصدق على ذلك الاصرار، وعليه فلا ثمرة. ولو تنزلنا عن جميع ذلك فأيضاً لا مجال لها، لما قد عرفت من أنّه لا معصية في ترك المقدمة بما هو مقدمة وإن قلنا بوجوبها حتّى يحصل الاصرار على المعصية، ضرورة أنّ المدار في حصول المعصية وهتك المولى إنّما هو بمخالفة الأمر النفسي، فلا أثر لمخالفة الأمر الغيري بما هو أمر غيري أصلاً. أضف إلى ما ذكرناه: أنّ هذه الثمرة على تقدير تسليمها لا تصلح أن تكون ثمرة للمسألة الأُصولية.

الثمرة السابعة: أنّ المقدمة إذا كانت محرّمة فعلى القول بوجوبها يلزم اجتماع الأمر والنهي دون القول بعدم الوجوب.

وقد أورد المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] على هذه الثمرة بأُمور

---

(١) كفاية الأُصول: ١٢٤.

ثلاثة:

الأوّل: أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي إنّما هي ترتكز على ما إذا كان هناك عنوان تعلّق بأحدهما الأمر وبالآخر النهي وقد اجتمعا في مورد واحد اتفاقاً، وأمّا إذا كان هناك عنوان واحد تعلّق به كل من الأمر والنهي فهو خارج عن هذه المسألة وداخل في مسألة النهي عن العبادات والمعاملات، وما نحن فيه من قبيل الثاني، فان عنوان المقدمة عنوان تعليلي خارج عن متعلق الأمر، وعليه فبطبيعة الحال تعلّق كل من الأمر والنهي بشيء واحد، وهو ما كان مقدمة بالحمل الشائع.

ويردّه: أنّ عنوان المقدمة وإن كان عنواناً تعليلياً وخارجاً عن متعلق الأمر، إلّا أنّ المأمور به هو الطبيعي الجامع بين هذا الفرد المحرّم وغيره، وعليه فيكون متعلق الأمر غير متعلق النهي، فان متعلق الأمر هو طبيعي الوضوء أو الغسل مثلاً، أو طبيعي تطهير البدن أو اللباس، ومتعلق النهي حصة خاصة من هذا الطبيعي بعنوان الغصب أو نحوه، وبما أنّ متعلق الأمر والنهي ينطبقان على هذه الحصة فهي مجمع لهما وتكون من موارد الاجتماع.

الثاني: أنّه لا يلزم في المقام اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد، وذلك لأنّ المقدمة لا تخلو من أن تكون منحصرة أو غير منحصرة، فعلى الأوّل، فان كان ملاك الوجوب أقوى من ملاك الحرمة فلا حرمة في البين، وإن كان العكس فبالعكس، وعلى الثاني فلا محالة يختص الوجوب بغير المحرّم من المقدمة، لوضوح أنّ العقل لا يحكم بالملازمة إلّا بين وجوب شيء ووجوب خصوص مقدماته المباحة. فالنتيجة: أنّ المقدمة لا يكون مجمعاً للوجوب والحرمة.

ويردّه: أنّ الأمر وإن كان كذلك في صورة انحصار المقدمة بالمحرّمة، إلّا أنّه

لا يتم في صورة غير الانحصار، والسبب فيه هو أنّه لا موجب لتخصيص الوجوب في هذه الصورة بخصوص المقدمة المباحة بعد ما كانت المقدمة المحرمة مثلها في الواجدية للملاك ـ وهو توقف الواجب عليها ووفائها بالغرض ـ ومجرد كون المقدمة محرّمة من ناحية انطباق عنوان المحرّم عليها لا يخرجها عن واجديتها للملاك، إذ كما أنّ اجتماع الواجب النفسي مع عنوان محرّم لا ينافي وقوعه على صفة المطلوبية بناءً على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وعدم سراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر، كذلك اجتماع الواجب الغيري كالمسير إلى الحج مثلاً مع عنوان محرّم كالغصب لا ينافي وقوعه على صفة المطلوبية، ومن الواضح أنّه لا فرق من هذه الناحية بين الواجب النفسي والغيري.

الثالث: أنّ الغرض من المقدمة إنّما هو التوصل بها إلى الواجب النفسي، فان كانت توصلية أمكن التوصل بها إلى الواجب النفسي، وإن كانت محرّمة سواء فيه القول بوجوب المقدمة والقول بعدمه، ضرورة أنّه لا أثر له في ذلك أبداً، وإن كانت تعبدية كالطهارات الثلاث، فعندئذ إن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي صحت العبادة في مورد الاجتماع، سواء أقلنا بوجوب المقدمة أم لم نقل، وإن قلنا بامتناع الاجتماع وتقديم جانب النهي على جانب الأمر فلا مناص من الحكم بفسادها، من دون فرق أيضاً بين القول بوجوب المقدمة والقول بعدم وجوبها، فإذن لا ثمرة للقول بالوجوب من هذه الناحية.

الواجب الأصلي والتبعي

ذكر صاحب الكفاية (قدس سره)[1] في مبحث مقدمة الواجب أُموراً أربعة:

الأوّل: أنّ مسألة مقدمة الواجب من المسائل الأُصولية العقلية.

الثاني: تقسيم المقدمة إلى الشرعية والعقلية والعادية من ناحية، وإلى الداخلية والخارجية والمتقدمة والمتأخرة والمقارنة من ناحية أُخرى.

الثالث: تقسيم الواجب إلى المشروط والمطلق تارة، وإلى المنجّز والمعلّق تارة أُخرى.

الرابع: بيان الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، والتعرض لما هو الواجب من المقدمة، وبعد الانتهاء عن هذه الأُمور الأربعة ذكر انقسام الواجب إلى الأصلي والتبعي. وكان المناسب عليه أن يدرج هذا التقسيم في الأمر الثالث، لأنّه من شؤون تقسيم الواجب، ولعل هذا كان غفلة منه (قدس سره) في مقام التأليف أو كان الاشتباه من الناسخ، وكيف كان فالتعرض لهذا التقسيم هنا إنّما هو تبعاً للمحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وإلّا فهو عديم الفائدة والأثر.

فنقول: إنّ الأصالة والتبعية تلاحظان مرّة بالاضافة إلى مقام الثبوت، ومرّة أُخرى بالاضافة إلى مقام الاثبات.

أمّا على الأوّل: فالمراد بالأصلي: هو ما كان متعلقاً للارادة والطلب تفصيلاً ومورداً لالتفات المولى كذلك، والمراد بالتبعي هو ما كان متعلقاً لهما تبعاً

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٩ ـ ١٢٢.

وارتكازاً وموورداً للالتفات كذلك. ومن هنا يظهر أنّ هذا التقسيم لا يجري في الواجب النفسي، بداهة أنّه لا يتصف إلّا بالأصالة، فلا يعقل أن تكون الارادة المتعلقة به إرادة تبعية وارتكازية، فالتقسيم خاص بالواجب الغيري.

وأمّا على الثاني: فالمراد بالأصلي هو ما كان مقصوداً بالافهام من الخطاب بحيث تكون دلالة الكلام عليه بالمطابقة، وبالتبعي هو ما لم يكن كذلك، بل كانت دلالة الكلام عليه بالتبعية والالتزام، ولكن على هذا فالواجب لا ينحصر بهذين القسمين، بل هنا قسم ثالث: وهو ما لم يكن الواجب مقصوداً بالافهام من الخطاب أصلاً لا أصالة ولا تبعاً، كما إذا كان الواجب مدلولاً لدليل لبي من إجماع أو نحوه، هذا إذا علم بالأصالة والتبعية.

وأمّا إذا شكّ في واجب أنّه أصلي أو تبعي، فحيث لا أثر لذلك فلا أصل في المقام حتّى يعيّن أحدهما لا لفظاً ولا عملاً. نعم، لو كان لهما أثر عملي فمقتضى الأصل هو كون الواجب تبعياً إذا كان عبارة عما لم تتعلق به الارادة المستقلة، وأمّا إذا كان عبارة عما تعلقت به الارادة التبعية فلا يكون موافقاً للأصل.

مقتضى الأصل في المسألة

والبحث فيه يقع في مقامين: الأوّل: في مقتضى الأصل العملي. الثـاني: في مقتضى الأصل اللفظي.

أمّا المقام الأوّل: فقد أفاد المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أنّه لا أصل في المسألة الاُصولية يعيّن الملازمة عند الشك في ثبوتها أو عدمها، والسبب فيه ما ذكرناه من أنّ هذه الملازمات وإن لم تكن من سنخ الموجودات الخارجية من الأعراض والجواهر، إلّا أنّها اُمور واقعية أزلية كاستحالة اجتماع النقيضين والضدين والدور والتسلسل وما شاكل ذلك، حيث إنّها لم تكن محدودة بحد خاص، بل هي اُمور أزلية ولها واقع موضوعي.

وعلى هذا الضوء فان كانت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مـقدمته ثابتة فهي من الأزل، وإن لم تكن ثابتة فكذلك، ومن الطبيعي أنّ ذلك لن يدع مجالاً للأصل في المقام. وأمّا في المسألة الفرعية فقد أفاد (قدس سره) أنّه لا مانع من الرجوع إلى اصالة عدم وجوب المقدمة بتقريب أنّهـا قـبل إيجـاب الشارع الصلاة مثلاً لم تكن واجبة لفرض عدم وجوب ذيها، وبعد إيجابها شكّ في وجوبها، ومعه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم الوجوب أو أصالة البراءة عنه.

ولنأخذ بالنظر إلى ما أفاده (قدس سره). أمّا ما أفاده بالاضافة إلى المسألة الاُصولية من أنّه لا أصل فيها، فمتين جداً ولا مناص عنه كما عرفت.

وأمّا ما أفاده بالاضافة إلى المسألة الفرعية من وجود الأصل فيها فانّه قابل

للمؤاخذة، وذلك لأنّ الأصل فيها لايخلو من أن يكون البراءة أو الاستصحاب.

والأُولى: لا تجري بكلا قسميها: أمّا العقلية، فلأنّها واردة لنفي المؤاخذة والعقاب، والمفروض أنّه لا عقاب على ترك المقدمة وإن قلنا بوجوبها، والعقاب إنّما هو على ترك الواجب النفسي. وأمّا الشرعية، فبما أنّها وردت مورد الامتنان فيختص موردها بما إذا كانت فيه كلفة على المكلف ليكون في رفعها بها امتناناً، والمفروض أنّه لا كلفة في وجوب المقدمة حيث لا عقاب على تركها. على أنّ العقل يستقل بلزوم الاتيان بها لتوقف الواجب عليها، سواء أقلنا بوجوبها أم لم نقل، فإذن أيّ أثر ومنّة في رفع الوجوب عنها بعد لابدّية الاتيان بها على كل تقدير.

والثاني ـ وهو الاستصحاب ـ فأيضاً لايجري، لأنّ موضوعه وإن كان تاماً، إلّا أنّه لا أثر له بعد استقلال العقل بلزوم الاتيان بها. وعلى الجملة: فلا يترتب أيّ أثر على استصحاب عدم وجوبها بعد لابدّية الاتيان بها على كل تقدير، ومعه لا معنى لجريانه.

نعم، لا مانع من الرجوع إلى الأصل من ناحية أُخرى، وهي ما ذكرناه سابقاً من الثمرة فيما إذا كانت المقدمة محرّمة وقد توقف عليها واجب أهم، فعندئذ لا بدّ من ملاحظة دليل حرمة المقدمة، فان كان لدليلها إطلاق أو عموم، لزم التمسك به في غير مقدار الضرورة ـ وهو خصوص المقدمة الموصلة ـ وإن شئت قلت: إنّ القدر المتيقن هو رفع اليد عن تحريم خصوص تلك المقدمة، وأمّا غيرها، فان كان إطلاق في البين فلا مناص من التمسك به لاثبات حرمتها، لعدم ضرورة تقتضي رفع اليد عنها، وإن لم يكن إطلاق فالمرجع هو أصل البراءة عن حرمة المقدمة غير الموصلة للشك فيها وعدم دليل عليها. فالنتيجة هي سقوط الحرمة عن المقدمة مطلقاً، سواء أكانت موصلة أم لم تكن، أمّا عن

الأُولى فمن ناحية المزاحمة، وأمّا عن الثانية فمن ناحية أصالة البراءة.

هذا على القول بوجوب مطلق المقدمة، وأمّا على القول بوجوب خصوص الموصلة، أو خصوص ما قصد به التوصل، فالساقط إنّما هو الحرمة عنه فحسب دون غيره كما سبق.

وأمّا المقام الثاني: فقد استدلّ على وجوب المقدمة بأدلة ثلاثة:

الأوّل: ما عن الأشاعرة[1] وملخصه: أنّ المولى إذا أوجب شيئاً فلابدّ له من إيجاب جميع مقدمات ذلك الشيء، وإلّا ـ أي وإن لم يوجب تلك المقدمات ـ فجاز تركها، وهذا يستلزم أحد محذورين: إمّا أن يبقى وجوب ذي المقدمة بحاله، وهو محال لأنّه تكليف بما لا يطاق، أو لا يبقى وجوبه بحاله بل يصير مشروطاً بحصول مقدمته، فيلزم عندئذ انقلاب الواجب المطلق إلى المشروط.

وغير خفي أنّ عدم إيجاب الشارع المقدمة مع إيجاب ذيها لا يستلزم أحد هذين المحذورين أبداً، والسبب في ذلك: ما تقدّم من أنّه يكفي في القدرة على ذي المقدمة القدرة على مقدمته فلا تتوقف على الاتيان بها خارجاً ولا على وجوبها شرعاً، بداهة أنّه لا صلة لوجوب المقدمة بالقدرة على ذيها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ الشارع وإن لم يوجب المقدمة إلّا أنّ العقل يستقل بلابدّية الاتيان بها بحيث لو لم يأت بها وأدّى ذلك إلى ترك ذي المقدمة لكان عاصياً بنظر العقل واستحقّ العقاب على مخالفته، لفرض أنّه خالف تكليف المولى باختياره، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لا يلزم من بقاء وجوب ذي المقدمة بحاله تكليف بما لا يطاق، لما عرفت من أنّه مقدور في هذا

---

(١) المعتمد في اُصول الفقه ١: ٩٤.

الحال، وعليه فلا موجب للانقلاب أصلاً. والحاصل: أنّ ترخيص المولى بترك المقدمة معناه أنّه لا يعاقب عليه، لا أنّه لا يعاقب على ترك ذيها بعد تمكن المكلف من الاتيان بمقدماته.

الثاني: ما عن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] من أنّ الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات تدلنا على إيجاب المقدمة حين إرادة ذيها مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[٢] وقوله (عليه السلام) «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[٣] وما شاكل ذلك، ومن الواضح أنّه لا بدّ من أن يكون لهذه الأوامر ملاك، وهو لا يخلو من أن يكون غير ملاك الواجب النفسي أو يكون هو المقدمية، فعلى الأوّل يلزم أن تكون تلك الأوامر أوامر نفسية وهو خلاف الفرض، فإذن يتعين الثاني، هذا من ناحية ومن ناحية أُخرى: أنّه لا خصوصية لهذه الموارد التي وردت فيها تلك الأوامر، فإذن بطبيعة الحال يتعدى منها إلى غيرها ونقول بوجوب المقدمة مطلقاً.

ولنأخذ بالنقد عليه: وهو أنّ الأوامر المزبورة مفادها إرشاد إلى شرطية شيء دون الوجوب المولوي الغيري، ويدلنا على ذلك أمران: الأوّل: أنّ المتفاهم العرفي من أمثال تلك الأوامر هو الارشاد دون المولوية. الثاني: ورود مثل هذه الأوامر في أجزاء العبادات كالصلاة ونحوها والمعاملات، ومن الطبيعي أنّ مفادها هو الارشاد إلى الجزئية لا الوجوب المولوي الغيري، كيف حيث قد تقدّم أنّ الجزء لا يقبل الوجوب الغيري.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٢٦.

(٢) المائدة ٥: ٦.

(٣) الوسائل ٣: ٤٠٥ / أبواب النجاسات ب ٨ ح ٢.

الثالث: ما جاء به المحقق صاحب الكفاية[١] وشيخنا الأُستاذ[٢] (قدس سرهما) من أنّ الوجدان أصدق شاهد على ذلك، فانّ من اشتاق إلى شيء وأراده فبطبيعة الحال إذا رجع إلى وجدانه والتفت إلى ما يتوقف عليه ذلك الشيء اشتاق إليه كاشتياقه إلى نفس الواجب، ولا فرق من هذه الجهة بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية وإن كانتا مختلفتين من حيث المتعلق.

والجواب عنه: أنّه إن أُريد من الارادة الشوق المؤكد الذي هو من الصفات النفسانية الخارجة عن اختيار الانسان وقدرته غالباً، ففيه: مضافاً إلى أنّ اشتياق النفس إلى شيء البالغ حدّ الارادة إنّما يستلزم الاشتياق إلى خصوص مقدماته الموصلة لو التفت إليها لا مطلقاً، أنّ الارادة بهذا المعنى ليست من مقولة الحكم في شيء، ضرورة أنّ الحكم فعل اختياري للشارع وصادر منه باختياره وارادته.

وإن أُريد منها الاختيار وإعمال القدرة نحو الفعل، فهي بهذا المعنى وإن كانت من مقولة الأفعال، إلّا أنّ الارادة التشريعية بهذا المعنى باطلة، وذلك لما تقدّم بشكل موسّع من استحالة تعلّق الارادة بهذا المعنى أي إعمال القدرة بفعل الغير.

وإن أُريد منها الملازمة بين اعتبار شيء على ذمة المكلف وبين اعتبار مقدماته على ذمته، فالوجدان أصدق شاهد على عدمها، بداهة أنّ المولى قد لا يكون ملتفتاً إلى توقفه على مقدماته كي يعتبرها على ذمته. على أنّه لا مقتضي لذلك بعد استقلال العقل بلابدّية الاتيان بها، حيث إنّه مع هذا لغو صرف.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ الصحيح في المقام أن يقال: إنّه لا دليل

---

(١) كفاية الأُصول: ١٢٦.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣٣٥.

على وجوب المقدمة وجوباً مولوياً شرعياً، كيف حيث إنّ العقل بعد أن رأى توقف الواجب على مقدمته ورأى أنّ المكلف لا يستطيع على امتثال الواجب النفسي إلّا بعد الاتيان بها، فبطبيعة الحال يحكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدمة توصّلاً إلى الاتيان بالواجب، ومع هذا لو أمر الشارع بها فلا محالة يكون إرشاداً إلى حكم العقل بذلك، لاستحالة كونه مولوياً.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي عدم وجوب المقدمة بوجوب شرعي مولوي لا على نحو الاطلاق ولا خصوص حصة خاصة منها.

مقدّمة المستحب

ثمّ إنّا لو بنينا على وجوب المقدمة شرعاً من ناحية ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فهل تختص هذه الملازمة بخصوص ما إذا كان ذو المقدمة واجباً أم يعمّ المستحب أيضاً؟ الظاهر هو الثاني بعين ما ذكرناه من الملاك لوجوبها في الواجب، وقد تقدّم بشكل موسّع.

مقدّمة الحرام

ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] أنّ مقدمة الحـرام تـنقسم إلى ثـلاثة أقسام:

الأوّل: هو ما لا يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار الفاعل وإرادته، فلو أتى بالمقدمة فذو المقدمة يقع في الخارج قهراً عليه بحيث لا يتمكن من تركه نظير العلّة التامّة ومعلولها، كما إذا علم المكلف بأنّه لو دخل في المكان الفلاني لاضطرّ إلى ارتكاب الحرام قهراً على نحو لا يقدر على التخلّف عنه، وفي هـذا القسم حكم (قدس سره) بحرمة المقدمة حرمة نفسية لا غيرية، حيث إنّ النهي الوارد على ذي المقدمة وارد عليها حقيقة، فانّها هي المقدورة للمكلف دونه.

الثاني: هو ما يتوسّط بين المقدمة وذيها اختيار الفاعل وإرادتـه، إلّا أنّ المكلف يقصد باتيان المقدمة التوصل إلى الحرام، حيث إنّه بعد إتيانها يقدر على ارتكابه، وفي هذا القسم أيضاً حكم (قدس سره) بالحرمة، ولكنّه تردّد بـين الحرمة النفسـية والغيرية من ناحية تردّده بين أنّ حرمتها تبتني على حـرمة التجري أو على السراية من ذي المقدمة.

الثالث: هو ما يتوسّـط بين المقدمة وذيها اختيار الفاعل وإرادته، إلّا أنّ إتيان المكلف بها ليس بداعي التوصل إلى الحرام، فانّه بعد الاتـيان بهـا وإن تمكن من ارتكابه ولكن لديه صارف عنه، وفي هذا القسم حكم (قدس سره)

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٦١.

بعدم الحرمة، إذ لا موجب لها، فانّ الموجب لاتصاف المقدمة بالحرمة أحد أمرين: الأوّل: أن يكون إتيانها علة تامة للوقوع في الحرام. الثاني: أن يكون الاتيان بها بقصد التوصل. وكلا الأمرين مفقود في المقام.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه الأقسام، **أمّا القسم الأوّل**: فتحريم المقدمة يتبع القول بوجوب مقدمة الواجب لوحدة الملاك بينهما ـ وهو توقف امتثال التكليف عليها ـ غاية الأمر ففي مقدمة الواجب يتوقف امتثال الواجب على الاتيان بها، وفي مقدمة الحرام يتوقف ترك الحرام على تركها، وحيث إنّا لا نقول بوجوب المقدمة فلا نقول بتحريمها. وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ النهي في هذا القسم حقيقة تعلّق بالمقدمة دون ذيها، نظراً إلى أنّها مقدورة دونه فهو مناقض لما أفاده (قدس سره) في غير مورد من أنّ المقدور بالواسطة مقدور، فالمعلول وإن لم يكن مقدوراً ابتداءً إلّا أنّه مقدور بواسطة القدرة على علته، ومن الطبيعي أنّ هذا المقدار يكفي في تعلّق النهي به حقيقة، وعليه فلا مقتضي لحرمة المقدمة.

وأمّا القسم الثاني: فلأنّه لا موجب لاتصاف المقدمة بالحرمة الغيرية وإن قلنا بوجوب مقدمة الواجب، وذلك لعدم توقف الاجتناب عن الحرام على ترك المقدمة، لفرض أنّ المكلف بعد الاتيان بها قادر على ترك الحرام، وهذا بخلاف مقدمة الواجب، فانّ المكلف لا يقدر على الواجب عند ترك مقدمته. وأمّا الحرمة النفسية فهي على تقديرها ترتكز على حرمة التجري، ولكن قد حققنا في محلّه[1] أنّ التجري لا يكون حراماً وإن استحقّ المتجري العقاب عليه، وقد ذكرنا هناك أنّه لا ملازمة بين استحقاق المتجري العقاب وحرمة التجري شرعاً. نعم، يظهر من بعض الروايات أنّ هذه الحرمة من ناحية نيّة الحرام، وقد تعرّضنا لهذه الروايات وما دلّ على خلافها بشكل موسّع في مبحث

(١) مصباح الأُصول ٢: ٢٥.

التجري، فلاحظ.

وأمّا **القسم الثالث**: فالأمر كما أفاده (قدس سره) حيث إنّه لا موجب لاتصاف المقدمة بالحرمة أصلاً، لعدم الملاك له، فان ملاكه إنّما هو توقف الامتثال عليها، والمفروض أنّ ترك الحرام لا يتوقف على تركها. فالنتيجة: أنّ مقدمة الحرام ليست بمحرّمة إلّا في صورة واحدة ـ الصورة الأُولى ـ بناءً على وجوب مقدمة الواجب شرعاً، وبما أنّه لم يثبت فلا حرمة أصلاً.

ومن هنا يظهر حال مقدمة المكروه من دون حاجة إلى بيان.

هذا آخر ما أوردناه في هذا الجزء[١]. وقد تمّ بعون الله تعالى وتوفيقه.

---

(١) [حسب التجزئة السابقة].

مسألة الضدّ

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه

يقع الكلام في هذه المسألة من جهات:

الأُولى: قد تقدّم منّا في بحث مقدمة الواجب أنّ البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته لا يختص بما إذا كان الوجوب مدلولاً لفظياً، فان ملاك البحث يعم مطلق الوجوب، سواء أكان مستفاداً من اللفظ أو الاجماع أو العقل، ولذلك قلنا إنّها من المسائل الأُصولية العقلية، لا من مباحث الألفاظ(١).

وهكذا الشأن في مسألتنا هذه، فان جهة البحث فيها في الحقيقة ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضدّه.

ومن الواضح أنّ البحث عن تلك الجهة لا يختص بما إذا كان الوجوب مدلولاً لدليل لفظي، بل يعمّ الجميع، ضرورة أنّ ما هو المهم في المقام هو البحث عن ثبوت تلك الملازمة وعدمه، ولا يفرق فيه بين أن يكون الوجوب مستفاداً من اللفظ أو من غيره، وإن كان عنوان البحث في المسألة ـ قديماً وحديثاً ـ يوهم اختصاص محلّ النزاع بما إذا كان الوجوب مدلولاً لفظياً، إلّا أنّ ذلك من جهة الغلبة، وأنّ الوجوب في الغالب يستفاد من دليل لفظي، لا من جهة اختصاص محلّ النزاع بذلك، كما هو واضح.

ولأجل ذلك تكون المسألة من المسائل الأُصولية العقلية لا من مباحث الألفاظ، لعدم صلتها بتلك المباحث أصلاً، كما أنّه لا صلة لغيرها من المسائل العقلية بها.

---

(١) راجع ص ١١٤.

الثانية: هل هذه المسألة من المسائل الأُصولية أو الفقهية أو المبادئ الأحكامية؟ قالوا في ذلك وجوهاً:

١ ـ إنّها من المسائل الفقهية، بدعوى أنّ البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضدّ الواجب، وعدم ثبوت الحرمة له، وهذا بحث فقهي لا أُصولي.

ويدفعه: ما ذكرناه في أوّل بحث الأُصول من أنّ هذا التوهم قد ابتنى على كون البحث بحثاً عن حرمة الضد ابتداءً، لتكون المسألة فقهية، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، فانّ البحث فيها عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضدّه، وعدم ثبوتها، ومن الواضح أنّ البحث عن هذه الناحية ليس بحثاً فقهياً له صلة بأحوال فعل المكلف وعوارضه بلا واسطة.

٢ ـ إنّها من المبادئ الأحكامية.

ويدفعه أيضاً: ما ذكرناه في بحث مقدمة الواجب[1] من أنّ المبادئ لا تخلو من التصورية والتصديقية ولا ثالث لهما، والمبادئ التصورية هي لحاظ ذات الموضوع أو المحمول وذاتياتهما، ومن الواضح أنّ البحث عن مسألة الضد لا يرجع إلى ذلك. والمبادئ التصديقية هي المقدمة التي يتوقف عليها تشكيل القياس، ومنها المسائل الأُصولية، فانّها مبادئ تصديقية بالاضافة إلى المسائل الفقهية، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها تلك المسائل والأحكام، ولا نعقل المبادئ الأحكامية في مقابل المبادئ التصورية والتصديقية.

٣ ـ وهو الصحيح، أنّها من المسائل الأُصولية العقلية.

أمّا كونها من المسائل الأُصولية: فلما قدّمناه في أوّل بحث الأُصول[2] من

---

(١) في ص ١١٣.

(٢) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٤ ـ ٩.

أنّ المسائل الأُصولية ترتكز على ركيزتين:

الأُولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعية من الأدلة من باب الاستنباط والتوسيط، لا من باب التطبيق، أي تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها كتطبيق الطبيعي على أفراده، والكلي على مصاديقه.

الثانية: أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلى ضم كبرى أُصولية أُخرى، فكل مسألة إذا ارتكزت على هاتين الركيزتين فهي من المسائل الأُصولية، وإلّا فلا.

وعلى هذا الأساس نميِّز كل مسألة ترد علينا أنّها أُصولية أو فقهية أو غيرها، وحيث إنّ هاتين الركيزتين قد توفرتا في مسألتنا هذه، فهي من المسائل الأُصولية لا محالة، إذ أنّها واقعة في طريق استفادة الحكم الشرعي من باب الاستنباط والتوسيط بنفسها، بلا توسط كبرى أُصولية أُخرى.

وتوهم خروج هذه المسألة عن علم الأُصول، لعدم توفر الركيزة الثانية فيها، إذ لا يترتب أثر شرعي على نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضدّه، لتكون المسألة أُصولية، وأمّا حرمة الضد فهي وإن ثبتت من ناحية ثبوت تلك الملازمة، إلّا أنّها حرمة غيرية فلا تصلح لأن تكون ثمرة للمسألة الأُصولية.

مندفع بما ذكرناه في أوّل علم الأُصول[1] من أنّه يكفي لكون المسألة أُصولية ترتب نتيجة فقهية على أحد طرفيها، وإن لم تترتب على طرفها الآخر، بداهة أنّ ذلك لو لم يكن كافياً في اتصاف المسألة بكونها أُصولية، للزم خروج كثير من المسائل الأُصولية عن علم الأُصول، حتّى مسألة حجية خبر الواحد، فانّه على القول بعدم حجيته لا يترتب عليها أثر شرعي أصلاً، ومسألتنا هذه تكون

---

(١) في المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ١١.

كذلك، فانّه تترتب عليها نتيجة فقهية على القول بعدم ثبوت الملازمة، وهي صحة الضد العبادي، وأمّا الحكم بفساده على القول الآخر فهو يتوقف على استلزام النهي الغيري، كما يستلزمه النهي النفسي، وسنتعرض إلى ذلك إن شاء الله تعالى بشكل واضح.

فالنتيجة الكلية هي: أنّ الملاك في كون المسألة أُصولية وقوعها في طريق الاستنباط بنفسها ولو باعتبار أحد طرفيها، في مقابل ما ليس له هذا الشأن وهذه الخاصة كمسائل سائر العلوم.

وأمّا كونها عقلية: فلأنّ الحاكم بالملازمة المزبورة إنّما هو العقل، ولا صلة لها بدلالة اللفظ أبداً.

الثالثة: أنّ المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة ليس ما هو ظاهره، بل الأعم منه ومن الاقتضاء بنحو الجزئية والعينية، ليعم جميع الأقوال، فان منها قولاً بأنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضده. ومنها قول بأنّ النهي عن الضد جزء من الأمر بالشيء. ومنها قول بأنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده كما هو ظاهر لفظ الاقتضاء، فالتعميم لأجل أن لا يتوهم اختصاص النزاع بالقول الأخير.

الرابعة: أنّ المراد بالضد في محل البحث مطلق ما يعاند الشيء وينافيه، سواء أكان أمراً وجودياً كالأضداد الخاصة، أو الجامع بينها، وقد يعبّر عن هذا الجامع بالضد العام أيضاً، أم كان أمراً عدمياً كالترك الذي هو المسمّى عندهم بالضد العام فإنّ من الأقوال في المسألة قولاً بأنّ الأمر بالشي يقتضي النهي عن ضدّه العام وهو الترك.

وبعد بيان ذلك نقول: إنّ الكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في الضدّ الخاص.

والثاني: في الضدّ العام.

[الضدّ الخاص]

أمّا الكـلام في المقام الأوّل: فقد استدلّ جماعة على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، سواء أكان المراد به أحد الأضداد الخاصة أو الجـامع بـينها بوجهين:

الأوّل: أنّ ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر، ومقدمة الواجب واجبة، فإذا كان الترك واجباً فالفعل لا محالة يكون محرّماً، وهذا معنى النهي عنه.

أقول: هذا الدليل مركب من مقدمتين: إحداهما صغرى القياس. والثانية كبراه، فلابدّ من درس كل واحدة منها.

أمّا المقدمة الأُولى فبيـانها: أنّ العلّـة التامّة مركّبة مـن أجـزاء ثـلاثـة: ١ـ المقتضي وهو الذي بذاته يقتضي التأثير في مقتضاه. ٢ـ الشرط وهو الذي يصحح فاعلية المقتضي. ٣ـ عدم المانع وهو الذي له دخل في فـعلية تأثـير المقتضي. ومن الواضح أنّ العلة التامة لا تتحقق بدون شيء من هـذه المـواد الثلاث، فبانتفاء واحدة منها تنتفي العلة التامة لا محالة.

ونتيجة ذلك: هي أنّ عدم المانع من المقدمات التي لهـا دخـل في وجـود المعلول، ويستحيل تحققه بدون انـتفائه. ويـترتب عـلى ذلك أنّ تـرك أحـد الضدين مقدمة لوجود الضدّ الآخر، لأنّ كلاً منهما مانع عن الآخر، وإلّا لم يكن بينهما تمانع وتضاد، فإذا كان كل منهما مانعاً عن الآخر فلا محالة يكون عدمه مقدمة له، إذ كون عدم المانع من المقدمات ممّا لا يحتاج إلى مؤونة بيان، وإقامة برهان.

وأمّا المقدمة الثانية: فهي أنّ مقدمة الواجب واجبة، وقد تقدّم الكلام فيها.

فالنتيجة من ضمّ المقدمة الأُولى إلى هذه المقدمة هي: أنّ ترك الضد بما أنّه مقدمة للضد الواجب ـ كما هو المفروض في المقام ـ يكون واجباً، وإذا كان تركه واجباً ففعله حرام لا محالة، مثلاً ترك الصلاة بما أنّه مقدمة للازالة الواجبة فيكون واجباً، وإذا كان واجباً ففعلها الذي هو ضدّ الازالة يكون حراماً، وهذا معنى أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد.

ولكن كلتا المقدمتين قابلة للمناقشة:

أمّا المقدمة الأُولى: فقد أنكرها جماعة من المحققين منهم شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] وقال باستحالة المقدمية، وأفاد في وجهها أمرين:

الأوّل: أنّ المعلول وإن كان مترتباً على تمام أجزاء علته التامة، إلّا أنّ تأثير كل واحد منها فيه يغاير تأثير الآخر فيه، فان تأثير المقتضي فيه بمعنى ترشحه منه، ويكون منه الأثر والوجود، كالنار بالإضافة إلى الاحراق، فانّ الإحراق يترشح من النار، وأنّها فاعل ما منه الوجود والأثر، لا المحاذاة مثلاً أو بقية الشرائط. وأمّا تأثير الشرط فيه بمعنى أنّه مصحح لفاعلية المقتضي وتأثيره أثره، فانّ النار لا تؤثر في الاحراق بدون المماسة والمحاذاة وما شاكلهما، فتلك الشرائط مصححة لفاعلية النار وتأثيرها فيه، لا أنّ الشرط بنفسه مؤثر فيه. ومن هنا إذا انتفى الشرط لم يؤثر المقتضي.

أو فقل: إنّ الشرط في طرف القابل متمم قابليته، وفي طرف الفاعل مصحح فاعليته، فلا شأن له ما عدا ذلك. وأمّا عدم المانع فدخله باعتبار أنّ وجوده يزاحم المقتضي في تأثيره، كالرطوبة الموجودة في الحطب، فان دخل عدمها في

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١١.

الاحتراق باعتبار أنّ وجودها مانع عن تأثير النار في الاحراق، وهذا معنى دخل عدم المانع في وجود المعلول، وإلّا فلا يعقل أن يكون العدم بما هو من أجزاء العلة التامة، بداهة استحالة أن يكون العدم دخيلاً في الوجود ومؤثراً فيه.

ومن ذلك البيان يظهر طولية أجزاء العلة التامة، فانّ مانعية المانع متأخرة رتبة عن وجود المقتضي، وعن وجود جميع الشرائط، كما أنّ شرطية الشرط متأخرة رتبة عن وجود المقتضي، فان دخل الشرط في المعلول إنّما هو في مرتبة وجود مقتضيه، ليكون مصححاً لفاعليته، لما عرفت آنفاً من أنّ الشرط في نفسه لا يكون مؤثراً فيه. ودخل عدم المانع إنّما يكون في ظرف تحقق المقتضي مع بقية الشرائط، ليكون وجوده مزاحماً له في تأثيره ويمنعه عن ذلك.

وعلى ضوء ذلك قد اتضح استحالة اتصاف المانع بالمانعية إلّا في ظرف وجود المقتضي مع سائر الشرائط، كما أنّه يستحيل اتصاف الشرط بالشرطية إلّا فيما إذا كان المقتضي موجوداً، مثلاً الرطوبة في الجسم القابل للاحتراق لا تتصف بالمانعية إلّا في ظرف وجود النار ومماستها مع ذلك الجسم، ليكون عدم الاحتراق مستنداً إلى وجود المانع، وأمّا إذا لم تكن النار موجودة، أو كانت ولم تكن مماسة مع ذلك الجسم فلا يمكن أن يستند عدم الاحتراق إلى وجود المانع.

ولنأخذ مثالاً لتوضيح ذلك: إذا فرضنا أنّ النار موجودة والجسم القابل للاحتراق مماس لها، ومع ذلك لم يحترق، إذن نفتش عن سبب ذلك وما هو، وبعد الفحص يتبيّن لنا أنّ سببه الرطوبة الموجودة في ذلك الجسم وهي التي توجب عدم قابليته للاحتراق وتأثير النار فيه، فيكون عدمه مستنداً إلى وجود المانع. وكذا إذا فرض أنّ اليد الضاربة قويّة والسيف حاد، ومع ذلك لا أثر للقطع في الخارج، فلا محالة عدم قبول الجسم للانقطاع والتأثر بالسيف من

جهة المانع وهو صلابة ذلك الجسم، لوجود المقتضي المقارن مع شرطه.

وأمّا إذا فرض أنّ النار موجـودة، ولكن الجسم القابل للاحتراق لم يكـن مماساً لها، أو أنّ اليد الضاربة كانت قوية ولكن السيف لم يكن حاداً، فـعدم المعلول عندئذ لا محالة يستند إلى عدم الشرط، لا إلى وجود المانع، فالمانع في هذه اللحظة يستحيل أن يتصف بالمانعية فعلاً، فان أثره المنع عن فعلية تأثير المقتضي، ولا أثر له في ظرف عدم تحقق الشرط.

وكذلك إذا لم تكن النار موجودة، أو كانت اليد الضاربة ضـعيفة جـداً أو مشلولة، فعدم المعلول عندئذ لا محالة يستند إلى عدم مقتضيه، لا إلى عـدم المماسـة أو الرطوبة، أو إلى عدم حدّة السـيف، أو صلابة الجسم كل ذلك لم يكن.

وهذا من الواضحات خصوصاً عند المراجعة إلى الوجدان، فانّ الانسان إذا لم يشته أكل طعام فعدم تحققه يستند إلى عدم المقتضي، وإذا اشتهاه ولكن لم يجد الطعام فعدم الأكل يستند إلى عدم الشرط، وإذا كانت الشروط متوفرة ولكنّه منع عن الأكل مانع، فعدمه يستند إلى وجود المانع وهكذا.

وبعد بيان ذلك نقول: إنّه يستحيل أن يكون وجود أحد الضدّين مـانعاً عن وجود الضدّ الآخر، لما سبق من أنّ المانع إنّما يتصف بـالمانعية في لحـظة تحقق المقتضي مع بقية الشرائط.

ومن الواضح البيّن أنّ عند وجود أحد الضدّين يستحيل ثبوت المـقتضي للضدّ الآخر، ليكون عدمه مستنداً إلى وجود ضدّه، لا إلى عدم مقتضيه، والوجه في ذلك: هو أنّ المضادة والمنافرة بين الضـدّين والمـعلولين تسـتلزم المـضادة والمنافرة بين مقتضييهما، فكما يستحيل اجتماع الضدّين في الخـارج، فكـذلك يستحيل اجتماع مقتضييهما فيه، لأنّ اقتضاء المحال محال.

أو فقل: إنّ عدم الضد إنّما يستند إلى وجود الضدّ الآخر في فرض ثبوت المقتضي له، وهذا غير معقول، كيف فان لازم ذلك هو أن يمكن وجوده في عرض وجود ذلك الضد، والمفروض أنّه محال، فالمقتضي له أيضاً محال، بداهة أنّ استحالة اقتضاء المحال من الواضحات الأوّلية، وإلّا فما فرض أنّه محال لم يكن محالاً، وهذا خلف.

ولنأخذ مثالاً لذلك: إنّ وجود السواد مثلاً في موضوع لو كان مانعاً عن تحقق البياض فيه فلابدّ أن يكون ذلك في ظرف ثبوت المقتضي له، ليكون عدمه ـ البياض ـ مستنداً إلى وجود المانع، وهو وجود السواد، لا إلى عدم مقتضيه. وثبوت المقتضي له محال وإلّا لكان وجوده ـ البياض ـ في عرض وجود الضدّ الآخر ـ السواد ـ ممكناً، وحيث إنّه محال فيستحيل ثبوت المقتضي له، لأنّ اقتضاء المحال محال.

وعليه فإذا كان المقتضي لأحدهما موجوداً فلا محالة يكون المقتضي للآخر معدوماً، إذن يكون عدمه دائماً مستنداً إلى عدم مقتضيه، لا إلى وجود المانع.

هذا بالاضافة إلى إرادة شخص واحد في غاية الوضوح، بداهة استحالة تحقق إرادة كل من الضدين في آن واحد من شخص واحد، فلا يمكن تحقق إرادة كل من الصلاة والإزالة في نفس المكلف، فان أراد الإزالة لم يمكن تحقق إرادة الصلاة، وإن أراد الصلاة لم يمكن تحقق إرادة الازالة، فترك كل واحدة منهما عند الاشتغال بالأُخرى مستند إلى عدم المقتضي له، لا إلى وجود المانع مع ثبوت المقتضي.

وأمّا بالإضافة إلى إرادة شخصين للضدين فالأمر أيضاً كذلك، لأنّ إحدى الارادتين لا محالة تكون مغلوبة للارادة الأُخرى، لاستحالة تأثير كلتيهما معاً، وعندئذ تسقط الإرادة المغلوبة عن صفة الاقتضاء، لاستحالة اقتضاء المحال

وغير المقدور، لفرض أنّ متعلقها خارج عن القدرة فلا تكون متصفة بهذه الصفة، فيكون وجودها وعدمها سيّان.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ المانع بالمعنى الذي ذكرناه ـ وهو ما يتوقف على عدمه وجود المعلول في الخارج ـ ما كان مزاحماً للمقتضي في تأثيره أثره، ومانعاً عنه عند وجدانه الشرائط، وهذا المعنى مفقود في الضدّين كما مرّ.

فالنتيجة إذن: أنّه لا وجه لدعوى توقف أحد الضدّين على عدم الآخر، إلّا تخيل أنّ المنافاة والمعاندة بينهما تقتضي التوقف المزبور، ولكنّه خيال فاسد، ضرورة أنّ ذلك لو تمّ لكان تحقق كل من النقيضين متوقفاً على عدم الآخر أيضاً، لوجود الملاك فيه، وهو المعاندة والمنافاة. مع أنّ بطلان ذلك من الواضحات فلا يحتاج إلى مؤونة بيان وإقامة برهان.

ونلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ مانعية المانع في مرتبة متأخرة عن مرتبة وجود المقتضي ووجود الشرط، فيكون استناد عدم المعلول إلى وجود المانع في ظرف ثبوت المقتضي مع بقية الشرائط، وإلّا فالمانع لا يكون مانعاً كما سبق.

الثانية: أنّ وجود كل من الضدّين بما أنّه يستحيل في عرض الآخر ويمتنع تحققه في الخارج، فثبوت المقتضي له في عرض ثبوت المقتضي للآخر أيضاً محال، لأنّ اقتضاء المحال محال كما عرفت.

الثالثة: أنّ المعاندة والمنافاة بين الضدّين لو كانت مقتضية للتوقف المذكور لكانت مقتضية له بالإضافة إلى النقيضين أيضاً، وبطلانه غني عن البيان.

ولنأخذ الآن بدرس هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فهي في غاية الصحة والمتانة على البيان المتقدم.

وأمّا النقطة الثانية: فللمناقشة فيها مجال واسع، وذلك لأنّه لا مانع من ثبوت المـقتضي لكل من الضـدّين في نفسه، مع قطع النظر عـن الآخـر، ولا استحالة فيه أصلاً.

والوجه في ذلك هو: أنّ كلاً من المقتضيين إنّما يقتضي أثره في نفسه مع عدم ملاحظة الآخر، فمقتضي البياض مثلاً إنّما يقتضيه في نفسه سواء أكان هـناك مقتضٍ للسواد أم لم يكن، كما أنّ مقتضي السواد إنّما يقتضيه كذلك، وإمكان هذا واضح، ولا نرى فيه استحالة، فانّ المستحيل إنّما هو ثبوت المقتضي لكل من الضدّين بقيد التقارن والاجتماع لا في نفســه، أو اقتضاء شيء واحـد بـذاتـه لأمرين متنافيين في الوجود، وهذا مصداق قولنا اقتضاء المحال محال، لا فيما إذا كان هناك مقتضيان كان كل واحد منهما يقتضي في نفسه شيئاً مخصوصاً وأثراً خاصاً مع قطع النظر عن ملاحظة الآخر.

والبرهان على ذلك: أنّه لولا ما ذكرناه من إمكان ثبوت المقتضي لكل منهما في نفسه، لم يمكن استناد عدم المعلول إلى وجود مانعه أصلاً، لأنّ أثر المـانع كالرطوبة مثلاً لا يخلو من أن يكون مضاداً للمعلول ـ وهو الاحـراق ـ وأن لا يكون مضاداً له، فعلى الفرض الأوّل يسـتحيل ثـبوت المـقتضي للـمعلول والممنوع، ليكون عدمه مستنداً إلى وجود مانعه، لفرض وجود ضدّه وهو أثر المانع، وقد سبق أنّ عند وجود أحد الضدّين يستحيل ثبوت المقتضي للآخر، فيكون عدمه من جهة عدم المقتضي، لا من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضي له. وعلى الفرض الثاني فلا مقتضي لكونه مانعاً منه، بداهة أنّ مانعية المانع من جهة مضادة أثره للممنوع، فإذا فرض عدم مضادته له فلا موجب لكونه مانعاً أصلاً.

وقد تبيّن لحدّ الآن أنّه لا مانع من أن يكون أحد الضدّين مانعاً عن الآخر

ليستند عدمه إليه، لا إلى عدم مقتضيه، لفرض إمكان ثبوته في نفسه، بحيث لولا وجود الضدّ الآخر لكان يؤثّر أثره، ولكن وجوده يزاحمه في تأثيره ويمنعه عن ذلك، مثلاً إذا فرض وجود مقتضٍ لحركة شيء إلى طرف المشرق ووجد مقتضٍ لحركته إلى طرف المغرب، فكل من المقتضيين إنّما يقتضي الحركة في نفسه إلى كل من الجانبين، مع عدم ملاحظة الآخر، فعندئذ كان تأثير كل واحد منهما في الحركة إلى الجانب الخاص متوقفاً على عدم المانع منه، فإذا وجدت إحدى الحركتين دون الأُخرى فلا محالة يكون عدم هذه مستنداً إلى وجود الحركة الأُولى، لا إلى عدم مقتضيها، فانّ المقتضي لها موجود على الفرض، ولولا المانع لكان يؤثر أثره، ولكنّ المانع ـ وجود تلك الحركة ـ يزاحمه في تأثيره.

وعلى الجملة: فلاريب في إمكان ثبوت المقتضيين في حد ذاتهما، حتّى إذا كانا في موضوع واحد أو محل واحد، كارادتين من شخص واحد، أو سببين في موضوع واحد، فضلاً عمّا إذا كانا في موضوعين أو محلّين، كارادتين من شخصين، أو سببين في موضوعين، إذ لا مانع من أن يكون في شخص واحد مقتضٍ للقيام من جهة، ومقتضٍ للجلوس من جهة أُخرى، وكلا المقتضيين موجود في حد ذاتهما مع الغض عن الآخر، فعندئذ إذا وجد أحد الفعلين دون الآخر فعدم هذا لا محالة يكون مستنداً إلى وجود ذاك، لا إلى عدم مقتضيه، لفرض أنّ المقتضي له موجود، وهو يؤثر أثره لولا مزاحمة المانع له.

ونتيجة ما ذكرناه هي: أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أن أحد الضدّين إذا كان موجوداً يستحيل ثبوت المقتضي للآخر لا يتم، ومنشأ ذلك غفلته (قدس سره) عن نقطة واحدة هي تخيل أنّ المقام من موارد الكبرى المتسالم عليها، وهي أنّ اقتضاء المحال محال، مع أنّ الأمر ليس كذلك،

فانّ المقام أجنبي عنه، فان اقتضاء المحال إنّما يتحقق في أحد موردين:

الأوّل: ما إذا كان هناك شيء واحد يقتضي بذاته أمرين متنافيين في الوجود.

الثاني: ما إذا فرض هناك ثبوت المقتضي لكل من الضدّين بقيد الاجتماع والتقارن، ومن الواضح أنّه لا صلة لكلا الموردين بالمقام، وهو ما إذا كان هناك مقتضيان كان كل واحد منهما يقتضي شيئاً مخصوصاً، وأثراً خاصاً في نفسه، بلا ربط له بالآخر، وهذا هو مراد القائلين بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، فانّهم بعد ما تسالموا على الكبرى ـ وهي وجوب مقدمة الواجب ـ قد نقحوا الصغرى ـ وهي كون عدم أحد الضدّين مقدمة للضدّ الآخر ـ بالشكل الذي بيّناه، ثمّ أخذوا النتيجة بضمّ الصغرى إلى الكبرى وهي حرمة الضد.

وأمّا **النقطة الثالثة**: فيرد عليها أنّ المعاندة والمنافرة بين الضدّين لو سلّم اقتضاؤها للتوقف المزبور، فلا يسلم اقتضاؤها له بين النقيضين، إذ لا يعقل التوقف بين النقيض وعدم نقيضه، بداهة أنّ عدم الوجود عين العدم البديل له فكيف يعقل توقف ذلك العدم على عدم الوجود، لأنّه من توقف الشيء على نفسه وهو محال، مثلاً عدم الانسان عين العدم البديل له فلا يكاد يمكن توقف العدم البديل له على عدمه، بداهة أنّ توقف شيء على شيء يقتضي المغايرة والاثنينية بينهما في الوجود، فضلاً عن المغايرة في المفهوم. ومن الظاهر أنّه لا مغايرة بين عدم الانسان مثلاً والعدم البديل له لا خارجاً ولا مفهوماً.

نعم، المغايرة المفهومية بين عدم العدم والوجود ثابتة، لكنّه لا تغاير بينهما في الخارج، مثلاً الانسان مغاير مفهوماً مع عدم نقيضه وهو العدم البديل له، ولكنهما متحدان عيناً وخارجاً، فان عدم عدم الانسان عين الانسان في الخارج، إذن لا معنى لتوقف تحقق أحد النقيضين على عدم الآخر.

وهذا بخلاف الضدّين، فانّه لمكان المغايرة بينهما مفهوماً وخارجاً لا يكون

توقف أحدهما على عدم الآخر من توقف الشيء على نفسه.

فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ المعاندة والمنافرة بين الضدّين لو اقتضت توقف أحدهما على عدم الآخر لثبت ذلك في النقيضين أيضاً، لا يرجع إلى معنى محصّل أصلاً.

الوجه الثاني: أنّ عدم أحد الضدّين لو فرض ثبوت المقتضي له أيضاً يستند إلى وجود مقتضي الآخر، لا إلى وجود نفسه، بيان ذلك: أنّ الصور المتصورة في المقام ثلاثة لا رابع لها.

الأُولى: أن يكون المقتضي لكل من الضدّين موجوداً.

الثانية: أن لا يكون المقتضي لشيء منهما موجوداً، عكس الأُولى.

الثالثة: أن يكون المقتضي لأحدهما موجوداً دون المقتضي للآخر.

أمّا الصورتان الأخيرتان فالأمر فيهما واضح، فان عدم ما لا مقتضي له مستند إلى عدم مقتضيه، لا إلى وجود الضدّ الآخر.

وإنّما الكلام في الصورة الأُولى فنقول: إنّ المقتضيين الموجودين في عرض واحد لا يخلوان من أن يكونا متساويين في القوة، وأن يكون أحدهما أقوى من الآخر.

أمّا على الأوّل: فلا يوجد شيء من الضدّين، لاستحالة تأثير كل منهما أثره معاً، وتأثير أحدهما المعيّن فيه دون الآخر ترجيح من دون مرجح، أو خلف إن فرض له مرجح. ومن ذلك يعلم أنّ المانع من وجود الضد مع فرض ثبوت مقتضيه إنّما هو وجود المقتضي للضدّ الآخر، لا نفس وجود الضد. وفي هذا الفرض بما أنّ كلاً من المقتضيين يزاحم الآخر في تأثيره ويمنعه عن ذلك، فان تأثير كل منهما منوط بعدم المانع عنه، ووجود مقتضي الضدّ الآخر مانع،

فلا محالة يكون عدم كل من الضدّين مستنداً إلى وجود المقتضي للآخر لا إلى نفسه.

وأمّا على الثاني: فيؤثر القوي في مقتضاه، ويكون مانعاً عن تأثير المقتضي الضعيف، والضعيف لا يمكن أن يكون مانعاً من القوي.

بيان ذلك: أنّ القوي لمكان قوته يزاحم الضعيف ويمنعه من التأثير في مقتضاه، فنفس وجوده موجب لفقد شرط من شرائطه وهو عدم المزاحم، فانّه شرط تأثيره ومصحح فاعليته، فيكون عدم القوي شرطاً لتأثير الضعيف، ووجوده مانعاً منه.

وعلى هدى ذلك يعلم أنّ عدم تمامية علية الضعيف مستند إلى تمامية علية القوي ووجوده، وبما أنّ الضعيف لا يمكن أن يزاحم القوي في تأثيره يكون تامّ الاقتضاء والفاعلية، فهو بصفته كذلك يزاحم الضعيف ويمنعه عن تأثيره في معلوله، فعدم مزاحمة الضعيف بالتالي منته إلى ضعف في نفسه بالاضافة إلى المقتضي الآخر، إذ لو كان قوياً مثله لزاحمه في تأثيره لا محالة، فعدم قابليته لأن يزاحم الآخر وقابلية الآخر لأن يزاحمه لأجل عدم قوته بالإضافة إليه، وإن كان قوياً في نفسه وتامّ الفاعلية والاقتضاء مع قطع النظر عن مزاحمة الآخر له، ولذا لو لم يكن القوي في البين لأثّر الضعيف في مقتضاه، ففي هذا الفرض يستند عدم الضد إلى وجود المقتضي القوي للضدّ الآخر، لا إلى نفس وجوده، ولا إلى عدم مقتضي نفسه، فانّه موجود على الفرض، ولكنّ المانع منعه عن تأثيره وهو وجود المقتضي القوي.

وعلى الجملة: ففيما إذا كان المقتضيان متفاوتين بالقوة والضعف، فيستحيل أن يؤثر الضعيف في مقتضاه، لأنّ تأثير كل مقتضٍ مشروط بعدم المانع المزاحم له، والقوي لمكان قوته مزاحم له ومع ذلك لو أثّر الضعيف دون القوي للزم

انفكاك المعلول عن علته التامة، وصدوره عن علته الناقصة، فان علية القوي كما عرفت تامة فلا حالة منتظرة فيه أصلاً، إذ الضعيف لمكان ضعفه لا يمكن أن يزاحمه، وعلية الضعيف ناقصة لوجود المانع المزاحم له، إذن يستند عدم الضدّ الذي يقتضيه السبب الضعيف إلى وجود السبب القوي، فانّه مانع عن تأثير الضعيف ومزاحم له، وإلّا فالمقتضي له موجود. وقد سبق أنّ عدم المعلول إنّما يستند إلى وجود المانع في ظرف تحقق المقتضي وبقية الشرائط.

ولنأخذ لذلك مثالين:

الأوّل: ما إذا فرض ثبوت المقتضي لكل من الضدّين في محل واحد، كارادة الضدّين من شخص واحد وكانت إرادته بالاضافة إلى أحدهما أقوى من إرادته بالاضافة إلى الآخر، كما لو كان هناك غريقان وقد تعلقت إرادته بانقاذ كل واحد منهما في نفسه، ولكن إرادته بالاضافة إلى إنقاذ أحدهما أقوى من إرادته بالاضافة إلى إنقاذ الآخر، من جهة أنّ أحدهما عالم والآخر جاهل، أو كان أحدهما صديقه والآخر أجنبياً عنه، وغير ذلك من الخصوصيات والعناوين الموجبة لكثرة الشفقة والمحبة بالاضافة إلى إنقاذ أحدهما دون الآخر، ففي مثل ذلك لا محالة يكون المؤثر هو الارادة القويّة دون الارادة الضعيفة، فانّها لمكان ضعفها تزاحمها الارادة القوية، وتمنعها عن تأثيرها في مقتضاها، وتلك لمكان قوتها لا تزاحم بها. إذن عدم تحقق مقتضي الارادة الضعيفة غير مستند إلى وجود الضدّ الآخر، ولا إلى عدم مقتضيه، فان مقتضيه وهو الارادة الضعيفة موجود على الفرض، بل هو مستند إلى وجود المانع والمزاحم له، وهو الارادة القوية.

الثاني: ما إذا فرض ثبوت المقتضي لكل من الضدّين في محلّين وموضوعين، كما إذا كان كل منهما متعلقاً لارادة شخص، ولكن كانت إرادة أحدهما أقوى

من إرادة الآخر، كما إذا أراد أحد الشخصين مثلاً حركة جسم إلى جانب وأراد الآخر حركة ذلك الجسم إلى جانب آخر وهكذا، ففي مثل ذلك أيضاً يكون المؤثر هو الارادة الغالبة دون الارادة المغلوبة، فعدم أثرها أيضاً غير مستند إلى وجود أثر تلك الارادة، بل هو مستند إلى مزاحمتها بها، لمكان ضعفها وعدم مزاحمة تلك بها لمكان قوتها.

فالنتيجة إذن: لايمكن فرض وجود صورة يستند عدم الضد في تلك الصورة إلى وجود الضدّ الآخر، لا إلى وجود سببه، أو عدم مقتضي نفسه.

أقول: هذا الوجه في غاية المتانة والاستقامة، ولا مناص من الالتزام به ولا سيّما بذلك الشكل الذي بيّناه.

وذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وجهاً ثالثاً لاستحالة مقدمية عدم الضدّ للضدّ الآخر، وإليك نصّه:

وذلك لأنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي إلّا عدم اجتماعهما في التحقق، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر كما لا يخفى، فكما أنّ قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادين[1].

أقول: توضيح ما أفاده (قدس سره): أنّ المنافرة والمعاندة بين الضدين كما تقتضي استحالة اجتماعهما في التحقق والوجود في زمن واحد، كذلك تقتضي استحالة اجتماعهما في مرتبة واحدة، فإذا استحال اجتماعهما في مرتبة واحدة كان

---

(١) كفاية الأُصول: ١٣٠.

عدم أحدهما في تلك المرتبة ضرورياً وإلّا فلابدّ أن يكون وجوده فيها كذلك، لاستحالة ارتفاع النقيضين عن الرتبة، مثلاً البياض والسواد متضادان، وقضية مضادة أحدهما مع الآخر ومعاندتها استحالة اجتماعهما في الوجود في موضوع وفي آن واحد أو رتبة واحدة، فكما أنّ استحالة اجتماعهما في زمان واحد تستلزم ضرورة عدم أحدهما في ذلك الزمان، كذلك استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة تستلزم ضرورة عدم واحد منهما في تلك الرتبة، لاستحالة ارتفاع النقيضين عن المرتبة أيضاً، بأن لا يكون وجوده في تلك المرتبة ولا عدمه.

ومن ذلك يعلم أنّ مراده (قدس سره) من أنّه لا منافاة بين وجود أحد الضدّين وعدم الآخر، بل بينهما كمال الملاءمة، ما ذكرناه من أنّ المضادة بين شيئين لا تقتضي إلّا استحالة اجتماعهما في التحقق والوجود في آن واحد أو رتبة واحدة، وإذا استحال تحققهما في مرتبة فلا محالة يكون عدم أحدهما في تلك المرتبة واجباً، مثلاً عدم البياض في مرتبة وجود السواد وكذلك عدم السواد في مرتبة وجود البياض ضروري، كيف ولو لم يكن عدم البياض في تلك المرتبة يلزم أحد محذورين: إمّا ارتفاع النقيضين عن تلك المرتبة لو لم يكن وجود البياض أيضاً في تلك المرتبة، أو اجتماع الضدّين فيها إذا كان البياض موجوداً فيها، وليس غرضه من ذلك نفي المقدمية والتوقف بمجرّد كمال الملاءمة بينهما ليرد عليه ما أورده شيخنا المحقق (قدس سره)[1] من أنّ كمال الملاءمة بينهما لا يدل عليه، فان بين العلة والمعلول كمال الملاءمة ومع ذلك لا يكونان متحدين في الرتبة.

كما أنّ غرضه (قدس سره) من قوله: فكما أنّ قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادين، هو ما

---

(١) نهاية الدراية ٢: ١٨٠.

ذكرناه، وليس غرضه من ذلك الاستدلال على نفي التوقف والمقدمية بقياس المساواة، بدعوى أنّ عدم أحد الضدّين في مرتبة وجوده، لأنّهما نقيضان والنقيضان في رتبة واحدة، وبما أنّ وجود أحد الضدّين في مرتبة وجود الآخر لأنّ ذلك مقتضى التضاد بينهما، كان عدم أحد الضدّين في مرتبة وجود الآخر.

وذلك لما ذكرناه غير مرّة من أنّ التقدم والتأخر والتقارن بين شيئين تارة تلاحظ بالاضافة إلى الزمان، ومعنى ذلك أنّ الملاك في تقدّم شيء على شيء آخر أو تأخره عنه أو تقارنه معه هو نفس الزمان لا غيره، وتارة أُخرى تلاحظ بالاضافة إلى الرتبة مع تقارنهما بحسب الزمان، وحينئذ فالملاك فيه شيء آخر غير الزمان.

أمّا إذا كان التقدم والتأخر بين شيئين أو التقارن بينهما بالزمان، فكل ما هو متحد مع المتقدم في الزمان متقدم على المتأخر بعين الملاك الموجود في المتقدم، وهو كونه في الزمان المتقدم، وكل ما هو متحد مع المتأخر في الزمان متأخر عن المتقدم بعين الملاك الموجود في المتأخر، وهو كونه في الزمان المتأخر. وكل ما هو متحد مع المقارن في الزمان مقارن لتحقق ملاك التقارن فيه، وهذا من الواضحات فلا يحتاج إلى مؤونة بيان.

وأمّا إذا كان التقدم والتأخر بينهما بلحاظ الرتبة دون الزمان فالأمر ليس كذلك، فانّ ما هو متحد مع المتقدم في الرتبة لا يلزم أن يكون متقدماً على المتأخر، وكذا ما هو متحد مع المتأخر فيها أو المقارن لا يلزم أن يكون متأخراً أو مقارناً، مثلاً العلة متقدمة على المعلول رتبة، وما هو متحد معها في الرتبة ـ وهو العدم البديل لها ـ لا يكون متقدماً عليه، والمعلول متأخر عن العلة رتبة وما هو متحد معه ـ وهو عدمه البديل له ـ لا يكون متأخراً عنها.

والوجه في ذلك هو: أنّ التقدم أو التأخر بالرتبة والطبع لا يكون جزافاً، بل

لا بدّ أن يكون ناشئاً من ملاكٍ مقتضٍ له، فكل ما كان فيه الملاك الموجب لتقدمه أو تأخره فهو، وإلّا فلا يعقل فيه التقدم أو التأخر أصلاً، فهذا الملاك تارة يختص بوجود الشيء فلا يمكن الالتزام بالتقدم أو التأخر في عدمه، وتارة أُخرى يختص بعدمه، فلايعقل الالتزام به في وجوده، فانّه تابع لوجود الملاك، ففي كل مورد لا يوجد فيه الملاك لا يمكن فيه التقدم أو التأخر، بل لا بدّ فيه من الالتزام بالاتحاد والمعية في الرتبة، فان ملاك المعية انتفاء ملاك التقدم والتأخر، لا أنّها ناشئة من ملاك وجودي.

وعلى ضوء ذلك نقول: إنّ تقدّم العلة على المعلول بملاك ترشح وجود المعلول من وجود العلة، كما أنّ تقدّم الشرط على المشروط بملاك توقف وجوده على وجوده، وتقدّم عدم المانع على الممنوع بملاك توقف وجوده عليه، وأمّا عدم العلة فلا يكون متقدماً على وجود المعلول، لعدم ملاك التقدم فيه، كما أنّ عدم المعلول لا يكون متأخراً عن وجود العلة مع أنّه في مرتبة وجود المعلول، لعدم تحقق ملاك التأخر فيه، وكذا لا يكون عدم الشرط متقدماً على المشروط، ولا عدم المشروط متأخراً عن وجود الشرط، لاختصاص ملاك التقدم والتأخر بوجود الشرط ووجود المشروط دون وجود أحدهما وعدم الآخر.

وعلى الجملة: فما كان مع المتقدم في الرتبة كالعلة والشرط ليس له تقدّم على المعلول والمشروط، إذ التقدم بالعلية شأن العلة دون غيرها، والتقدم بالشرطية شأن الشرط دون غيره، فانّ التقدم بالعلية أو الشرطية أو نحوها الثابت لشيء لا يسري إلى نقيضه المتحد معه في الرتبة، ولذا قلنا إنّه لا تقدّم لعدم العلة على المعلول ولا للعلة على عدم المعلول، مع أنّه لا شبهة في تقدّم العلة على المعلول، والسر فيه ما عرفت من أنّ التقدم والتأخر الرتبيين تابعان

للملاك، فكل ما لا يكون فيه الملاك لا يعقل فيه التقدم والتأخر أصلاً، بل لا مناص فيه من الحكم بالمعية والاتحاد في الرتبة.

ومن ذلك يظهر الحال في الضدّين، إذ يمكن أن يكون عدم أحدهما متقدماً على وجود الآخر بملاك موجب له، ولا يكون ما هو متحد معه في الرتبة متقدماً عليه، فمجرد اتحاد الضدّين والنقيضين في الرتبة لا يأبى أن يكون عدم الضد متقدماً على الضدّ الآخر، مع عدم تقدّم ما هو في مرتبته عليه، لاختصاص ملاك التقدم بعدم كل منهما بالاضافة إلى وجود الآخر، دون عدم كل منهما بالاضافة إلى وجوده، ودون وجود كل منهما بالاضافة إلى وجود الآخر. ولأجل ذلك كان ما هو متحد مع العلة في الرتبة ـ وهو عدمها ـ متحداً مع المعلول في الرتبة، وكان ما هو متحد مع المعلول في الرتبة ـ وهو عدمه ـ متحداً مع العلة في الرتبة، مع أنّ العلة متقدمة على المعلول رتبة.

ثمّ إنّ ما ذكره في النقيضين ـ من أن قضية المنافاة بينهما لا تقتضي تقدّم [ارتفاع] أحدهما في ثبوت الآخر ـ لا بدّ من فرضه في طرف واحد منهما، وهو طرف الوجود دون كلا الطرفين، وذلك لأنّ وجود الشيء يغاير عدم نقيضه ـ أعني به عدم العدم ـ مفهوماً، وأمّا عدم الشيء فهو بنفسه نقيض الشيء، ولا يغايره بوجه كي يقال إنّ ارتفاع الوجود يلائم نقيضه من دون أن يكون بينهما تأخر وتقدّم. مثلاً وجود الانسان يغاير عدم نقيضه ـ عدم الانسان ـ مفهوماً، فان مفهوم عدم العدم غير مفهوم الوجود، وإن كان في الخارج عينه. فإذن يمكن أن يقال: إنّ الشيء كالانسان متحد في الرتبة مع عدم نقيضه، وأمّا عدم الانسان فلا يغاير عدم نقيضه ـ وجود الانسان ـ حتّى مفهوماً، فانّ نقيضه هو الانسان، وعدم نقيضه هو عدم الانسان. إذن فلا معنى لأن يقال: إنّ عدم الانسان متحد في الرتبة مع عدم الانسان.

فالنتيجة لحدّ الآن قد أصبحت: أنّ التمسك بقياس المساواة إنّما يصح في التقدم الزماني، فانّ ما هو مع المتقدم بالزمان متقدم لا محالة، دون ما إذا كان التقدم في الرتبة.

وقد عرفت أنّ غرض المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) ليس التمسك بقياس المساواة لاثبات نفي المقدمية والتقدم لعدم أحد الضدّين للضدّ الآخر، ليرد عليه ما بيّناه، بل غرضه ما ذكرناه سابقاً. هذا غاية توجيه لما أفاده (قدس سره) في المقام.

وقد ظهر من ضوء بياننا هذا أمران:

الأوّل: بطلان ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من التمسك لاثبات كون عدم أحد الضدّين في مرتبة الضدّ الآخر، بقياس المساواة. وقد تقدّم[1] بيانه مع جوابه مفصلاً فلا حاجة إلى الاعادة.

الثاني: بطلان ما أفاده شيخنا المحقق (قدس سره) من أنّ المعية في الرتبة كالتقدم أو التأخر الرتبي لا بدّ أن تكون ناشئة من ملاك وجودي، فلا يكفي فيها انتفاء ملاك التقدم أو التأخر، والوجه في ذلك: ما عرفت من أنّ التقدم أو التأخر لا بدّ أن يكون ناشئاً من ملاك وجودي موجب له، وأمّا المعية في الرتبة فلا.

والسر في ذلك: أنّ كل شيء إذا قيس على غيره ولم يكن بينهما ملاك التقدم والتأخر فهو في رتبته لا محالة، إذ لا نعني بالمعية في الرتبة إلّا عدم تحقق موجب التقدم والتأخر بينهما، ضرورة أنّها لا تحتاج إلى ملاك آخر غير عدم وجود ملاك التقدم والتأخر، فكل ما لم يكن متقدماً على شيء ولا متأخراً عنه في

(١) في ص ٣٠٠.

الرتبة، كان متحداً معه في الرتبة لا محالة.

وبعد بيان هذا نقول: إنّه يمكن المناقشة فيما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أيضاً والوجه في ذلك: هو أنّ ما أفـاده (قدس سره) مبتنٍ على أصلٍ فاسد، وهو أنّ استحالة اجتماع الضدّين أو النقيضين إنّما تكون مع وحدة الرتبة، وأمّا مع تعددها فلا استحالة أبداً، أو فقل: إنّه كما يعتبر في التناقض أو التضاد وحدة الزمان، كذلك يعتبر فيه وحدة الرتبة، ومع اختلافها فلا تناقض ولا تضاد.

ولكن هذا الأصل بمكان من الفساد، وذلك لأنّ التضاد من صفات الوجود الخارجي، فالمضادة والمعاندة بين السواد والبياض أو بين الحـركة والسكـون مثلاً إنّما هي في ظرف الخارج، بداهة أنّه مع قطع النـظر عـن وجـودهما في الخارج لا مضادة ولا معاندة بينهما أبداً.

وعلى الجملة: فالمضادة والمماثلة والمناقضة جميعاً من الصفات التي تعرض الموجودات الخارجية، لا الرتب العقلية، ضرورة أنّ الوجود والعدم إنّما يستحيل اجتماعهما في الخارج، وكذا السواد والبياض، والحركة والسكون، وكل ما يكون من هذا القبيل، ولذا لو فرضـنا أنّ الضدّين كانا مختلفين في الرتبة عقلاً كان اجتماعهما خارجاً في موضوع واحد محالاً، فالاستحالة تدور مدار اجتماعهما في الوجود الخارجي في آن واحد وفي موضوع فارد، سواء أكانا مختلفين بحسب الرتبة أم كانا متحدين فيها، إذ العبرة إنّما هي بالمقارنة الزمانية، ومن المعلوم أنّ المختلفين بحسب الرتبة قد يقترنان بحسب الزمان كالعلة والمعلول.

وعليه فلا يتم ما في الكفاية من أنّ المعاندة والمنافرة بين الضدّين تـقتضي استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة أيضاً، فإذا استحال اجتماعهما فيها فلا محالة يكون عدم أحدهما في تلك المرتبة ضرورياً، وإلّا لزم إمّا ارتفاع الضدّين أو

اجتماعهما، وكلاهما محال.

والوجه فيه: ما عرفت من أنّ المعاندة والمنافرة بين الضدّين إنّما هي بلحاظ وجوديهما في الخارج وإلّا فلا معاندة ولا مضادة بينهما أبداً، فإذن لا مانع من أن يكون عدم أحدهما متقدماً على الآخر بالرتبة، ولا يلزم عليه المحذور المذكور أصلاً، وأمّا عدم تقدّم أحد الضدّين على الآخر فليس من ناحية المضادة بينهما، ليقال إنّ قضيتها اتحادهما في الرتبة، بل من ناحية انتفاء ملاك التقدم والتأخر.

ومن هنا لم يعدّوا من الوحدات المعتبرة في التناقض أو التضاد وحدة الرتبة، وهذا منهم شاهد على عدم اعتبارها فيه.

وذكر **المحقق** صاحب الكفاية (قدس سره)(١) وجهاً رابعاً لاستحالة كون عدم أحد الضدّين مقدمة للضدّ الآخر، بأنّه مستلزم للدور، فانّ التمانع بينهما لو كان موجباً لتوقف وجود كل منهما على عدم الآخر من باب توقف المعلول على عدم مانعه، لاقتضى ذلك توقف عدم كل منهما على وجود الضدّ الآخر من باب توقف عدم الشيء على وجود مانعه، فيلزم حينئذ توقف وجود كل منهما على عدم الآخر وتوقف عدم كل منهما على وجود الآخر، وهذا محال.

وقد أُورد عليه كما في الكفاية: بأنّ توقف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر فعلي، فانّ وجود السواد في محل متوقف فعلاً على عدم تحقق البياض فيه، وأمّا توقف عدم الضد على وجود الآخر فهو شأني لا فعلي، فلا دور.

والوجه في ذلك: هو أنّ وجود الضد في الخارج لا محالة يكون بوجود علته التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع، ومن الواضح أنّ توقف وجود المعلول

---

(١) كفاية الأُصول: ١٣٠.

على جميع أجزاء علته ومنها عدم المانع فعلي، لأنّ للجميع دخلاً فعلاً في تحققه ووجوده في الخارج، وهذا معنى أنّ توقف وجود الضد على عدم الآخر فعلي، فانّه من توقف وجود المعلول على عدم مانعه في ظرف تحقق المقتضي والشرط.

وأمّا عدم الضد فلا يتوقف على وجود الضدّ الآخر فعلاً، لأنّ عدمه يستند إلى عدم المقتضي له لا إلى وجود المانع في ظرف تحقق المقتضي مع بقية الشرائط، ليكون توقفه عليه فعلياً، بل يحتمل استحالة تحقق المقتضي له أصلاً، لأجل احتمال أن يكون وقوع أحد الضدّين في الخارج وعدم وقوع الآخر فيه منتهياً إلى تعلّق الارادة الأزلية بالأوّل وعدم تعلقها بالثاني، فانّها علة العلل، وجميع الأسباب الممكنة لا بدّ أن تنتهي إلى سبب واجب وهو الارادة الأزلية، فيكون عدم الضد عندئذ دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي، لا إلى وجود المانع، ليلزم الدور.

وما قيل: من أنّ هذا إنّما يتم فيما إذا كان الضدّان منتهيين إلى إرادة شخص واحد، فان إرادة الضدّين من شخص واحد محال سواء أكانت الارادتان منتهيتين إلى الارادة الأزلية أم لم تنتهيا إليها، فإذا أراد أحدهما فلا محالة يكون عدم الآخر مستنداً إلى عدم الارادة والمقتضي لا إلى وجود المانع. وأمّا إذا كان كل منهما متعلقاً لارادة شخص فلا محالة يكون عدم أحدهما مستنداً إلى وجود المانع، لا إلى عدم ثبوت المقتضي له، لفرض أنّ المقتضي له موجود وهو الارادة، فإن إرادة الضدّين من شخصين ليست بمحال، مدفوع بأنّ عدم الضد هنا أيضاً مستند إلى قصور في المقتضي، لا إلى وجود الضدّ الآخر مع تماميته، فانّ الارادة الضعيفة مع مزاحمتها بالارادة القوية لا تؤثر، لخروج متعلقها عن تحت القدرة، فلا يكون المغلوب منهما في إرادته قادراً على إيجاد متعلقها.

وإن شئت فقلت: إنّ الفعلين المتضادين إمّا أن يلاحظا بالاضافة إلى شخص

واحد أو بالاضافة إلى شخصين، فعلى الأوّل كان عدم ما لم يوجد منهما مستنداً إلى عدم تعلّق الارادة به، فعدمه لعدم مقتضيه لا لوجود المانع، وعلى الثاني يستند عدمه إلى عدم الشرط، أعني به عدم القدرة على الايجاد مع تعلّق الارادة القوية بخلافه. وهذا التقريب ألخص وأمتن، فانّه لا يتوقف على انتهاء أفعال العباد إلى الارادة الأزلية حتّى يرد عليه أنّ أفعال العباد غير منتهية إلى إرادة الله تعالى أوّلاً، وليست إرادته سبحانه أزلية ثانياً، كما تقدّم الكلام فيه مفصّلاً في بحث الطلب والارادة[1].

وحاصل الاعتراض على ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) ـ من أنّ وجود أحد الضدّين إذا توقف على عدم الآخر لزم الدور، فانّ عدم الآخر أيضاً متوقف على وجود الأوّل توقف عدم الشيء على وجود مانعه ـ هو أنّ عدم أحد الضدّين لا يستند إلى وجود الآخر أبداً، بل يستند إلى عدم المقتضي أو عدم الشرط، فالتوقف من طرف الوجود فعلي وأمّا من طرف العدم فلا توقف إلّا على فرض محال وهو أن يفرض وجود المقتضي للوجود مع جميع شرائطه، هذا غاية ما يمكن أن يقال في دفع غائلة استلزام الدور.

ولكنّه يرد عليه ما أفاده في الكفاية وحاصله: أنّ المورد إذا سلّم إمكان استناد عدم أحد الضدّين إلى وجود الآخر وإن لم يتحقق ذلك خارجاً، فمحذور الدور يبقى على حاله لا محالة، إذ كيف يمكن أن يكون ما هو من أجزاء العلة لشيء معلولاً له بعينه. وأمّا إذا لم يسلّم ذلك، وذهب إلى استحالة استناد عدم أحد الضدّين إلى وجود الآخر كما هو مقتضى التقريب المتقدم، فمعناه إنكار توقف أحد الضدّين على عدم الآخر، فانّه إذا استحال أن يكون شيء مانعاً

---

(١) في المجلّد الأوّل من هذا الكتاب ص ٤١٧.

عن ضدّه فكيف يمكن أن يقال إنّ ضده يتوقف على عدمه توقف الشيء على عدم مانعه.

وبعبارة واضحة: أنّ المدعى إنّما هو توقف أحد الضدّين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم مانعه، فإذا فرض أنّه لا يمكن أن يكون مانعاً فكيف يمكن أن يكون عدمه موقوفاً عليه.

ثمّ إنّ المحقق الخوانساري (قدس سره)[1] قد فصّل بين الضدّ الموجود والضدّ المعدوم، وربّما نسب هذا التفصيل إلى شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)[2] أيضاً بدعوى أنّ وجود الضد إنّما يتوقف على عدم الضدّ الآخر إذا كان موجوداً لا مطلقاً، بمعنى أنّ المحل إذا كان مشغولاً بأحد الضدّين فوجود الضدّ الآخر في هذا المحل يتوقف على ارتفاع ذلك الضد، وأمّا إذا لم يكن مشغولاً به فلا يتوقف وجوده على عدمه، ونتيجة ذلك هي أنّ عدم الضد الموجود مقدمة لوجود الضدّ الآخر دون عدم الضدّ المعدوم.

بيان ذلك: أنّ المحل إمّا أن يكون خالياً من كل من الضدّين، وإمّا أن يكون مشغولاً بأحدهما دون الآخر.

فعلى الأوّل: فالمحل قابل لكل منهما بما هو مع قطع النظر عن الآخر، وقابلية المحل لذلك فعليّة فلا تتوقف على شيء، فعندئذ إذا وجد المقتضي لأحدهما فلا محالة يكون موجوداً من دون توقفه على عدم وجود الآخر، مثلاً إذا كان الجسم خالياً من كل من السواد والبياض فقابليته لعروض كل منهما عليه عندئذ فعلية، فإذا وجد مقتضي السواد فيه فلا محالة يكون السواد موجوداً،

---

(١) حكاه عنه في مطارح الأنظار: ١٠٨.

(٢) مطارح الأنظار: ١١٢.

من دون أن يكون لعدم البياض دخل في وجوده أصلاً. فالنتيجة: أنّ وجود الضد في هذا الفرض لا يتوقف على عدم الضدّ الآخر.

وعلى الثاني: فالمحل المشغول بالضد لا يقبل ضداً آخر في عرضه، بداهة أنّ المحل غير قابل بالذات لعروض كلا الضدّين معاً. نعم، يقبل الضدّ الآخر بدلاً عنه، وعليه فلا محالة يتوقّف وجود الضدّ الآخر على ارتفاع الضدّ الموجود، ضرورة أنّ الجسم الأسود لا يقبل البياض كما أنّ الجسم الأبيض لا يقبل السواد، فوجود البياض لا محالة يتوقف على خلوّ الجسم من السواد ليقبل البياض، وكذا وجود السواد يتوقف على خلوّه من البياض، ليكون قابلاً لعروض السواد، وهذا بخلاف الضدّ الموجود فانّه لا يتوقف على شيء عدا ثبوت مقتضيه.

أقول: إنّ مرد هذا التفصيل إلى أنّ الأشياء محتاجة إلى العلة والسبب في حدوثها لا في بقائها، فهي في بقائها مستغنية.

بيان ذلك: أنّ الحادث إذا كان في بقائه غير محتاج إلى المؤثر كان وجود الحادث المستغني عن العلة مانعاً عن حدوث ضدّه، فلا محالة يتوقف حدوث ضدّه على ارتفاعه. وأمّا إذا كان الحادث محتاجاً في بقائه إلى المؤثر، فان لم يكن لضدّه مقتضٍ فعدمه يستند إلى عدم مقتضيه، وإن كان له مقتضٍ ولم يكن شرطه متحققاً فعدمه يستند إلى عدم شرطه، وإن كان شرطه أيضاً موجوداً ومع ذلك كان معدوماً فهو مستند إلى وجود مقتضي البقاء المانع من تأثير مقتضي ضدّه. إذن لا فرق بين الضدّ الموجود وغير الموجود في أنّ وجود الشيء لا يتوقف على عدم ضدّه، بل يتوقف على عدم مقتضي ضدّه إذا كان مقتضي الشيء وشرطه موجوداً في الخارج.

إذا عرفت ذلك فلنأخذ بدرس هذه النقطة ـ استغناء البقاء عن المؤثر ـ مرّة في الأفعال الاختيارية، ومرّة أُخرى في الموجودات التكوينية.

أمّا في الأفعال الاختيارية التي هي محلّ الخلاف في المسألة: فهي بـديهية البطلان ولو سلّمنا أنّها صحيحة في الموجودات التكوينية، والوجه في ذلك ما ذكرناه في بحث الطلب والارادة من أنّ الفعل الاختياري مسبوق باعمال القدرة والاختيار، وهو فعل اختياري للنفس، وليس من مقولة الصفات، وواسطة بين الارادة والأفعال الخارجية، فالفعل في كل آن يحتاج إليه، ويستحيل بقاؤه بعد انعدامه وانتفائه.

أو فقل: إنّ الفعل إذا كان تابعاً لاعمال قدرة الفاعل فلا محالة كان الفاعل إذا أعمل قدرته فيه تحقق في الخارج، وإن لم يعملها فيه استحال تحققه، وكذا إن استمرّ على إعمال القدرة فيه استمرّ وجوده، وإن لم يستمر عليه اسـتحال استمراره، وهذا واضح.

وعلى الجملة: لا فرق بين حدوث الفعل الاختياري وبقائه في الحاجة إلى السبب والعلة ـ وهو إعمال القدرة ـ فان سرّ الحاجة وهو إمكانه الوجـودي وفقره الذاتي كامن في صميم ذاته ووجوده، مع أنّ البقاء هو الحـدوث، غاية الأمر أنّه حدوث ثانٍ ووجود آخر في مقابل الوجود الأوّل، والحدوث هـو الوجود الأوّل غير مسبوق بمثله، وعليه فإذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل المختار كالتكلّم مثلاً، الذي هو مضـاد للسكوت، أو الحركة التي هي مـضادة للسكون، أو الصلاة التي هي منافية للازالة، فهذا الفعل كما أنّه في الآن الأوّل بحاجة إلى إعمال القدرة فيه والاختيار، كذلك بحاجة إليه في الآن الثاني والثالث وهكذا، فلا يمكن أن نتصور استغناءه في بقائه عن الفاعل بالاختيار.

وعلى هذا الضوء لا فرق بين الضدّ الموجود والمعدوم، إذ كما أنّ تحقق كل منهما في الزمان الأوّل كان متوقفاً على وجـود مـقتضيه ـ الاخـتيار وإعـمال القدرة ـ كذلك تحققه في الزمان الثاني كان متوقفاً عليه. وقد أشرنا آنـفاً أنّ

نسبة بقاء الضدّ الموجود في الآن الثاني كنسبة حدوث الضدّ المعدوم فيه في الحاجة إلى المقتضي وفاعل ما منه الوجود. فكما أنّ الأوّل لا يتوقف على عدم الثاني فكذلك الثاني لا يتوقف على عدم الأوّل.

أو فقل: إنّ كل فعل اختياري ينحل إلى أفعال متعددة بتعدد الآنات والأزمان، فيكون في كل آنٍ فعل صادر بالارادة والاختيار، فلو انتفى الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه، ولذلك لا فرق بين الدفع والرفع عقلاً إلّا بالاعتبار وهو أنّ الدفع مانع عن الوجود الأوّل والرفع مانع عن الوجود الثاني، فكلاهما في الحقيقة دفع، ومثال ذلك: ما إذا أراد المكلف فعل الازالة دون الصلاة، فكما أنّ تحقق كل واحدة منهما في الزمن الأوّل كان منوطاً باختياره وإعمال القدرة فيه، فكذلك تحقق كل منهما في الزمن الثاني كان منوطاً باختياره وإعمال القدرة فيه، فهما من هذه الناحية على نسبة واحدة.

فالنتيجة: أنّ احتياج الأفعال الاختيارية إلى الارادة والاختيار من الواضحات الأوّلية، فلا يحتاج إلى مؤونة بيان وإقامة برهان.

وأمّا في الموجودات التكوينية: فالأمر أيضاً كذلك، إذ لا شبهة في حاجة الأشياء إلى علل وأسباب فيستحيل أن توجد بدونها.

وسرّ حاجة تلك الأشياء بصورة عامة إلى العلة وخضوعها لها، هو أنّ الحاجة كامنة في ذوات تلك الأشياء لا في أمرٍ خارج عنها، فانّ كل ممكن في ذاته مفتقر إلى الغير ومتعلق به، سواء أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن، ضرورة أنّ فقره كامن في نفس وجوده، وإذا كان الأمر كذلك فلا فرق بين الحدوث والبقاء في الحاجة إلى العلّة، فانّ سرّ الحاجة وهو إمكان الوجود لا ينفك عنه، كيف فإنّ ذاته عين الفقر والامكان، لا أنّه ذات لها الفقر.

وعلى أساس ذلك فكما أنّ الأشياء في حدوثها في أمسّ الحاجة إلى سبب

وعلّة، فكذلك في بقائها، فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرراً عن تلك الحاجة.

أو فقل: إنّ النقطة التي تنبثق منها حاجة الأشياء إلى مبدأ الايجاد ليست هي حدوثها، لأنّ هذه النظرية تستلزم تحديد حاجة الممكن إلى العلّة من ناحيتين: المبدأ والمنتهى.

أمّا من ناحية المبدأ، فلأنّها توجب اختصاص الحاجة بالحوادث وهي الأشياء الحادثة بعد العدم، وأمّا إذا فرض أنّ للممكن وجوداً مستمراً بصورة أزلية لم تكن فيه حاجة إلى المبدأ، وهذا لا يطابق مع الواقع، إذ الممكن يستحيل وجوده من دون علة وسبب، وإلّا انقلب الممكن واجباً وهذا خلف.

وأمّا من ناحية المنتهى، فلأنّ الأشياء على ضوء هذه النظرية تستغني في بقائها عن المؤثر، ومن الواضح أنّها نظرية خاطئة لا تطابق الواقع، كيف فان حاجة الأشياء إلى ذلك المبدأ كامنة في صميم وجودها كما عرفت.

تلخّص: أنّ هذه النظرية بما أنّها تستلزم هذين الخطأين في المبدأ، وتوجب تحديده في نطاق خاص وإطار مخصوص، فلا يمكن الالتزام بها.

والصحيح: أنّ منشأ حاجة الأشياء إلى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً هو إمكانها الوجودي وفقرها الواقعي.

وعلى ضوء هذا البيان قد اتضح أنّه لا فرق بين الضدّ الموجود والضدّ المعدوم، فكما أنّ الضدّ المعدوم يحتاج في حدوثه إلى سبب وعلة، كذلك الضدّ الموجود يحتاج في وجوده في الآن الثاني والثالث وهكذا، إلى سبب وعلة ولا يستغني عنه في لحظة من لحظات وجوده، ونسبة حاجة الضدّ الموجود في بقائه إلى السبب والعلة والضدّ المعدوم في حدوثه إلى ذلك على حد سواء.

أو فقل: إنّ المحل كما أنّه في نفسه قابل لكل من الضدّين حدوثاً، فان قابليته

لذلك ذاتيـة، كما أنّ عدم قابليته لقبول كليهما من ذاتياته، فوجود كل مـنهما وعروضه لذلك المحل منوط بتحقق علته، فعلة أيّ منهما وجدت كان موجوداً لا محالة، كذلك حال المحل في الآن الثاني، فانّه قابل لكل منهما بعين تلك النسبة، فانّ بقاء الضدّ الموجود أو حدوث الضدّ الثاني منوط بوجود علته، فكما أنّ وجود الضدّ المعدوم في هذا الآن منوط بتحقق علته، كذلك بقاء الضدّ الموجود، فنسبة تحقق علة وجود ذلك الضد، وتحقق علة وجود الضدّ الموجود في ذلك الآن على حدّ سواء، وعليه فعلّة وجود أيّ منهما وجدت في تلك الحال كان موجوداً لا محالة، بلا فرق بين الضدّ الموجود والمعدوم.

وقد تبين ممّا مرّ أنّ المعلول يرتبط بالعلة ارتباطاً ذاتياً ويستحيل انـفكاك أحدهما عن الآخر، فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة، كما لا يمكن أن تبقى العلة والمعلول غير باق، وقد عبّر عن ذلك بالتعاصر بين العلة والمعلول زماناً.

وقد **يناقش** في ذلك الارتباط: بأنّه مخـالف لظواهر عدة من المـوجودات الكونية التي هي باقية بعد انتفاء علتها، فهي تكشف عن عدم صحة قـانون التعاصر، وأنّه لا مانع من بقاء المعلول واستمرار وجوده بـعد انـتفاء عـلّته، وذلك كالعمارات التي بناها البنّاؤون وآلاف من العمال، فانّها بعد انتهاء عملية العمارة والبناء تبقى سنين متطاولة. وكالجسور والطرق ووسائل النقل المـادية والمكائن والمصانع وما شاكلها ممّا شاده المهندسون والفنّانون في شتى ميادين العلم، فانّها بعد أن انتهت عمليتها بيد هؤلاء الفنّانين والعمّال تبقى إلى أمد بعيد من دون علّة مباشرة لها. وكالجبال والأحجار والأشجار ونحوها من الموجودات الطبيعية على سطح الأرض، فانّها باقيـة ولم تكن في بقائها بحـاجة إلى عـلة مباشرة لها.

والخلاصة: أنّ المناقش قد عارض قانون التعاصر بظواهر تلك الأمـثلة

التي تكشف بظاهرها عن أنّ المعلول لا يحتاج في استمرار وجوده وبقائه إلى علة، بل هو باقٍ مع انتفاء علته.

والجواب عن تلك المناقشة: أنّها قد نشأت عن عدم فهم معنى العلية فهماً صحيحاً كاملاً، وقد تقدّم بيان ذلك، وقلنا هناك إنّ حاجة الأشياء إلى مبدأ وسبب كامنة في صميم ذاتها ولا يمكن أن تملك حريتها بعد حدوثها.

والوجه في ذلك هو: أنّ علة تلك الأشياء والظواهر حدوثاً غير علتها بقاءً، وبما أنّ المناقش لم ينظر إلى علة تلك الظواهر لا حدوثاً ولا بقاءً نظرة عميقة صحيحة، وقع في هذا الخطأ، لأنّ ما هو معلول المهندسين والبنّائين وآلاف العمال في بناء العمارات والدور وصنع الطرق والجسور والوسائل المادية الأُخرى من المكائن والسيارات وغيرها، إنّما هو نفس عملية صنعها وتصميمها نتيجة عدة من الحركات والجهود التي يقوم بها العمال، ونتيجة تجميع المواد الخام من الحديد والخشب والآجر وغيرها من المواد لتصنيع السيارات وتعمير العمارات وتركيب سائر الآلات، وهذه الحركات هي المعلولة للعمال والصادرة عنهم، ولذا تنقطع تلك الحركات بمجرد إضراب العمّال عن العمل وكف أيديهم عنها.

وأمّا بقاء تلك الظواهر والأشياء على وضعها الخاص، فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية وحيويتها، وقوة الجاذبية العامة التي تفرض عليها المحافظة على وضعها، نظير اتصال الحديد بما فيه القوة الكهربائية، فانّها تجذب الحديد بقوة جاذبية طبيعية تجرّه إليها آناً فآناً بحيث لو سلبت منه تلك القوة لانقطع منه الجذب لا محالة.

ومن ذلك تظهر حال بقية الأمثلة، فان بقاء الجبال على وضعها الخاص وموضعها المخصوص، وكذا الأحجار والأشجار والمياه وما شاكلها لخصائص طبيعية كامنة في صميم موادها، والقوة الجاذبية العامة التي تفرض على جميع

الأشياء الكونية، وقد صارت عمومية تلك القوة في يومنا هذا من الواضحات، وقد أودعها الله (سبحانه وتعالى) في صميم هذه الكرة الأرضية للتحفظ على الكرة وما عليها على وضعها ونظامها الخاص، في حين أنّها تتحرك في هذا الفضاء الكوني بسرعة هائلة.

وعلى الجملة: فبقاء تلك الظواهر والموجودات الممكنة واستمرار وجودها في الخارج معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية المحافظة على هذه الظاهرة من ناحية، والقوة الجاذبة من ناحية أُخرى.

فبالنتيجة: المحافظ على الموجودات الطبيعية على وضعها الخاص وموضعها المخصوص، هي خصائصها والجاذبية التي تخضع تلك الظواهر لها، ولا تملك حريتها حدوثاً وبقاءً. إذن فلا وجه لتوهم أنّ تلك الظواهر في بقائها واستمرار وجودها مالكة لحريتها ولا تخضع لمبدأ وسبب.

ونتيجة ذلك نقطتان متقابلتان:

الأُولى: بطلان نظرية أنّ سرّ الحاجة إلى العلة هو الحدوث، لأنّ تلك النظرية مبنية على أساس عدم فهم معنى العلية فهماً صحيحاً وتحديد حاجة الأشياء إلى العلة في إطار خاص ونطاق مخصوص لا يطابق مع الواقع.

الثانية: صحّة نظرية أنّ سرّ الحاجة إلى العلة هو إمكان الوجود، فان تلك النظرية قد ارتكزت على أساس فهم معنى العلية فهماً صحيحاً مطابقاً للواقع، وأنّ حاجة الأشياء إلى المبدأ كامنة في صميم وجودها فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرراً عن ذلك المبدأ.

وقد تلخّص: أنّ الأشياء ـ بشتّى ألوانها وأشكالها ـ خاضعة للمبدأ الأوّل خضوعاً ذاتياً، وهذا لا ينافي أن يكون تكوينها وإيجادها بمشيئة الله تعالى

وإعمال قدرته كما فصّلنا الحديث ـ من هذه الناحية ـ في بحث الطلب والارادة[١] وقد وضعنا هناك الحجر الأساسي للفرق بين زاوية الأفعال الاختيارية وزاوية المعاليل الطبيعية.

ثمّ إنّا لو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا صحة نظرية أنّ منشأ الحاجة هو الحدوث في الموجودات التكوينية، وأنّها تملك حريتها في البقاء ولا تخضع لمبدأ، إلّا أنّها بديهية البطلان في الأفعال الاختيارية التي هي محل الكلام في المسألة، ضرورة أنّ الفعل الاختياري يستحيل بقاؤه بعد ارتفاع الارادة والاختيار. إذن لا وجه للتفصيل بين الضدّ الموجود والمعدوم.

ويجدر بنا أن نختم الحديث عن مقدمية عدم الضد للضد الآخر وعدم مقدميته، وقد عرفت استحالة مقدميته، **هذا بحسب الصغرى**.

وأمّا الكبرى: وهي وجوب مقدمة الواجب، فقد تقدّم الكلام فيها، وقلنا هناك إنّه لا دليل على ثبوت الملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدمته، وما ذكروه من الأدلة على ذلك قد ناقشناها واحداً بعد واحد، بل ذكرنا هناك ـ مضافاً إلى أنّ الوجدان حاكم بعدم ثبوت الملازمة بينهما ـ أنّ إيجاب المقدمة شرعاً لغو محض فلا يترتب عليه أثر أصلاً.

---

(١) في المجلّد الأوّل من هذا الكتاب ص ٤٠٠.

الوجه الثاني

قد استدلّ بعضهم على أنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضدّه: بأنّ وجود الضد ملازم لترك الضدّ الآخر، والمتلازمان لا يمكن اختلافهما في الحكم بأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرّماً، وعليه فإذا كان أحد الضدّين واجباً فلا محالة يكون ترك الآخر أيضاً واجباً، وإلّا لكان المتلازمان مختلفين في الحكم وهو غير جائز.

أقول: هذا الدليل أيضاً مركب من مقدمتين:

الأُولى: صغرى القياس، وهي ثبوت الملازمة بين وجود شيء وعدم ضدّه.

الثانية: كبراه وهي عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم.

أمّا المقدمة الأُولى: فلا إشكال فيها.

وأمّا المقدمة الثانية: فقد ذكروا أنّ المتلازمين لا بدّ أن يكونا متوافقين في الحكم، فإذا كانت الازالة مثلاً واجبة فترك الصلاة الذي هو ملازم لفعل الازالة لا محالة يكون واجباً، لأنّه يمتنع أن يكون محرّماً لاستلزامه التكليف بالمحال، ولا فرق في ذلك بين الضدّين اللّذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون وما شاكلهما، والضدّين اللّذين لهما ثالث كالسواد والبياض والقيام والجلوس ونحوهما، غاية الأمر أنّه على الفرض الأوّل كان الاستلزام من الطرفين، فكما أنّ وجود كل منهما يستلزم عدم الآخر، كذلك عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر. وأمّا على الفرض الثاني فوجود كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر دون العكس، إذ يمكن انتفاؤهما معاً، وذلك لأنّ ملاك دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده

هو استلزام وجود ذلك الشيء لعدم ضدّه، وهو أمر يشترك فيه جميع الأضداد. وأمّا استلزام عدم الشيء لوجود ضدّه فهو وإن كان مختصاً بالضدّين اللذين لا ثالث لهما، إلّا أنّه أجنبي عن ملاك الدلالة تماماً.

وعلى ذلك يظهر أنّه لا وجه لما يراه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] من التفرقة بين ما إذا لم يكن للضدين ثالث، وما إذا كان لهما ثالث، فسلّم الدلالة في الفرض الأوّل دون الثاني، فان ملاك الدلالة كما عرفت واحد، إذن فالتفصيل في غير موضعه كما سنتعرض إلى ذلك إن شاء الله تعالى.

والجواب عن ذلك: أنّ الذي لايمكن الالتزام به هو كون المتلازمين مختلفين في الحكم، بأن يكون أحدهما متعلقاً للأمر، والآخر متعلقاً للنهي، لاستلزام ذلك التكليف بما لا يطاق، فلا يمكن أن يأمر الشارع باستقبال القبلة مثلاً في بلدنا هذا أو ما يقربه من البلاد في الطول والعرض، وينهى عن استدبار الجدي، لأنّ هذا تكليف بغير المقدور، بل لا يمكن النهي التنزيهي عنه لكونه لغواً، فلا يترتب عليه أيّ أثر بعد فرض وجوب الاستقبال. وأمّا لزوم كونهما محكومين بحكم واحد ومتوافقين فيه فلا موجب له أصلاً، فانّ المحذور المتقدم ـ وهو لزوم التكليف بما لا يطاق ـ كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين في الحكم، كذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام. وعليه فلا مقتضي لدفع المحذور بالفرض الأوّل دون الفرض الثاني، فانّ الالتزام بالتوافق في الحكم يحتاج إلى دليل يدل عليه، ولا دليل في المقام، بل قام الدليل على خلافه، وذلك لأنّ الشارع إذا أمر بأحد المتلازمين فالأمر بالملازم الآخر لغو، فإذا أمر باستقبال القبلة مثلاً، فالأمر باستدبار الجدي، أو كون اليمين على طرف المغرب واليسار على طرف المشرق بلا فائدة، فان تلك الأُمور من ملازمات وجود

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٨.

المأمور به في الخارج، سواء أكانت متعلقة للأمر أم لم تكن، وما كان كذلك فلا يمكن تعلّق الأمر به.

نعم، لو توقف ترك الحرام خارجاً على الاتيان بفعل ما، للملازمة بين ترك هذا الفعل والوقـوع في الحرام وجب الاتيان به عقلاً، وأمّا شرعاً فلا، لعـدم الدليل على سراية الحكم من متعلقه إلى ملازماته الخارجيـة. ونظير ذلك ما تقدّم في بحث مقدمة الواجب[1] من أنّ الاتيـان بالمقدمة إذا كان عـلة تـامة للوقوع في الحرام من دون أن يتوسط بين المقدمة وذيها إرادة واختيار للفاعل، وجب تركها عقلاً لا شرعاً، لعدم الدليل على حرمة تلك المـقدمة لا حـرمة نفسية ولا حرمة غيرية.

أمّا الحرمة النفسية، فلأنّ المتصف بها إنّما هو المسبب، لأنّه مقدور للمكلف بواسطة القدرة على مقدمته، ومن الظاهر أنّه لا فرق في المقدور بين كونه بلا واسطة أو معها. ووجوب وجوده وضرورته من قبل الاتيان بمقدمته لا يضر بتعلق التكليف به، لأنّه وجوب بالاختيار فلا ينافي الاخـتيار. إذن لا وجـه لصرف النهي المتعلق بالمعلول إلى علته كما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] بدعوى أنّ العلة مقدورة دون المعلول، ضرورة أنّ المقدور بالواسطة مقدور، والمعلول وإن لم يكن مقدوراً ابتداءً، إلّا أنّه مقدور بواسطة القدرة على عـلته وهذا يكفي في صحة تعلّق النهي به.

وأمّا الحرمة الغيرية، فقد تقدّم[3] أنّه لا دليل عليها، لأنّ ثبوتها يبتني على ثبوت الملازمة، وقد سبق أنّ الملازمة لم تثبت.

---

(١) في ص ٢٨٤.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣٦٢.

(٣) في ص ٢٨٤.

وبتعبير آخر: لا شبهة في أنّ مراد القائل بأنّ المتلازمين لا بدّ أن يكونا متوافقين في الحكم، ليس توافقهما في الارادة بمعنى الشوق المؤكد، ولا بمعنى إعمال القدرة، فانّ الارادة بالمعنى الأوّل من الصفات النفسانية، وليست من سنخ الأحكام في شيء، وبالمعنى الثاني وهو إعمال القدرة في شيء يستحيل أن يتعلق بفعل الغير، لأنّه ليس واقعاً تحت اختيار المولى وإرادته، بل مراده من ذلك أنّ اعتبار المولى أحد المتلازمين في ذمة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز يستلزم اعتبار الآخر في ذمته أيضاً.

ولكن من الواضح جداً أنّه لا ملازمة بين الاعتبارين أصلاً. مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الاعتبار الثاني لغو.

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر: أنّ الأمر كذلك في النقيضين، والمتقابلين بتقابل العدم والملكة كالتكلم والسكوت، فان اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف لا يستلزم النهي عن نقيضه واعتبار عدمه، كما أنّ اعتبار الملكة في ذمة المكلف لا يستلزم النهي عن عدمها، فالأمر بالازالة مثلاً كما لا يستلزم النهي عن الصلاة المضادة لها، كذلك لا يستلزم النهي عن نقيضها وهو العدم البديل لها، ضرورة أنّ المتفاهم منه عرفاً ليس إلّا وجوب الازالة في الخارج، لا حرمة تركها، ولذلك قلنا إنّ كل حكم شرعي متعلق بشيء لا ينحل إلى حكمين: أحدهما متعلق به، والآخر بنقيضه.

أو فقل: إنّ النهي عن أحد النقيضين مع الأمر بالنقيض الآخر لغو فلا يترتب عليه أثر.

وبذلك يظهر فساد ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من الالتزام بأنّ الأمر بأحد النقيضين يستلزم النهي عن الآخر باللزوم البيّن بالمعنى الأخص. والأمر بأحد المتقابلين بتقابل العدم والملكة كالتكلم والسكوت مثلاً يستلزم

النهي عن الآخر باللزوم البيّن بالمعنى الأخص أيضاً، بل الأمر بأحد الضدّين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون يستلزم النهي عن الضدّ الآخر ولكن باللزوم البيّن بالمعنى الأعم.

ووجه الظهور هو: ما قد سبق من أنّه لا دلالة على الملازمة في شيء من تلك الموارد حتّى باللزوم البيّن بالمعنى الأعم، فضلاً عن البيّن بالمعنى الأخص، وأنّ الأمر لا يدل إلّا على اعتبار متعلقه في ذمة المكلف، ولا يدل على النهي عن تركه، بل قد عرفت أنّ النهي عنه لغو.

أضف إلى ذلك: ما ذكرناه سابقاً من أنّ ملاك الدلالة في المقام هو استلزام فعل الضد لترك الضدّ الآخر، وهو أمر مشترك فيه بين الجميع، فلا يختص بالنقيضين ولا بالمتقابلين بتقابل العدم والملكة ولا بالضدين اللذين لا ثالث لهما، بل يعمّ الضدّين اللّذين لهما ثالث أيضاً، لأنّ فعل أحدهما يستلزم ترك الآخر لا محالة. وأمّا استلزام ترك الشيء لفعل ضدّه فهو أجنبي عن ملاك الدلالة تماماً.

فالنتيجة: أنّ ما هو ملاك الدلالة على تقدير تسليمه يشترك فيه الجميع، ولا يختص بغير الضدّين اللّذين لهما ثالث. فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من التفرقة لا يرجع إلى معنى محصّل.

شبهة الكعبي بانتفاء المباح

وهذه الشبهة ترتكز على ركيزتين:

الأُولى: أنّ ترك الحرام في الخارج يتوقف على فعل من الأفعال الوجودية، لاستحالة خلوّ المكلف من فعلٍ ما، وكونٍ من الأكوان الاختيارية، وعليه فإذا لم يشتغل بغير الحـرام وقع في الحـرام لا محالة. إذن كان الاشتغال بغير الحرام واجباً مقدمة لترك الحرام.

الثانية: أنّ الفعل الاختياري يحتاج في حدوثه وبقائه إلى المؤثر، فلا يستغني الحادث في بقائه عن المؤثر كما لا يستغني عنه في حدوثه، فالنتيجة على ضوء هاتين الركيزتين هي أنّ ترك الحرام حدوثاً وبقاءً متوقف على إيجاد غيره من الأفعال الاختيارية في الخارج. وبما أنّ إيجاده مقدمة لترك الحرام فيكون واجباً بوجوب مقدّمي، إذن لا يمكن فرض مباح في الخارج. وهذا معنى القول بانتفاء المباح وانحصار الأفعال بالواجب والحرام.

ويرد عليه: أنّ الركيزة الثانية وإن كانت في غاية الصحة والمتانة كما سبق، إلّا أنّ الأُولى منهما واضحة البطلان، والوجه في ذلك: هو أنّ ما ذكره الكعبي في هذه الركيزة إمّا مبتنٍ على مانعية وجود أحد الضدّين عن الضدّ الآخر، بدعوى أنّ فعل الحرام بما أنّه مضاد لغيره من الأفعال الوجودية، فلا محالة يتوقف تركه على فعل ما من تلك الأفعال من باب توقف عدم الشيء على وجود مـانعه. وإمّا مبتنٍ على دعوى الملازمة بين حرمة شيء ووجوب ضدّه.

ولكن كلا الأمرين واضح الفساد.

أمّا الأمر الأوّل: فقد تقدمت استحالة مانعية وجود أحد الضدّين عن الضدّ الآخر بصورة مفصّلة، فلا يكون عدم الضد مستنداً إلى وجود ضدّه، بل هو إما مستند إلى عدم مقتضيه، أو إلى وجود المقتضي للضدّ الآخر. وعلى هذا فلا يكون ترك الحرام متوقفاً على فعلٍ ما غير الحرام من الأفعال الوجودية، بل يكفي في عدمه عدم إرادته وعدم الداعي إليه، أو إرادة ايجاد فعل آخر. وكيف كان، فلا يتوقف ترك الحرام على أحد تلك الأفعال. على أنّ الكبرى أيضاً غير ثابتة، وهي وجوب مقدمة الواجب كما سبق.

وأمّا الأمر الثاني: فلما عرفت من أنّه لا دليل على سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

نعم، ربّما يمكن أن يعلم المكلف بأنّه لو لم يأت بفعلٍ ما غير الحرام لوقع في الحرام باختياره وإرادته، فحينئذ وإن وجب الاتيان به فراراً عن الوقوع في الحرام، إلّا أنّ وجوبه عقلي لا شرعي كما تقدّم، إذن فما أفاده الكعبي من انحصار الأفعال الاختيارية بالواجب والحرام لا يرجع إلى معنى محصّل. هذا تمام كلامنا في الضدّ الخاص.

ونتيجة جميع ما ذكرناه عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ هذه المسألة من المسائل الأُصولية العقلية وليست من المسائل الفقهية، ولا من المبادئ كما تقدّم.

الثانية: أنّ العلة التامة مركبة من أجزاء ثلاثة، وهذه الأجزاء تختلف من ناحية استناد وجود المعلول إليها واستناد عدمه إلى تلك الأجزاء، فان وجوده مستند إلى الجميع في مرتبة واحدة فلا يمكن أن يستند إلى بعضها دون بعضها الآخر، وهذا بخلاف عدمه، فانّه عند عدم المقتضي أو الشرط لا يستند إلى وجود المانع كما عرفت.

الثالثة: أنّ كبرى كون عدم المانع من المقدمات مسلّمة، إلّا أنّ عدم أحد الضدّين ليس مقدمة لوجود الضدّ الآخر، لما تقدّم من استحالة مانعية وجود أحد الضدّين للضدّ الآخر بالوجهين السابقين: الدور والتفتيش عن حال المقتضيات، وعدم إمكان فرض صورة يستند عدم الضد في تلك الصورة إلى وجود الضدّ الآخر.

الرابعة: أنّ المانع إنّما يكون متصفاً بالمانعية عند ثبوت المقتضي مع بقية الشرائط، ليزاحم المقتضي في تأثيره. وهذا معنى دخل عدمه في وجود المعلول.

الخامسة: إمكان ثبوت المقتضي لكل من الضدّين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر، وقد عرفت أنّ هذا غير داخل في الكبرى المتسالم عليها، وهي أنّ اقتضاء المحال محال، خلافاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره) حيث إنّه قد أصرّ على استحالة ثبوت المقتضي لكل منهما، وأنّ ذلك من مصاديق تلك الكبرى، ولكن قد سبق أنّ الأمر ليس كذلك، فانّ تلك الكبرى إنّما تتحقق في أحد موردين: ١ـ اقتضاء شيء واحد بذاته أمرين متنافيين في الوجود. ٢ـ فرض ثبوت المقتضي لكل من الضدّين بقيد الاجتماع والتقارن. والمقام ليس منهما في شيء.

السادسة: أنّ التقدم أو التأخر الرتبي يحتاج إلى ملاك وجودي كامن في صميم ذات الشيء لا في أمر خارج عنه، دون المعية في الرتبة، فانّه يكفي في تحققها عدم تحقق ملاك التقدم أو التأخر، خلافاً لشيخنا المحقق (قدس سره) حيث قال: إنّ المعية في الرتبة أيضاً تحتاج إلى ملاك وجودي. وقد تقدّم فساده فلاحظ.

السابعة: أنّه لا مقتضي لكون المتلازمين متوافقين في الحكم، بل قد سبق أنّ ذلك لغو فلا يترتب عليه أثر شرعي أصلاً. نعم، الذي لا يمكن هو اختلافهما

في الحكم كما مرّ.

الثامنة: أنّ قياس المساواة إنّما ينتج في المتقدم والمتأخر بالزمان، فانّ ما كان متحداً مع المتقدم أو المتأخر زماناً متقدم أو متأخر لا محالة، لا في المتقدم والمتأخر بالرتبة والطبع، وسرّ ذلك: أنّ ملاك التقدم والتأخر في الأوّلين أمر خارج عن مقتضى ذاتهما، وهو وقوعهما في الزمان المتقدم والمتأخر، ومع قطع النظر عن ذلك فلا يقتضي أحدهما بذاته التقدم على شيء آخر ولا الآخر التأخر، فانّ المتقدم والمتأخر بالذات نفس أجزاء الزمان وما يشبهها كالحركة ونحوها، والحوادث الأُخر إنّما تتصف بهما بالعرض لا بالذات. ونتيجة ذلك: هي أنّ كل ما كان واقعاً في الزمان المتقدم واجد لملاك التقدم، وكل ما كان واقعاً في الزمان المتأخر واجد لملاك التأخر، وكل ما كان واقعاً في الزمان المقارن واجد لملاك التقارن من دون اختصاص بحادث دون آخر. وملاك التقدم والتأخر في الأخيرين أمر راجع إلى مقتضى ذاتهما، فكل ما كان في صميم ذاته من الوجود أو العدم اقتضاء التقدم على شيء أو التأخر متقدّم عليه أو متأخر لا محالة، وكل ما لم يكن فيه اقتضاء كذلك فلا يعقل فيه التقدم أو التأخر ولو كان في رتبة ما فيه الاقتضاء.

التاسعة: بطلان التفصيل بين الضدّ المعدوم والضدّ الموجود، بتوقف وجود الأوّل على ارتفاع الثاني دون العكس. وقد عرفت أنّ منشأ هذا التفصيل توهم استغناء الباقي عن المؤثر. وقد تقدّم الكلام فيه مفصلاً فراجع.

العاشرة: بطلان ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من تسليم الدلالة على الملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضدّه في النقيضين، والمتقابلين بتقابل العدم والملكة، بل في الضدّين اللذين لا ثالث لهما. وقد عرفت عدم الدلالة في الجميع.

الحادية عشرة: قد تقدّم أنّه على تقدير تسليم الملازمة فيما إذا لم يكن للضدّين ثالث، فلابدّ من تسليمها فيما إذا كان لهما ثالث أيضاً، لأنّ ملاك الدلالة كما مرّ وهو استلزام فعل الشيء لترك ضدّه، أمر يشترك فيه جميع الأضداد، فلا وجه للتفصيل بينهما كما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

الثانية عشرة: أنّ ما ذهب إليه الكعبي من القول بانتفاء المباح لا يرجع إلى معنى محصّل كما سبق.

الضدّ العام

وأمّا الكلام في المقام الثاني وهو الضدّ العام، فقد اختلفت كلماتهم في كيفية دلالة الأمر بالشيء على النهي عنه بعد الفراغ عن أصل الدلالة إلى ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العام، فالأمر بالصلاة مثلاً عين النهي عن تركها، فقولنا: صلّ، عين قولنا: لا تترك الصلاة.

الثاني: أنّ الأمر بالشيء يدل على النهي عنه بالتضمن، بدعوى أنّه مركب من طلب الفعل والمنع من الترك، فالمنع من الترك مأخوذ في مفهوم الأمر، فيكون دالاً عليه بالتضمن.

الثالث: أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عنه بالدلالة الالتزامية باللزوم البيّن بالمعنى الأخص، أو البيّن بالمعنى الأعم.

أمّا القول الأوّل: فان أُريد من العينية في مقام الاثبات والدلالة ـ أعني بها أنّ الأمر بشيء والنهي عن تركه يدلّان على معنى واحد، وإنّما الاختلاف بينهما في التعبير فقط ـ فهذا ممّا لا إشكال فيه، إذ من الواضح أنّه لا مانع من إبراز معنى واحد بعبارات متعددة وألفاظ مختلفة، فيبرزه تارةً بلفظ وأُخرى بلفظ آخر وهكذا، مثلاً يمكن إبراز كون الصلاة على ذمة المكلف مرّة بكلمة صلّ، ومرّة أُخرى بكلمة: لاتترك الصلاة، بأن يكون المقصود من كلتا الكلمتين إبراز وجوبها وثبوتها في ذمة المكلف، لا أنّ المقصود من الكلمة الأُولى إبراز وجوب فعلها ومن الكلمة الثانية إبراز حرمة تركها لئلّا تكون إحدى الكلمتين عين الأُخرى في الدلالة والكشف.

وهذا هو المقصود من الروايات الناهية عن ترك الصلاة. وليس المراد من النهي فيها النهي الحقيقي الناشئ من مفسدة إلزامية في متعلقه، ولذلك لم يتوهم أحد حرمة ترك الصلاة وأنّ تاركها يستحق عقابين، عقاباً لتركه الواجب، وعقاباً لارتكابه الحرام.

وهذا التعبير ـ أعني به التعبير عن طلب شيء بالنهي عن تركه ـ أمر متعارف في الروايات في باب الواجبات والمستحبات وفي كلمات الفقهاء (رضوان الله عليهم) فترى أنّهم يعبّرون عن الاحتياط الواجب بقولهم: لا يترك الاحتياط. وعليه فمعنى أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه، هو أنّهما متحدان في جهة الدلالة والحكاية عن المعنى، في مقابل ما إذا كانا متغايرين في تلك الجهة.

وعلى ضوء ذلك صحّ أن يقال: إنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العام بحسب المعنى والدلالة عليه. فان أُريد من العينية العينية بهذا المعنى، فهي صحيحة ولا بأس بها، ولكنّ الظاهر أنّ العينية بذلك المعنى ليست مراداً للقائل بها كما لا يخفى.

وإن أُريد بها العينية في مقام الثبوت والواقع ـ أعني بها كون الأمر بشيء عين النهي عن تركه في ذلك المقام وبالعكس ـ فيرد عليه أنّه إن أُريد من النهي عن الترك، طلب تركه المنطبق على الفعل، إذ قد يراد من النهي عن الشيء طلب تركه كما هو الحال في تروك الاحرام والصوم، حيث يراد من النهي عن الأكل والشرب ومجامعة النساء والارتماس في الماء ولمس المرأة ولبس المخيط للرجال والتكحل والنظر إلى المرآة والمجادلة، وغيرها ممّا يعتبر عدمه في صحة الاحرام، طلب ترك هذه الأُمور، فانّ هذا النهي لم ينشأ عن مبغوضية تلك الأُمور وقيام مفسدة إلزامية بها، بل نشأ عن محبوبية تركها وقيام مصلحة إلزامية به، وعليه لم يكن مثل هذا النهي نهياً حقيقياً ناشئاً عن مفسدة ملزمة

في متعلقه، بل هو في الواقع أمر ولكن أُبرز بصورة النهي في الخارج.

إن أُريد ذلك، فلا معنى له أصلاً، وذلك لأنّ ترك الترك وإن كان مغايراً للفعل مفهوماً، إلّا أنّه عينه مصداقاً وخارجاً، لأنّه عنوان انتزاعي له، وليس له ما بازاء في الخارج ما عداه.

أو فقل: إنّ في عالم التحقق والوجود أحد شيئين لا ثالث لهما، أحدهما الوجود، والثاني العدم البديل له. وأمّا عدم العدم فهو لا يتجاوز حدّ الفرض والتقدير، وليس له واقع في قبالهما وإلّا لأمكن أن يكون في الواقع أعدام غير متناهية، فانّ لكل شي عدماً، ولعدمه عدم، وهكذا إلى أن يذهب إلى ما لا نهاية له. نعم، إنّه عنوان انتزاعي منطبق على الوجود، وعليه فالقول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه في قوة القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي الأمر بذلك الشيء، وهو قول لا معنى له أصلاً.

فالنتيجة: أنّه لا يمكن أن يراد من النهي عن الترك طلب تركه، لاستلزام ذلك النزاع في أنّ الأمر بالشيء يقتضي نفسه، وهذا النزاع لا محصّل له أبداً.

وإن أُريد بالنهي عن الترك النهي الحقيقي الناشئ عن مبغوضية متعلقه، وقيام مفسدة ملزمة به، فالنهي بهذا المعنى وإن كان أمراً معقولاً في نفسه، إلّا أنّه لا يمكن أن يراد فيما نحن فيه، وذلك لاستحالة أن يكون بغض الترك متحداً مع حبّ الفعل أو جزئه، وذلك لاستحالة اتحاد الصفتين المتضادتين في الخارج.

وبعبارة واضحة: أنّه لا شبهة في أنّ الأمر الحقيقي يباين النهي الحقيقي تبايناً ذاتياً، فلا اشتراك بينهما لا في ناحية المبدأ ولا في ناحية الاعتبار ولا في ناحية المنتهى. أمّا من ناحية المبدأ، فلأنّ الأمر تابع للمصلحة الإلزامية في متعلقه، والنهي تابع للمفسدة الإلزامية فيه. وأمّا من ناحية الاعتبار، فلما ذكرناه غير مرّة من أنّ حقيقة الأمر ليست إلّا اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف وإبرازه

في الخارج بمبرز كصيغة الأمر أو نحوها. وحقيقة النهي ليست إلّا اعتبار المولى حرمة الفعل عليه وجعله محروماً عنه، وإبرازه في الخارج بمبرز من صيغة النهي أو ما شاكلها، ومن الواضح أنّ أحد الاعتبارين أجنبي عن الاعتبار الآخر بالكلية. وأمّا من ناحية المنتهى، فلأنّ الأمر يمتثل باتيان متعلقه والنهي يمتثل بترك متعلقه.

وعلى هذا الضوء فكيف يمكن القول بأنّ الأمر عين النهي، فهل هو عينه في ناحية المبدأ أو في ناحية المنتهى أو في ناحية الاعتبار، كل ذلك غير معقول. فالنتيجة إذن هي أنّ القول بالعينية قول لا محصّل له. ومن ذلك يظهر بطلان:

القول الثاني أيضاً، وهو القول بأنّ النهي جزء من الأمر، فانّ القول بالجزئية أيضاً غير معقول، ضرورة أنّه كما لا يمكن أن يكون النهي متحداً مع الأمر في المراحل المتقدمة، كذلك لا يمكن أن يكون جزأه في تلك المراحل. وما قيل في تعريف الوجوب من أنّه عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك لا يخلو عن ضرب مسامحة، ولعلّ الغرض منه الاشارة إلى مفهوم الوجوب في مقام تقريبه إلى الأذهان، لا أنّه تعريف له على التحقيق، وإلّا فمن الواضح جداً أنّ المنع من الترك لم يؤخذ في حقيقة الوجوب بأيّ معنى من المعاني الذي فرضناه، سواء أكان إرادة نفسانية، أم كان حكماً عقلياً، أو مجعولاً شرعياً.

فانّه على الأوّل من الأعراض وهي من البسائط الخارجية، وعلى الثاني فهو من الاُمور الانتزاعية العقلية، بمعنى أنّ العقل يحكم باللزوم عند اعتبار المولى فعلاً ما على ذمة المكلف مع عدم نصبه قرينة على الترخيص في تركه. ومن الظاهر أنّه أشدّ بساطة من الأعراض فلا يعقل له جنس ولا فصل. وعلى الثالث فهو من المجعولات الشرعية، ومن الواضح أنّها في غاية البساطة ولا يعقل لها جنس وفصل، نعم المنع من الترك لازم للوجوب لا أنّه جزؤه.

وعلى تقدير كون الوجوب مركباً فلا يعقل أن يكون مركباً من المنع من الترك، لما عرفت من أنّ بغض الترك كما لا يمكن أن يكون عين حبّ الفعل، كذلك لا يمكن أن يكون جزأه.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ النزاع في عينية الأمر بشيء للنهي عن ضدّه أو جزئيته له، لا يرجع إلى النزاع في معنى معقول.

وأمّا القول الثالث: وهو القول بأنّ الأمر بشيء يستلزم النهي عن ضدّه العام، فقد ذهب إليه جماعة، ولكنهم اختلفوا في أنّ الاقتضاء هل هو على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص، بأن يكون نفس تصور الوجوب كافياً في تصور المنع من الترك، من دون حاجة إلى أمر زائد، أو أنّه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم على قولين.

فقد قرب شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) القول الأوّل، وقال: إنّه لا يبعد أن تكون دلالته على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص، وعلى تقدير التنزل عن ذلك فالدلالة الالتزامية بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم ممّا لا إشكال فيه ولا كلام.

والتحقيق: هو عدم الاقتضاء، والوجه في ذلك: هو أنّ دعوى استلزام الأمر بشيء النهي عن تركه باللزوم البيّن بالمعنى الأخص واضحة الفساد، ضرورة أنّ الآمر ربّما يأمر بشيء ويغفل عن تركه ولا يلتفت إليه أصلاً ليكون كارهاً له، فلو كانت الدلالة على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص لم يتصور غفلة الآمر عن الترك وعدم التفاته إليه في مورد من الموارد، ومن هنا قد اعترف هو (قدس سره) أيضاً ببداهة إمكان غفلة الآمر بشيء عن ترك تركه

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٧.

فضلاً عن أن يتعلق به طلبه، وهذا منه يناقض ما أفاده من نفي البعد عن اللزوم البيّن بالمعنى الأخص.

وأمّا دعوى الدلالة الالتزامية باللزوم البيّن بالمعنى الأعم، فهي أيضاً لا يمكن تصديقها، وذلك لعدم الدليل عليها لا من العقل ولا من الشرع.

أمّا من ناحية العقل: فلأنّه لا يحكم بالملازمة بين اعتبار الشارع وجوب شيء واعتباره حرمة تركه، فانّ كلاً من الوجوب والحرمة يحتاج إلى اعتبار مستقل، والتفكيك بينهما في مقام الاعتبار بمكان من الامكان، وكذا لا يحكم العقل بالملازمة بين إرادة شيء وكراهة نقيضه، إذ قد يريد الانسان شيئاً غافلاً عن تركه وغير ملتفت إليه، فكيف يكون كارهاً له.

وإن شئت فقل: إنّ القائل باستلزام وجوب شيء لحرمة تركه، إمّا أن يدعي الحرمة النفسية، أو يدعي الحرمة الغيرية. وكلتا الدعويين فاسدة:

أمّا الدعوى الأولى: فلأنّ الحرمة النفسية إنّما تنشأ من مفسدة إلزامية في متعلقها، ومن الواضح أنّه لا مفسدة في ترك الواجب، فتركه ترك ما فيه المصلحة لا فعل ما فيه المفسدة. فلو سلّمنا وجود المفسدة في ترك الواجب أحياناً فلا كلية لذلك بالبداهة. إذن لا مجال لدعوى الملازمة بين وجوب شيء وحرمة تركه، بل الوجدان حاكم بعدم ثبوتها.

وأمّا الدعوى الثانية: فلعدم ملاك الحرمة الغيرية فيه أوّلاً، لانتفاء المقدمية، وكونها لغواً ثانياً، لعدم ترتب أثر عليها من العقاب أو نحوه. وعليه فلا موضوع لدعوى الملازمة أصلاً.

وأمّا من ناحية الشرع: فلأنّ ما دلّ على وجوب شيء لا يدل على حرمة تركه، بداهة أنّ الحكم الواحد وهو الوجوب في المقام لا ينحل إلى حكمين أحدهما يتعلق بالفعل والآخر بالترك، ليكون تاركه مستحقاً لعقابين من جهة

تركه الواجب وارتكابه الحرام، ومن هنا قلنا إنّه لا مفسدة في تـرك الواجب ليكون تركه محرّماً، كما أنّه لا مصلحة في ترك الحرام ليكون واجباً.

وعلى الجملة: فمن الواضح جداً أنّ الأمر بشيء لا يدل إلّا على اعتباره في ذمة المكلف بلا دلالة له على اعتبار حرمة تركه، فالأمر بالصلاة مثلاً لا يدل إلّا على اعتبار فعلها في ذمة المكلف، دون حرمة تركها وهكذا. وأمّا إطلاق المبغوض على ترك الواجب فهو بضرب من العناية والمسامحة، كما أنّ إطلاق المحبوب على ترك الحرام كذلك.

وقد تحصّل من ذلك بشكل واضح: أنّه لا ملازمة بين اعتبار شيء في ذمة المكلف واعتبار حرمة نقيضه، لا عقلاً ولا شرعاً.

ونتيجة مجموع ما ذكرناه نقطتان: الأُولى: أنّ الأمر بشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه العام لا بنحو العينية أو الجزئية ولا بنحو اللزوم.

الثانية: أنّ القولين الأوّلين لا يرجـعان إلى معنى معقول، دون القول الأخير. هذا تمام كلامنا في الضدّ العام.

الكلام في ثمرة المسألة

قد اشتهر بين الأصحاب أنّ الثمرة تظهر فيما إذا وقعت المزاحمة بـين واجب موسع كالصلاة مثلاً وواجب مضيق كالازالة، أو بين واجبين مضيقين أحدهما أهم من الآخر، فعلى القول بعدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضـدّه يـقع الواجب الموسع أو غير الأهم صحيحاً، إذ لا مقتضي لفساده أصلاً، فانّ المقتضي له إنّما هو تعلّق النهي به ولا نهي على الفرض، إذن يبقى الواجب على حاله من المحبوبية والملاك. وأمّا على القول بالاقتضاء فيقع فاسداً إذا كان عبادة، بضم كبرى المسألة الآتية وهي: أنّ النهي في العبادات يوجب الفساد.

وقد أُورد على هذه الثمرة بايرادين متقابلين:

أحدهما: ما عن الشيخ البهـائي (قدس سره)[1] من بطلان العبادة مـطلقاً حتّى على القول بعدم الاقتضاء، وذلك لما يراه (قدس سره) من اشتراط صحة العبادة بتعلق الأمر بها فعلاً، وعلى هذا فلا محالة تفسد عند المزاحمة بالواجب الأهم أو المضيق، سواء فيه القول بالاقتضاء وعدمه، ضرورة أنّ الأمر بشيء لو لم يقتض النهي عن ضدّه فلا شبهة في أنّه يقتضي عدم الأمر به، لاستحالة تعلّق الأمر بالضدّين معاً، فإذا كانت العبادة المضادة غير مأمور بها فعلاً فلا محالة تقع فاسدة، لفرض أنّ صحة العبادة مشروطة بكونها مأموراً بها، وبما أنّه لا أمر في المقام على الفرض، فلا صحة لها لانتفائها بانتفاء شرطها.

---

(١) زبدة الأُصول: ٨٢.

ثانيهما: ما عن جماعة منهم شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] من صحة العبادة مطلقاً حتّى على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، والوجه في ذلك: هو أنّ صحتها على القول بعدم الاقتضاء واضحة، لعدم المقتضي للفساد أصلاً، بناءً على ما هو الصحيح من عدم اشتراط صحة العبادة بقصد الأمر، بل المعتبر فيها هو إضافتها إلى المولى بنحو من أنحاء الاضافة. وأمّا على القول بالاقتضاء فالعبادة كالصلاة مثلاً وإن كانت منهياً عنها، إلّا أنّ هذا النهي بما أنّه نهي غيري نشأ عن مقدمية تركها أو عن ملازمته لفعل المأمور به في الخارج ولم ينشأ عن مفسدة في متعلقه، فلا يكون موجباً للفساد، ومن هنا قالوا: إنّ مخالفة الأمر والنهي المقدميين لا توجب بعداً، وسر ذلك ما سبق من أنّ النهي الغيري المقدمي لا يكشف عن وجود مفسدة في متعلقه وكونه مبغوضاً للمولى لئلّا يمكن التقرب به، فانّ المبّعد لا يمكن التقرب به.

وعلى ضوء ذلك فالعبادة باقية على ما كانت عليه من المصلحة والمحبوبية الذاتية الصالحة للتقرب بها، والنهي المتعلق بها ـ بما أنّه غيري ـ لا يمنع عن التقرب بها.

وعلى الجملة: فبناءً على ما هو الصحيح من عدم اشتراط صحة العبادة بقصد الأمر وكفاية قصد الملاك، فصحتها عندئذ تدور مدار تحقق الملاك بلا فرق بين القول بالاقتضاء والقول بعدمه، وبما أنّها واجدة للملاك على كلا القولين فهي تقع صحيحة، إذن فلا ثمرة.

أقول: أمّا الايراد الأوّل فيردّه: ما ذكرناه في بحث التعبدي والتوصلي مفصّلاً، وسنتعرض لذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى أيضاً، من أنّ المعتبر في صحة العبادة

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢١، ٢٢.

هو قصد القربة بأيّ وجه تحقق لا خصوص قصد الأمر، لعدم دليل خـاص يدل عليه. إذن لا فرق بنظر العقل في حصول التقرب بين وجود الأمر وعدمه إذا كان الفعل واجداً للملاك وقصد التقرب به.

وامّا الايراد الثاني: فيظهر حاله ممّا سنبيّنه إن شاء الله تعالى.

فنقول: تحقيق الحال في الثمرة المزبورة يستدعي الكلام في مقامين:

الأوّل: فيما إذا وقعت المزاحمة بين واجب موسع كالصلاة مثلاً وواجب مضيق كالازالة.

الثاني: فيما إذا وقعت المزاحمة بين واجبين مضيّقين أحدهما أهم من الآخر، كما إذا وقعت المزاحمة بين الصلاة في آخـر الوقت والازالة بحـيث لو اشـتغل بالازالة فاتته الصلاة.

[تزاحم الموسع مع المضيّق]

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فقد اختار المحقق الثاني (قدس سره)[1] وتبعه جماعة من المحققين تحقق الثمرة فيه، فعلى القول بالاقتضاء تقع العبادة فاسدة وعلى القول بعدمه تقع صحيحة.

بيان ذلك: أنّا قد ذكرنا في بحث تعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد[2] أنّ الصحيح هو تعلقها بالطبائع الملغاة عنها جميع الخصوصيات والتشخصات دون الأفراد، وعلى هذا فالمأمور به هو الطبيعة المطلقة، ومقتضى إطلاق الأمر بها ترخيص المكلف في تطبيق تلك الطبيعة على أيّ فرد من أفرادها شاء تطبيقها عليه من الأفراد العرضية والطولية، ولكن هذا إنّما يكون فيما إذا لم يكن هناك مانع عن التطبيق، وأمّا إذا كان مانع عنه كما إذا كان بعض أفرادها منهياً عنه، فلا محالة يقيد إطلاق الأمر المتعلق بالطبيعة بغير هذا الفرد المنهي عنه، لاستحالة انطباق الواجب على الحرام.

ويترتب على ذلك: أنّه بناءً على القول باقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضدّه، كان الفرد المزاحم من الواجب المطلق منهياً عنه فيقيد به إطلاق الأمر به، كما هو الحال في بقية موارد النهي عن العبادات، لاستحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب، ونتيجة ذلك التقييد هي وقوعه فاسداً بناءً على عدم كفاية اشتماله على الملاك في الصحة.

---

(١) جامع المقاصد ٥: ١٢.

(٢) في المجلّد الثالث من هذا الكتاب ص ١٩٦.

أو فقل: إنّ الأمر بالشيء لو كان مقتضياً للنهي عن ضدّه، كان الفرد المزاحم منهياً عنه لا محالة، وعليه فلا يجوز تطبيق الطبيعة المأمور بها عليه، وبضميمة المسألة الآتية وهي أنّ النهي في العبادات يوجب الفساد، يقع فاسداً.

وأمّا بناءً على القول بعدم الاقتضاء، فغاية ما يقتضيه الأمر بالواجب المضيق هو عدم الأمر بالفرد المزاحم، لاستحالة الأمر بالضدّين معاً، وهذا لا يقتضي فساده.

والوجه في ذلك: ما عرفت من أنّ متعلق الوجوب صرف وجود الطبيعة وخصوصية الأفراد جميعاً خارجة عن حيّز الأمر، والمفروض أنّ القدرة على صرف الوجود منها تحصل بالقدرة على بعض وجوداتها وأفرادها وإن لم يكن بعضها الآخر مقدوراً. ومن الواضح أنّ التكليف غير مشروط بالقدرة على جميع أفرادها العرضية والطولية، ضرورة أنّه ليست طبيعة تكون مقدورة كذلك، وعليه فعدم القدرة على فرد خاص من الطبيعة المأمور بها وهو الفرد المزاحم بالأهم لا ينافي تعلّق الأمر بها، فانّ المطلوب هو صرف وجودها وهو يتحقق بايجاد فرد منها في الخارج، فالقدرة على إيجاد فرد واحد منها كافٍ في تعلّق الأمر بها.

وعلى هذا الضوء يصحّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة المأمور بها لانطباق تلك الطبيعة عليه كانطباقها على بقية الأفراد، ضرورة أنّه لا فرق بينه وبين غيره من الأفراد من هذه الجهة أصلاً.

وبتعبير آخر: أنّه لا موجب لتقييد إطلاق المأمور به على هذا القول بغير الفرد المزاحم للواجب المضيق، فانّ الموجب لذلك إنّما هو تعلّق النهي به، وحيث لا نهي على الفرض فلا موجب له أصلاً، وعندئذ فغاية ما يقتضيه الأمر بالواجب المضيق هو عدم الأمر به، ومن الواضح أنّه غير مانع من

انطباق الطبيعة المأمور بها عليه، إذ الأفراد جميعاً في عدم تعلّق الأمر بها وعدم اتصافها بالواجب على نسبة واحدة، ولا فرق في ذلك بين الفرد المزاحم للواجب المضيق وغيره، فان متعلق الأمر الطبيعة الجامعة بين الأفراد بلا دخل شيء من الخصوصيات والتشخصات فيه، ولذا لا يسري الوجوب منها إلى تلك الأفراد، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ ضابط الامتثال انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المأتي به في الخارج.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي صحة الاتيان بالفرد المزاحم لاشتراكه مع بقية الأفراد في كلتا الناحيتين.

نعم، يمتاز عنها في ناحية ثالثة: وهي أنّ الفرد المزاحم غير مقدور شرعاً وهو في حكم غير المقدور عقلاً، إلّا أنّها لا تمنع عن الصحة وحصول الامتثال به، لأنّ الصحة تدور مدار الناحيتين الأُوليين، وهذه الناحية أجنبية عما هو ملاك الصحة، ضرورة أنّ المكلف لو عصى الأمر بالواجب المضيق وأتى بهذا الفرد المزاحم لوقع صحيحاً، لانطباق المأمور به عليه.

وإن شئت فقل: إنّ ما كان مزاحماً للواجب المضيق وإن كان غير مقدور شرعاً، إلّا أنّه ليس بمأمور به، وما كان مأموراً به ومقدوراً للمكلف ـ وهو صرف وجود الطبيعة بين المبدأ والمنتهى ـ غير مزاحم له. وعلى ذلك الأساس صحّ الاتيان بالفرد المزاحم، فانّ الانطباق قهري والإجزاء عقلي.

ونتيجة ما أفاده المحقق الثاني (قدس سره) هي أنّ الفرد المزاحم بناءً على القول بالاقتضاء، حيث إنّه كان منهياً عنه، فلا ينطبق عليه المأمور به، وعليه فلا إجزاء لدورانه مدار الانطباق. وبناءً على القول بعدم الاقتضاء حيث إنّه ليس بمنهي عنه ينطبق عليه المأمور به فيكون مجزئاً.

وقد أورد على هذا التفصيل شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] بأنّ ذلك إنّما يتم بناءً على أن يكون منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، إذ على هذا الأصل يمكن أن يقال إنّ العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدرة على الواجب في الجملة ولو بالقدرة على فرد منه، فإذا كان المكلف قادراً على الواجب ولو بالقدرة على فرد واحد منه لا يكون التكليف به قبيحاً، وبما أنّ الواجب الموسع في مفروض الكلام مقدور من جهة القدرة على غير المزاحم للواجب المضيق من الأفراد، فلا يكون التكليف به قبيحاً.

وعليه فعلى القول بالاقتضاء بما أنّ الفرد المزاحم منهي عنه، لا ينطبق عليه المأمور به فلا يكون مجزئاً. وعلى القول بعدم الاقتضاء حيث إنّه ليس بمنهي عنه ينطبق عليه المأمور به فيكون مجزئاً. إذن ما ذكره المحقق الثاني (قدس سره) من التفصيل متين.

وأمّا إذا كان منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك كما هو الصحيح، لا حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فلا يتم ما ذكره، ولا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بقصد الأمر أصلاً. فها هنا دعويان:

الأُولى: أنّ منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك لا حكم العقل.

الثانية: أنّ التفصيل المزبور لا يتم على هذا الأصل.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّ الغرض من التكليف جعل الداعي للمكلف نحو الفعل، ومن الواضح أنّ هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلقه مقدوراً، لاستحالة جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً، فإذا كان التكليف بنفسه مقتضياً

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٣.

لاعتبار القدرة في متعلقه فلا تصل النوبة إلى حكم العقل بـذلك، ضرورة أنّ الاستناد إلى أمر ذاتي في مرتبة سابقة على الاستناد إلى أمر عرضي. وإن شئت فقل: إنّ الغرض من البعث انبعاث المكلف نحو الفعل، ومن الواضـح امـتناع الانبعاث نحو المـمـتنع، وحصول الداعي له إلى إيجـاده، فإذا امتنع الانـبعاث والداعوية امتنع جعل التكليف لا محالة.

وأمّا الدعوى الثانية: فهي مترتبة على الدعوى الأُولى، وذلك لأنّ التكليف إذا كان بنفسه مقتضياً لاعتبار القدرة في متعلقه فـلا محـالة يـنحصر مـتعلقه بخصوص الأفراد المقدورة، فتخرج الأفراد غير المقدورة عن متعلقه.

وعلى الجملة: فنتيجة اقتضاء نفس التكليف ذلك ـ أي اعتبار القدرة ـ هي أنّ متعلقه حصة خاصة من الطبيعة وهي الحصة المقدورة. وأمّا الحصة غـير المقدورة فخارجة عن متعلقه وإن كانت من حصة نفس الطبيعة، إلّا أنّها ليست من حصتها بما هي مأمور بها ومتعلقة للتكليف. وعلى ذلك فالفرد المزاحم بما أنّه غير مقدور شرعاً ـ وهو في حكم غير المقدور عقلاً ـ خارج عن حـيّز الأمر ولا يكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، فان انـطباق الطبيعة المأمور بها عليه يتوقف على عدم تقييدها بالقدرة، وحيث إنّها كانت مقيدة بها ـ على الفرض ـ امتنع انطباقها على ذلك الفرد ليحصل به الامتثال. أو فقل: إنّ الطبيعة إذا كانت مقيدة بالقدرة لا تنطبق على الفرد الفاقد لها، بداهة عدم إمكان انطباق الحصة المقدورة على أفراد الحصة غير المقدورة، فان كل طبيعة تنطبق على أفرادها، ولا تنطبق على أفراد غيرها.

وعلى هذا الضوء فلو بنينا على اشتراط صحة العبادة بتعلق الأمر بها فعلاً، ليكون الاتيان بها بداعي ذلك الأمر، وعدم كفاية قصد الملاك، فلا مناص من الالتزام بفساد الفرد المزاحم على كلا القولين. أمّا على القول بالاقتضاء، فلأنّه

متعلق للنهي. وأمّا على القول بعدم الاقتضاء، فلتقييد الطبيعة المأمور بها بالقدرة المانع من انطباقها عليه.

وقد تحصّل من مجموع ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) نقطتان:

الأُولى: عدم تمامية ما ذكره المحقق الثاني (قدس سره) من التفصيل بين القول بالاقتضاء والقول بعدمه.

الثانية: أنّه لا بدّ من الالتزام بتفصيل آخر، وهو أنّ منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف إن كان حكم العقل من باب قبح تكليف العاجز، فما أفاده المحقق الثاني (قدس سره) صحيح، ولا مناص من الالتزام به، وإن كان اقتضاء نفس التكليف ذلك، وأنّ البعث بذاته يقتضي أن يكون متعلقه مقدوراً سواء أكان للعقل حكم في هذا الباب أم لم يكن، فلا يتم ما أفاده المحقق الثاني (قدس سره) إذ لا ثمرة عندئذ، فانّ الفرد المزاحم للواجب المضيّق محكوم بالفساد مطلقاً حتّى على القول بعدم الاقتضاء كما عرفت.

هذا كلّه بناءً على القول باشتراط صحة العبادة بتعلق الأمر بها فعلاً، وعدم كفاية قصد الملاك.

وأمّا إذا بنينا على كفاية الاشتمال على الملاك في الصحة، فلا بدّ من الالتزام بصحة الفرد المزاحم على كلا القولين، لأنّه تامّ الملاك حتّى بناءً على القول بكونه منهياً عنه، وذلك لأنّ النهي المانع عن صحة العبادة والتقرب بها إنّما هو النهي النفسي، فانّه يكشف عن وجود مفسدة في متعلقه موجبة لاضمحلال ما فيه من المصلحة الصالحة للتقرب بفعل يكون مشتملاً عليها، دون النهي الغيري، فانّه لا يكشف عن وجود مفسدة في متعلقه، ليكشف عن عدم تمامية ملاك الأمر.

أو فقل: إنّ النهي النفسي بما أنّه ينشأ من مفسدة في متعلقه فيكون مانعاً عن

التقرب به لا محالة، والنهي الغيري بما أنّه لم ينشأ من مفسدة في متعلقه بل ينشأ من أمر آخر، فلا محالة لا يكون مانعاً عن التقرب، لأنّ متعلقه باقٍ على ما كان عليه من الملاك الصالح للتقرب به، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: قد ذكرنا في بحث التعبدي والتوصلي[1] أنّ قصد الملاك كافٍ في صحة العبادة، وأنّ صحتها لا تتوقف على قصد الأمر بخصوصه، لعدم دليل يدل على اعتبار أزيد من قصد التقرب بالعمل في وقوعه عبادة، وهو إضافته إلى المولى بنحو من أنحاء الاضافة، وأمّا تطبيق ذلك على قصد الأمر أو غيره من الدواعي القربية فانّما هو بحكم العقل، ومن الواضح أنّه لا فرق بنظر العقل في حصول التقرب بين قصد الأمر وقصد الملاك، فهما من هذه الناحية على نسبة واحدة.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي صحة الفرد المزاحم مطلقاً حتّى على القول بالاقتضاء.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ ما أفاده المحقق الثاني (قدس سره) من التفصيل بين القولين كما لا يتم على القول باشتراط صحة العبادة بقصد الأمر كما عرفت، كذلك لا يتم على القول بكفاية قصد الملاك، فانّ الصغرى ـ وهي كون الفرد المزاحم تامّ الملاك ـ ثابتة، والكبرى ـ وهي كفاية قصد الملاك ـ محرزة، فالنتيجة من ضمّ الصغرى إلى الكبرى هي: صحة الفرد المزاحم حتّى بناءً على كونه منهياً عنه.

ونلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدّة نقاط:

الاُولى: فساد ما اختاره المحقق الثاني (قدس سره) من التفصيل بين القولين مطلقاً، أي سواء القول فيه باشتراط صحة العبادة بقصد الأمر، وعدم كفاية قصد الملاك، أو القول بعدم اشتراط صحتها بذلك، وكفاية قصد الملاك كما مرّ.

---

(١) في المجلّد الأوّل من هذا الكتاب ص ٥٤٢.

الثانية: أنّ منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنّما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لا حكم العقل بقبح تكليف العاجز، ضرورة أنّ الاستناد إلى أمر ذاتي سابق على الاستناد إلى أمر عرضي.

الثالثة: أنّ الفرد المزاحم هنا تامّ الملاك، وأنّ قصد الملاك كافٍ في صحة العبادة.

الرابعة: أنّ المانع من صحة العبادة والتقرب بها إنّما هو النهي النفسي لا النهي الغيري، لأنّ النهي الغيري لا ينشأ من مفسدة في متعلقه ليكون كاشفاً عن عدم تمامية ملاك الأمر.

ولنأخذ الآن بدرس هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى، فيرد عليها: أنّ ما أفاده (قدس سره) من التفصيل بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، والقول بأنّ منشأ اعتباره اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار، فيسلّم ما ذكره المحقق الثاني (قدس سره) على الأوّل دون الثاني، لا يرجع إلى معنى محصّل، بناءً على ما اختاره (قدس سره) من استحالة الواجب المعلق، وتعلّق الوجوب بأمر متأخر مقدور في ظرفه.

بيان ذلك: أنّ الأمر في الواجب الموسّع وإن تعلّق بالطبيعة وبصرف الوجود منها، إلّا أنّه أيضاً مشروط بالقدرة عليها، ومن الواضح أنّ القدرة عليها لا يمكن إلّا بأن يكون بعض وجوداتها وأفرادها ـ ولو كان واحداً منها ـ مقدوراً للمكلف، وأمّا لو كان جميع أفرادها ووجوداتها غير مقدورة له، ولو كان ذلك في زمان واحد، دون بقية الأزمنة، فلا يمكن تعلّق التكليف بنفس الطبيعة، وبصرف وجودها في ذلك الزمان الذي فرضنا أنّ الطبيعة غير مقدورة فيه بجميع أفرادها، إلّا على القول بصحة الواجب المعلق، وحيث إنّ الواجب

الموسّع في ظرف مزاحمته مع الواجب المضيق غير مقدور بجميع أفراده، فلا يعقل تعلّق الطلب به عندئذ، ليكون انطباقه على الفرد المزاحم في الخارج قهرياً وإجزاؤه عن المأمور به عقلياً، إلّا بناءً على صحة تعلّق الطلب بأمر متأخر مقدور في ظرفه، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف حكم العقل بقبح تكليف العاجز، وأن يكون منشؤه اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار.

وبتعبير ثان: أنّه بناءً على اشتراط صحة العبادة بوجود الأمر فعلاً، والاغماض عما سنتعرض له من صحة تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتب، فانّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) إنّما يتم بناءً على إمكان تعلّق الوجوب بأمر متأخر على نحو الواجب المعلّق، إذ على ذلك لا مانع من تعلّق الأمر بالعبادة الموسّعة في حال مزاحمتها بالواجب المضيّق، على نحو يكون الوجوب فعلياً والواجب أمراً استقبالياً، لاستحالة تعلّق الأمر بها على نحو يكون الواجب أيضاً حالياً، لأنّها في تلك الحال غير مقدورة للمكلف بجميع أفرادها.

وأمّا بناءً على وجهة نظره (قدس سره) من استحالة الواجب المعلّق، وعدم إمكان تعلّق الطلب بأمر استقبالي مقدور في ظرفه، فلا مناص من القول بفساد الفرد المزاحم مطلقاً، حتّى على القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة هو الحكم العقلي المزبور، وذلك لعدم إمكان طلب صرف وجود الطبيعة المأمور بها، المزاحمة بالواجب المضيق عندئذ، ليكون انطباقه على ما أتى به المكلف في الخارج قهرياً، والإجزاء عقلياً.

فالنتيجة: أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من التفصيل بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة في صحة التكليف هو حكم العقل، والقول بأنّ منشأه اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار، فعلى الفرض الأوّل تظهر الثمرة في المسألة،

دون الفرض الثاني، غير تام على مسلكه (قدس سره).

وأمّا على مسلك من يرى صحة الواجب المعلّق فلا بأس به. نعم، إذاكان للواجب أفراد عرضية، وكان بعض أفراده مزاحماً بواجب مضيّق دون جميعها، لتمّ ما أفاده (قدس سره) إذ حينئذ يصحّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة المقدورة بالقدرة على بعض أفرادها، بناءً على القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل بقبح خطاب العاجز، كما إذا وقعت المزاحمة بين بعض الأفراد العرضية للصلاة مثلاً، وإنقاذ الغريق كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام، فانّه قد يفرض أنّ الصلاة تماماً مزاحمة مع الانقاذ، لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال دون الصلاة قصراً فيما إذا تمكن المكلف من الجمع بينها وبين الانقاذ.

ففي هذا الفرض وإن كان اللّازم على المكلف الاتيان بالصلاة قصراً، لئلّا يفوت منه الواجب المضيق، ولا يجوز له اختيار فرد آخر منها في مقام الامتثال ـ وهو الصلاة تماماً ـ لأنّ اختياره يوجب تفويت الواجب الأهم، ولكن إذا عصى الواجب الأهم واختار ذلك الفرد فلا مناص من الالتزام بصحته، لانطباق الطبيعة المأمور بها ـ وهي طبيعي الصلاة الجامع بين القصر والتمام ـ عليه، لفرض كون تلك الطبيعة مقدورة بالقدرة على فرد منها، فإذا كانت مقدورة فلا مانع من تعلّق الأمر بها بناءً على أنّ منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل. إذن صحّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة.

نعم، بناءً على القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار، لم يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم، لعدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليه، إذ على هذا القول كما عرفت يكون المأمور به حصة خاصة من الطبيعة، وهي الحصة المقدورة، ومن الواضح أنّها لا تنطبق على الفرد المزاحم.

وقد تلخّص: أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من التفصيل وإن تمّ على هذا الفرض، إلّا أنّ ذلك الفرض خارج عن مورد كلام المحقق الثاني (قدس سره) الذي كان محلاً للكلام في المقام، وهو ما إذا كان الواجب ذا أفراد طولية، وكان بعضها مزاحماً بواجب مضيق.

ثمّ لو تنزلنا عن ذلك، وسلّمنا أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من القائلين بالواجب المعلّق، ويرى جواز تعلّق الطلب بأمر متأخر مقدور في ظرفه، إلّا أنّه مع ذلك لا يتم ما أفاده، بيان ذلك: أنّ المطلق المتعلق للطلب لا يخلو من أن يكون شمولياً وأن يكون بدلياً، والمطلق الشمولي وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام في المقام ـ حيث إنّ محل الكلام في المطلق البدلي ـ إلّا أنّا نتعرض له لشيء من التوضيح للمقام فنقول:

إنّ المطلق إذا كان شمولياً فلا محالة ينحلّ الحكم المتعلق به بانحلال أفراده، فيثبت لكل واحد منها حكم مستقل مغاير للحكم الثابت لفرد آخر، وهذا واضح. وعليه فإذا كان بعض أفراده مزاحماً بواجب مضيّق، فلا محالة يسقط حكمه من جهة المزاحمة، لكونه غير مقدور للمكلف شرعاً، وما كان كذلك يستحيل تعلّق الطلب به، ولا يفرق في ذلك بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل، والقول بأنّ منشأه اقتضاء نفس التكليف ذلك، فانّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، إذن لا يمكن الحكم بصحة ذلك الفرد المزاحم مع قطع النظر عما سيجيء من صحة تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتب.

وأمّا إذا كان بدلياً كما هو محلّ الكلام في المقام، فبناءً على ما هو الصحيح من أنّ الأوامر متعلقة بالطبائع دون الأفراد، فمتعلق الأمر هو صرف وجود الطبيعة الجامع بين الحدّين، أو فقل: الجامع بين الأفراد العرضية والطولية بلا دخل شيء من الخصوصيات والتشخصات الخارجية فيه.

ومن هنا قد ذكرنا غير مرّة أنّ معنى الاطلاق هو رفض القيود وعدم دخل شيء منها في متعلق الحكم واقعاً، لا الجمع بينها ودخل الجميع فيه. ومن الواضح جداً أنّ وجوب شيء كذلك لا ينافي وجوب شيء آخر في عرضه، ضرورة أنّه لا منافاة بين وجوب الصلاة مثلاً في مجموع وقتها ـ وهو ما بين الزوال والمغرب ـ وبين وجوب الإزالة أو إنقاذ الغريق أو نحو ذلك في ذلك الوقت، إذ المفروض أنّ المطلوب إنّما هو صرف وجود الصلاة في مجموع هذه الأزمنة لا في جميعها، ومن المعلوم أنّه يكفي في كونه مقدوراً للمكلف القدرة على فرد واحد منها، وإذا كان مقدوراً صحّ تعلّق الطلب به، سواء أكان هناك واجب آخر في تلك الأزمنة أم لم يكن، فان وجوب واجب آخر إنّما ينافي وجوب الصلاة إذا كان وجوبها في جميع تلك الأزمنة لا في مجموعها، والمفروض أنّها ليست بواجبة في كل من تلك الأزمنة، لينافي وجوبها وجوب واجب آخر، بل هي واجبة في المجموع، وعليه فلا ينافيه وجوب شيء آخر في زمان خاص.

نعم، وجوب واجب آخر ينافي ترخيص انطباق صرف وجود الطبيعة على الفرد في ذلك الزمان، ولا يفرق في ذلك بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة في فعلية التكليف هو حكم العقل، أو اقتضاء نفس التكليف ذلك، إذ على كلا القولين لو عصى المكلف الأمر بالواجب المضيّق وأتى بالفرد المزاحم به صحّ لانطباق المأمور به عليه.

والسر في ذلك: أنّ التكليف بنفسه لا يقتضي أزيد من أن يكون متعلقه مقدوراً ولو بالقدرة على فرد منه لئلّا يكون البعث نحوه لغواً وممتنعاً، لأنّ الغرض منه جعل الداعي له ليحرّك عضلاته نحو الفعل بالارادة والاختيار، ومن الواضح أنّ جعل الداعي إلى إيجاد الطبيعة المقدورة ولو بالقدرة على فرد

منها بمكان من الوضوح.

وبتعبير آخر: أنّ الشارع لم يأخذ القدرة في متعلق أمره على الفرض، بل هو مطلق من هذه الجهة، غاية ما في الباب أنّ التكليف المتعلق به يقتضي أن يكون مقدوراً من جهة أنّ الغرض منه جعل الداعي إلى إيجاده، وجعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً ممتنع. ومن الواضح أنّ ذلك لا يقتضي أزيد من إمكان حصول الداعي للمكلف، وهو يحصل من التكليف المتعلق بالطبيعة المقدورة بالقدرة على فرد منها، لتمكنه من إيجادها في الخارج، ولا يكون ذلك التكليف لغواً وممتنعاً عندئذٍ، فإذا فرض أنّ الصلاة مثلاً مقدورة في مجموع وقتها وإن لم تكن مقدورة في جميعها، فلا يكون البعث نحوها وطلب صرف وجودها في مجموع هذا الوقت لغواً.

وعليه فلا مقتضي للالتزام بأنّ متعلقه حصة خاصة من الطبيعة وهي الحصة المقدورة، فانّ المقتضي له ليس إلّا توهم أنّ الغرض من التكليف حيث إنّه جعل الداعي، فجعل الداعي نحو الممتنع غير معقول، ولكنّه غفلة عن الفارق بين جعل الداعي نحو الممتنع، وجعل الداعي نحو الجامع بين الممتنع والممكن، والذي لا يمكن جعل الداعي نحوه هو الأوّل دون الثاني، فانّ جعل الداعي نحوه من الوضوح بمكان.

فالنتيجة على ضوء هذا البيان: أنّه يصحّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر بالطبيعة، من دون فرق بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل، أو اقتضاء نفس التكليف ذلك.

ولو تنزّلنا عن ذلك أيضاً، وسلّمنا الفرق بين القولين، فمع هذا لا يتم ما أفاده بناءً على ما اختاره (قدس سره) من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فكلّما لم يكن المورد قابلاً للتقييد لم يكن قابلاً للاطلاق،

فإذا كان التقييد مستحيلاً في موردٍ كان الاطلاق أيضاً مستحيلاً فيه، لأنّ استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر.

وفيما نحن فيه بما أنّ تقييد الطبيعة المأمور بها بخصوص الفرد المزاحم مستحيل، فاطلاقها بالاضافة إليه أيضاً مستحيل حتّى على القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل، وبالنتيجة لا يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم لعدم إطلاق للمأمور به، ليكون الاتيان به بداعي أمره حتّى على القول بصحة الواجب المعلّق.

نعم، بناءً على ما حققناه في بحث التعبدي والتوصلي[1] من أنّ التقابل بينهما ليس من تقابل العدم والملكة، بل من تقابل التضاد، ولذلك قلنا إنّ استحالة تقييد متعلق الحكم أو موضوعه بقيد خاص تستلزم كون الاطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً، يصحّ الاتيان به بداعي الأمر بالطبيعة بناءً على جواز تعلّق الوجوب بأمر متأخر مقدور في ظرفه، كما هو المفروض، وقد ذكرنا هناك أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، لا يمكن تصديقه بوجه. وقد فصّلنا الحديث من هذه الناحية هناك فلا نعيد في المقام.

فالنتيجة لحدّ الآن قد أصبحت: أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من التفصيل بين اعتبار القدرة عقلاً واعتبارها باقتضاء نفس التكليف في المقام لا يرجع إلى معنىً صحيح.

فالصحيح هو ما ذهب إليه المحقق الثاني (قدس سره) من تحقق الثمرة بين القولين في المسألة، وهي صحة العبادة بناءً على القول بعدم الاقتضاء، وفسادها

---

(١) راجع المجلّد الأوّل من هذا الكتاب ص ٥٢٨ وما بعدها.

بناءً على القول بالاقتضاء، مع قطع النظر عما سيجيء إن شاء الله تعالى من صحة تعلّق الأمر بالضدّين بناءً على القول بالترتب.

ولكنّ الذي يرد هنا هو أنّ مقامنا هذا ـ أي التزاحم بين الاتيان بواجب موسّع وواجب مضيّق ـ غير داخل في كبرى مسألة التزاحم بين الحكمين أصلاً، والوجه في ذلك: هو أنّ التنافي بين الحكمين إمّا أن يكون في مقام الجعل والانشاء فلا يمكن جعل كليهما معاً، وإمّا أن يكون في مقام الامتثال والفعلية، مع كمال الملاءمة بينهما بحسب مقام الجعل ولا ثالث لهما.

ومنشأ الأوّل: إمّا العلم الاجمالي بكذب أحدهما في الواقع مع عدم التنافي بينهما ذاتاً، أو ثبوت التنافي بينهما بالذات والحقيقة على وجه التناقض أو التضاد، ولذا قالوا: التعارض تنافي مدلولي الدليلين بحسب مقام الاثبات والدلالة على وجه التناقض أو التضاد بالذات أو بالعرض.

ومنشأ الثاني: عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال والفعلية، فانّ صرف قدرته على امتثال أحدهما عجز عن الثاني، فينتفي بانتفاء موضوعه وهو القدرة، ولذا قالوا: التزاحم تنافي الحكمين بحسب مقام الفعلية والامتثال مع عدم المنافاة بينهما بحسب مقام الجعل والانشاء.

وأمّا إذا لم يكن بين حكمين تنافٍ لا بحسب مقام الجعل، ولا بحسب مقام الفعلية والامتثال، لم يكونا داخلين لا في باب التعارض ولا في باب التزاحم، لانتفاء ملاك كلا البابين فيهما، ومقامنا من هذا القبيل، ضرورة أنّه لا تنافي بين واجب موسّع وواجب مضيّق أبداً، لا في مقام الجعل كما هو واضح، ولا في مقام الامتثال، لتمكن المكلف من امتثال كلا الواجبين معاً من دون أيّة منافاة ومزاحمة في البين، فيقدر على إتيان الصلاة والازالة معاً، أو الصلاة وإنقاذ الغريق من دون مزاحمة بينهما أصلاً.

وسر ذلك: أنّ ما هو مزاحم للواجب المضيق أو الأهم ليس بمأمور به، وما هو مأمور به وهو الطبيعي الجامع بين المبدأ والمنتهى ليس بمزاحم له، وهـذا ظاهر.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ ما ذكرناه من أنّه لا تزاحم بين الواجب الموسّع والمضيّق لا ينافي ما ذكره المحقق الثاني (قدس سره) من الثمرة بين القولين في المسألة، فان دخول المقام تحت كبرى التزاحم، وعدم دخوله تحت تلك الكبرى، أجنبيان عن ظهور تلك الثمرة تماماً كما لا يخفى.

وأمّا النقطة الثانية: وهي اقتضاء نفس التكليف اعتبار القدرة في متعلقه، فهي مبنية على ما هو المشهور من أنّ المنشأ بصيغة الأمر أو ما شاكلها إنّما هو الطلب والبعث نحو الفعل الارادي، والطلب والبعث التشريعيّان عبارة عن تحريك عضلات العـبد نحـو الفعل بارادته واختـياره، وجعل الداعي له لأن يفعل في الخارج ويوجده، ومن الضروري أنّ جعل الداعي إنّما يمكن في خصوص الفعل الاختياري. إذن نفس التكليف مقتضٍ لاعتبار القدرة في متعلقه بلا حاجة إلى حكم العقل في ذلك.

أقول: قد ذكرنا في بحث صيغة الأمر، وكذا في بحث الإنشاء والإخبار: أنّ ما هو المشهور من أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ لا أساس له أصلاً، والوجه في ذلك: ما ذكرناه هناك وملخّصه: أنّ المراد بايجاد المعنى باللفظ ليس الايجاد التكويني بالضرورة، فانّ اللّفظ غير واقع في سلسلة علل الموجودات التكوينية، بداهة أنّها توجد بأسبابها وعللها الخاصة، واللفظ ليس من جملتها، وكذا ليس المراد منه الايجاد الاعتباري، فانّ الاعتبار خفيف المؤونة فيوجد في نفس المعتبر بمجرد اعتباره، سواء أكان هناك لفظ تكلم به المعتبر أم لم يكن، فلا يتوقف وجوده الاعتباري على اللّفظ أبداً، إذن لا يرجع الانشاء بهذا المعنى إلى محصّل.

فالتحقيق: هو ما ذكرناه سابقاً من أنّ حقيقة التكليف عبارة عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرزٍ ما، من صيغة الأمر أو ما شاكلها، ولا نتصور للتكليف معنى غير ذلك، كما أنّا لا نتصور للإنشاء معنىً ما عدا إبراز ذلك الأمر الاعتباري.

وعلى الجملة: فإذا حلّلنا الأمر بالصلاة مثلاً أو غيرها، نرى أنّه ليس في الواقع إلّا اعتبار الشارع كون الصلاة على ذمة المكلف، وإبراز ذلك بمبرز في الخارج، ككلمة صلّ أو نحوها، ولا نتصور شيئاً آخر غير هذين الأمرين: ١ ـ اعتبار الفعل على ذمة المكلف. ٢ ـ إبراز ذلك بمبرز في الخارج نسميه بالطلب تارةً وبالبعث أُخرى وبالوجوب ثالثة.

ومن هنا قلنا إنّ الصيغة لا تدل على الوجوب وإنّما هي تدل على إبراز الأمر الاعتباري القائم بالنفس، ولكنّ العقل ينتزع منه الوجوب ولزوم الامتثال بمقتضى قانون العبودية والمولوية، ما لم تنصب قرينة على الترخيص في الترك، فالوجوب إنّما هو بحكم العقل ومن لوازم إبراز شيء على ذمة المكلف إذا لم تكن قرينة على الترخيص، وأمّا الطلب فقد ذكرنا أنّه عبارة عن التصدي لتحصيل شيء في الخارج، فلا يقال طالب الضالة إلّا لمن تصدى لتحصيلها في الخارج.

وعلى ضوء ذلك: فصيغة الأمر أو ما شاكلها من أحد مصاديق هذا الطلب، لا أنّه مدلول لها، فانّ الآمر يتصدى بها لتحصيل مطلوبه في الخارج، فهي من أظهر مصاديق الطلب.

وعلى هدى ذلك البيان قد ظهر: أنّه لا مقتضي لاختصاص الفعل بالحصة المقدورة، فان اعتبار المولى الفعل على عهدة المكلف وذمته لا يقتضي ذلك بوجه، ضرورة أنّه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور وغير المقدور على عهدته

أصلاً، وإبراز المولى ذلك الأمر الاعتباري النفساني بمبرز في الخارج أيضاً لا يقتضي ذلك، بداهة أنّه ليس إلّا مجرد إبراز وإظهار اعتبار كون المادة على ذمة المكلف، وهو أجنبي تماماً عن اشتراط التكليف بالقدرة وعدم اشتراطه بها.

فالنتيجة: أنّه لا مقتضي من قبل نفس التكليف لاعتبار القدرة في متعلقه أبداً، وأمّا العقل فقد ذكرنا أنّه لا يقتضي اعتبار القدرة إلّا في ظرف الامتثال، وعليه فإذا لم يكن المكلف قادراً حين جعل التكليف وصار قادراً في ظرف الامتثال صحّ التكليف ولم يكن قبيحاً عنده، فان ملاك حكم العقل ـ باعتبار القدرة في ظرف الامتثال وفي موضوع حكمه وهو لزوم إطاعة المولى وامتثال أمره ونهيه بمقتضى قانون العبودية والمولوية ـ إنّما هو قبح توجيه التكليف إلى العاجز عنه في مرحلة الامتثال، فالعبرة إنّما هي بالقدرة في تلك المرحلة، سواء أكان قبلها قادراً أم لم يكن، فوجود القدرة قبل تلك المرحلة وعدمه على نسبة واحدة بالقياس إلى حكم العقل، وهذا ظاهر.

ونتيجة مجموع ما ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّ القدرة ليست شرطاً للتكليف ومأخوذة في متعلقه لا باقتضاء نفسه ولا بحكم العقل.

الثاني: أنّها شرط لحكم العقل بلزوم الامتثال والاطاعة ومأخوذة في موضوع حكمه، إذن فلا مقتضي لاختصاص الفعل بالحصة الاختيارية أصلاً.

قد يتوهم: أنّ تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره وإن لم يكن مستحيلاً، ولكنّه لغو محض، إذ المكلف لا ينبعث إلّا نحو المقدور ولا يتمكن إلّا من إيجاده، إذن ما هي فائدة تعلقه بالجامع.

ويردّه: ما ذكرناه هناك من أنّ فائدته سقوط التكليف عن المكلف بتحقق

فرد منه في الخارج بغير اختياره وإرادته، لانطباق الجامع عليه وحصول الغرض القائم بمطلق وجوده به، ولا يفرق بينه وبين الفرد الصادر منه باختياره وإرادته في حصول الغرض وسقوط التكليف، لأنّ مناط ذلك انطباق الطبيعي المأمور به على الفرد الخارجي، وهو مشترك فيه بين الفرد الصادر منه بالاختيار والصادر منه بغيره.

وقد تبيّن لحدّ الآن أنّه لا مانع من تعلّق التكليف بالجامع بين الحصة المقدورة وغيرها أصلاً.

أضف إلى ذلك: ما تقدّم آنفاً من أنّا لو سلّمنا أنّ منشأ اعتبار القدرة اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار، لم يكن مقتضٍ لاختصاص المتعلق بخصوص الحصة الاختيارية كما سبق ذلك بصورة مفصلة فلا حاجة إلى الاعادة.

وأمّا النقطة الثالثة: وهي أنّ الفرد المزاحم للواجب المضيّق تامّ الملاك مطلقاً حتّى على القول بالاقتضاء، وأنّ قصد الملاك يكفي في وقوع الشيء عبادة، فهي تتوقف على إثبات هاتين المقدمتين: إحداهما: كبرى القياس، والأُخرى: صغراه.

أمّا المقدمة الأُولى: وهي كبرى القياس، فلا إشكال فيها، وذلك لما حققناه في بحث التعبدي والتوصلي(١) من أنّ المعتبر في صحة العبادة هو قصد القربة بأيّ وجه تحقق، سواء أتحقق في ضمن قصد الأمر، أو قصد الملاك، أو غير ذلك من الدواعي القربية. ولا دليل على اعتبار قصد الأمر خاصة، بل قام الدليل على خلافه، كما فصلنا الحديث من هذه الناحية هناك.

وأمّا المقدمة الثانية: وهي صغرى القياس فقد استدلّ عليها بوجوه:

(١) في المجلّد الأوّل من هذا الكتاب ص ٥٤٢.

الأوّل: ما عن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] من دعوى القطع بأنّ الفرد المزاحم تامّ الملاك، ولا قصور فيه أصلاً، وقال في بيان ذلك ما ملخّصه: أنّ الفرد المزاحم للواجب المضيّق أو الأهم وإن كان خارجاً عن الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، إلّا أنّه لما كان وافياً بغرضها ـ كالباقي من أفرادها ـ كان عقلاً مثله في الاتيان به بداعي الأمر بالطبيعة في مقام الامتثال، بلا تفاوت في نظر العقل بينه وبين بقية الأفراد من هذه الجهة أصلاً. نعم، إنّه يفترق عن البقية في أنّه خارج عن الطبيعة المأمور بها بما هي كذلك، والبقية داخلة فيها. وهذا ليس لقصور فيه ليكون خروجه عنها من باب التخصيص وعدم الملاك، بل لعدم إمكان تعلّق الأمر بما يعمّه عقلاً. وعلى كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين غيره من الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة أصلاً وأنّه كالبقية تامّ الملاك، ولا قصور فيه أبداً.

وغير خفي: أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام الواقعية، وجهات المصالح والمفاسد في متعلقاتها، مع قطع النظر عن ثبوت تلك الأحكام. نعم، في لحظة ثبوتها نستكشف اشتمال متعلقاتها على الملاك بناءً على ما هو الصحيح من تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد الواقعيتين. وأمّا إذا سقطت تلك الأحكام فلا يمكننا إحراز أنّ متعلقاتها باقية على ما كانت عليه من الاشتمال على الملاك، إذ كما نحتمل أن يكون سقوطها من جهة المانع مع ثبوت المقتضي لها، نحتمل أن يكون من جهة انتفاء المقتضي وعدم ثبوته، فلا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر.

وعلى الجملة: فالعلم بوجود مصلحة في فعل أو مفسدة تابع لتعلق الأمر أو النهي به، فمع قطع النظر عنه لا يمكن العلم بأنّ فيه مصلحة أو مفسدة. ومن هنا

---

(١) كفاية الأُصول: ١٣٦.

قلنا: إنّ الملازمة بين إدراك العقل مصلحة ملزمة غير مزاحمة في فعل أو مفسدة كذلك، وحكم الشارع بوجوبه أو حرمته، وإن كانت تامة بحسب الكبرى بناءً على وجهة مذهب العدلية كما هو الصحيح، إلّا أنّ الصغرى لها غير متحققة في الخارج، لعدم وجود طريق للعقل إلى إدراك الملاكات الواقعية، فضلاً عن أنّها غير مزاحمة، وعليه فإذا سقط الأمر أو النهي عنه فلا يمكن الجزم ببقاء الملاك فيه، وأنّ سقوط الأمر أو النهي من جهة وجود المانع لا لأجل انتفاء المقتضي، بل كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون سقوطه من جهة انتفاء المقتضي.

وسرّ ذلك هو أنّ العلم بالملاك معلول للعلم بوجود الأمر، فهو يتبعه في السعة والضيق، إذ لا يمكن أن تكون دائرة المعلول أوسع من دائرة علته.

وعلى ذلك الأساس فلا يمكن إحراز أنّ الفرد المزاحم مشتمل على الملاك، فانّ الطريق إلى إحرازه هو انطباق الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها عليه، فإذا لم تنطبق الطبيعة عليه كما هو المفروض لم يمكن إحراز وجود الملاك فيه ليكون عدم الانطباق مستنداً إلى عدم إمكان تعلّق الأمر بها على نحو تعمّه لا لقصور فيه، إذ من الواضح جدّاً أنّه كما يحتمل أن يكون عدم الانطباق من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضي له، يحتمل أن يكون من جهة عدم المقتضي وانتفائه، لاحتمال اختصاص الملاك والمقتضي بالأفراد غير المزاحمة للواجب المضيّق أو الأهم، ولا دليل على ترجيح الاحتمال الأوّل على الثاني. إذن لا دليل على أنّ الفرد المزاحم تامّ الملاك ولا قصور من ناحيته أصلاً.

وإن شئت فقل: إنّ اشتمال الفرد المزاحم على الملاك ليس أمراً وجدانياً وبديهياً لئلّا يخفى على أحد ولا يكون قابلاً للشك والترديد. وعليه فدعوى القطع باشتماله على الملاك بدعوى حكم العقل بعدم الفرق بينه وبين غيره من الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها في غير محلها، ضرورة أنّ العقل

حاكم بالفرق وأنّ الفرد المزاحم ليس كغيره من الأفراد الباقية تحت الطبيعة المأمور بها.

وعلى الجملة: حكم العقل بأنّ فعلاً ما مشتمل على الملاك منوط بأحد أمرين لا ثالث لهما، الأوّل: ما إذا كان الشيء بنفسه متعلقاً للأمر، فان تعلّق الأمر به يكشف عن وجود ملاك فيه لا محالة. الثاني: ما إذا كان مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به، فانّه يكشف عن أنّه وافٍ بغرض المأمور به وواجد لملاكه، وأمّا إذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا ملاك لحكمه أصلاً. والفرد المزاحم في المقام كذلك ـ على الفرض ـ فانّه ليس متعلقاً للأمر ولا مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به. إذن فلا يحكم العقل بأنّ فيه ملاكاً وأنّه وافٍ بغرض المأمور به كبقية الأفراد، بل هو حاكم بضرورة التفاوت بينهما في مقام الامتثال والاطاعة كما هو واضح.

الثاني: ما عن جماعة من المتأخرين منهم شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] من أنّ سقوط اللفظ عن الحجية بالاضافة إلى مدلوله المطابقي لا يستلزم سقوطه عنها بالاضافة إلى مدلوله الالتزامي، إذ الضرورة تتقدر بقدرها، وهي تقتضي سقوط الدلالة المطابقية فحسب. إذن فلا موجب لرفع اليد عن الدلالة الالتزامية.

وبعبارة واضحة: أنّ الدلالة الالتزامية وإن كانت تابعة للدلالة المطابقية في مقام الثبوت والاثبات، إلّا أنّها ليست تابعة لها في الحجية، والوجه في ذلك: هو أنّ ظهور اللّفظ في معناه المطابقي غير ظهوره في معناه الالتزامي، وكل واحد من الظهورين حجة في نفسه بمقتضى أدلة الحجية، ولا يجوز رفع اليد عن حجية كل واحد منهما بلا موجب ومقتضٍ، وعليه فإذا سقط ظهور اللفظ في معناه المطابقي عن الحجية من جهة قيام دليل أقوى على خلافه، فلا وجه لرفع اليد عن ظهوره في معناه الالتزامي، لعدم المانع منه أصلاً.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٦.

ونظير ذلك ما ذكرناه من أنّه إذا ورد عام مجموعي كقولنا: أكرم عشرة من العلماء، ثمّ ورد دليل خاص كقولنا: لا تكرم أربعة منهم، فلا شبهة في تخصيص الدليل الأوّل بالثاني بالاضافة إلى هؤلاء الأربعة، ورفع اليد عن ظهوره بالاضافة إلى وجوب إكرام المجموع، ولكنّه مع ذلك لا ترفع اليد عن وجوب إكرام الباقي، مع أنّ الدلالة التضمنية كالدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في مقام الثبوت والاثبات.

والسر فيه: أنّ ظهور اللفظ في معناه المطابقي كما يغاير ظهوره في معناه الالتزامي، كذلك يغاير ظهوره في معناه التضمني، وكل واحد من هذه الظواهر قد ثبت اعتبارها بمقتضى أدلة الحجية، وعندئذ فإذا سقط ظهور اللّفظ في معناه المطابقي عن الحجية من جهة وجود مانع يختص به، لا يلزم منه سقوط ظهوره عن الحجية بالاضافة إلى مدلوله الالتزامي أو التضمني، لعدم مانع بالقياس إليه، إذن كان رفع اليد عنه عند سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية بلا موجب، وهو غير جائز.

وعلى الجملة: بعد ما فرضنا أنّ كلاً من تلك الظواهر حجة في نفسه، فرفع اليد عن كل واحد منها منوط بقيام حجة أقوى على خلافه، ولذلك كان الساقط في المثال المزبور خصوص الدلالة المطابقية من جهة قيام حجة أقوى على خلافها، دون الدلالة التضمنية.

وبعد ذلك نقول: بما أنّ الأمر في المقام قد تعلّق بفعل غير مقيد بحصة خاصة ـ وهي الحصة المقدورة ـ فهو كما يدل على وجوبه مطلقاً كذلك يدل على كونه ذا ملاك كذلك، بناءً على تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد الواقعيتين، غاية الأمر أنّ دلالته على وجوبه دلالة بالمطابقة، وعلى كونه ذا ملاك دلالة بالالتزام، وهذه الدلالة بناءً على مسلك العدلية لازمة لدلالة كل

دليل دلّ على وجوب شيء أو حرمته أو كراهة شيء أو استحبابه، وعليه فإذا تعلّق الأمر بفعل غير مقيد بالقدرة في مقام الاثبات كشف ذلك عن وجـوبه بالدلالة المطابقية، وعن كونه ذا ملاك بالدلالة الالتزامية، فإذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحـجية لحكم العقل باعتبار القدرة في فعلية التكليف، لم تسقط الدلالة الالتزامية عن الحجية.

أو فقل: إنّ اللّازم وإن كان تابعاً للملزوم في مقام الثبوت والاثبات، إلّا أنّه ليس تابعاً له في مقام الحجية، والوجه فيه: هو أنّ الإخبار عن الملزوم ينحل إلى إخبارين، أحدهما: إخبار عن الملزوم، والآخر: إخبار عن اللّازم، ودليل الاعتبار يدل على اعتبار كليهما معاً، وعندئذ إذا سقط الإخبار عن الملزوم عن الحجية من جهة قيام دليل أقوى على خلافه فلا وجه لرفع اليد عن الإخبار عن اللّازم، لعدم المانع له أصلاً. وفيما نحن فيه وإن كان كشف الأمر عن وجود ملاك في فعل تابعاً لكشفه عن وجوبه في مقام الاثبات والدلالة، إلّا أنّه ليس تابعاً له في مقام الحجية، فان حكم العقل باعتبار القدرة في متعلق التكليف، أو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار إنّما يـصلح للـتقييد بـالقياس إلى الدلالة المطابقية فيوجب رفع اليد عنها دون الدلالة الالتزامية، ولا موجب لرفع اليد عن إطلاقها أصلاً، إذ المفروض أنّ كل واحد من الظهورين حجة في نـفسه، فرفع اليد عن أحدهما لمانع لا يوجب رفع اليد عن الآخر، فانّ رفع اليد عنه بلا مقتضٍ وسبب.

ونتيجة ذلك عدة أُمور:

الأوّل: أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً لا بقاءً.

الثاني: أنّ الملاك قائم بالجامع بين الحصة المـقدورة وغـيرها، ولازم ذلك صحة الفرد المزاحم، فانّ الصغرى ـ وهي كونه تامّ الملاك ـ محرزة، والكبرى

ـ وهي كفاية قصد الملاك في وقوع الشيء عبادة ـ ثابتة، فالنتيجة من ضم إحداهما إلى الأُخرى هي ذلك.

الثالث: اختصاص الوجوب بخصوص الحصّة المقدورة من جهة حكم العقل باعتبار القدرة في متعلقه، أو من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك.

الرابع: أنّ الملاك تابع للارادة الانشائية المتعلقة بفعل، دون الارادة الجدية، فانّها قد تخالف الأُولى كما في المقام، فانّ الارادة الانشائية تعلقت بالجامع، والارادة الجدية تعلقت بحصة خاصة منه، وهي الحصة المقدورة.

والجواب عن ذلك نقضاً وحلاً، **أمّا نقضاً** فبعدّة من الموارد:

الأوّل: ما إذا قامت البينة على ملاقاة الثوب مثلاً، ثمّ علمنا من الخارج بكذب البينة، أو عدم ملاقاة الثوب للبول، ولكن احتملنا نجاسته من جهة أُخرى، كملاقاته للدم مثلاً أو نحوه، فحينئذ هل يمكن الحكم بنجاسة الثوب من جهة البينة المذكورة، بدعوى أنّ الإخبار عن ملاقاة الثوب للبول إخبار عن نجاسته بالدلالة الالتزامية، لأنّ نجاسته لازمة لملاقاته للبول، وبعد سقوط البينة عن الحجية بالاضافة إلى الدلالة المطابقية من جهة مانع، لا موجب لسقوطها بالاضافة إلى الدلالة الالتزامية، لعدم المانع عنها أصلاً، ولا نظن أن يلتزم بذلك أحد حتّى من يدعي بأنّ سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية عنها، وهذا واضح جداً.

الثاني: ما إذا كانت الدار مثلاً تحت يد زيد، وادعاها عمرو وبكر، وأخبرت بينة على أنّها لعمرو، وأُخرى على أنّها لبكر فتساقطت البينتان من جهة المعارضة بالاضافة إلى مدلولها المطابقي، فلم يمكن الأخذ بهما ولا باحداهما، فهل يمكن عندئذ الأخذ بالبينتين في مدلولهما الالتزامي، وهو عدم كون الدار لزيد، بدعوى أنّ التعارض بينهما إنّما كان في مدلولهما المطابقي لا في مدلولهما

الالتزامي، وبعد سقوطهما عن الحجية في مدلولهما المطابقي لم يكن موجب لرفع اليد عنهما في مدلولهما الالتزامي، وهو أنّ الدار ليست لزيد، فلابدّ أن يعامل معها معاملة مجهول المالك، ولا نظن أن يلتزم به متفقه فضلاً عن الفقيه.

الثالث: ما إذا شهد واحد على أنّ الدار في المثال المزبور لعمرو، وشهد آخر على أنّها لبكر، والمفروض أنّ شهادة كل واحد منهما ليست بحجة في مدلولها المطابقي، مع قطع النظر عن معارضة إحداهما مع الأُخرى، لتوقف حجية شهادة الواحد على ضمّ اليمين، ففي مثل هذا الفرض هل يمكن الأخذ بمدلولهما الالتزامي، وهو عدم كون هذه الدار لزيد، لكونهما متوافقين فيه، فلا حاجة إلى ضمّ اليمين في الحكم بأنّ الدار ليست لزيد، كلّا.

الرابع: ما إذا قامت البينة على أنّ الدار التي في يد عمرو لزيد، ولكنّ زيداً قد أقرّ بأنّها ليست له، فلا محالة تسقط البينة من جهة الاقرار، فانّه مقدّم عليها، وبعد سقوط البينة عن الحجية بالاضافة إلى الدلالة المطابقية من جهة قيام الاقرار على خلافها، فهل يمكن الأخذ بها بالاضافة إلى الدلالة الالتزامية، والحكم بعدم كون الدار لعمرو، كلّا.

وقد تلخص من ذلك: أنّه لا يمكن الأخذ بالدلالة الالتزامية في شيء من تلك الموارد وما شاكلها بعد سقوط الدلالة المطابقية فيها.

وأمّا حلاً: فلأنّ الدلالة الالتزامية ترتكز على ركيزتين من ضم إحداهما إلى الأُخرى يتشكل القياس على نحو الشكل الأوّل: الأُولى: ثبوت الملزوم. الثانية: ثبوت الملازمة بينه وبين شيء. ومن ضمّ الصغرى إلى الكبرى تحصل النتيجة، وهي ثبوت اللّازم. وأمّا إذا لم تثبت الصغرى أو الكبرى أو كلتاهما، فلا يمكن إثبات اللّازم، وفي المقام بما أنّ المدلول الالتزامي لازم للمدلول المطابقي، فثبوته يتوقف على ثبوت الملازمة وثبوت المدلول المطابقي، فإذا لم يثبت

المدلول المطابقي أو ثبت ولكن لم تثبت الملازمة، فلا يثبت المدلول الالتزامي لا محالة، ولا يفرق في ذلك بين حدوثه وبقائه أصلاً.

وبعبارة أُخرى: أنّ ظهور الكلام في مدلوله الالتزامي وإن كان مغايراً لظهوره في مدلوله المطابقي، إلّا أنّ ظهوره في ثبوت المدلول الالتزامي ليس على نحو الاطلاق، بل هو ظاهر في ثبوت حصة خاصة منه، وهي الحصة الملازمة للمدلول المطابقي، مثلاً الإخبار عن ملاقاة الثوب للبول وإن كان إخباراً عن نجاسته أيضاً، إلّا أنّه ليس إخباراً عن نجاسته على الاطلاق بأيّ سبب كان، بل إخبار عن حصة خاصة من النجاسة، وهي الحصة الملازمة لملاقاة البول، بمعنى أنّه إخبار عن نجاسته المسببة عن ملاقاته للبول في مقابل نجاسته المسببة لملاقاته للدم أو نحوه، فإذا قيل إنّ هذا الثوب نجس، يراد به أنّه نجس بالنجاسة البولية، وعندئذ إذا ظهر كذب البينة في إخبارها بملاقاة الثوب للبول، فلا محالة يعلم بكذبها في إخبارها بنجاسة الثوب المسببة عن ملاقاته للبول. وأمّا نجاسته بسبب آخر وإن كانت محتملة، إلّا أنّها نجاسة أُخرى أجنبية عن مفاد البينة تماماً. وعليه فكيف يمكن الأخذ بالدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية.

ومن ذلك يظهر: حال بقية الأمثلة وسائر الموارد، ومنها ما نحن فيه، فان ما دلّ على وجوب فعل غير مقيد بالقدرة وإن كان دالّاً على كونه ذا ملاك ملزم كذلك، إلّا أنّ دلالته على كونه ذا ملاك ليست على نحو الاطلاق، حتّى مع قطع النظر عن دلالته على وجوبه، بل هي بتبع دلالته على وجوب ذلك، فيكون دالّاً على حصة خاصة من الملاك، وهي الحصة الملازمة لذلك الوجوب في مقام الاثبات والكشف، ولا يدل على قيام الملاك فيه على الاطلاق، وعليه فإذا سقطت دلالته على الوجوب من جهة مانع فلا تبقى دلالته على الملاك المسببة عن دلالته على الوجوب، إذن لا علم لنا بوجود الملاك فيه، فانّ العلم

بالملاك كان بتبع العلم بالوجوب، وإذا سقط الوجوب فقد سقط العلم بالوجوب لا محالة، فانّه مسبب عنه، ولا يعقل بقاء المسبب بلا سبب وعلة. ولا يفرق في ذلك بين سقوط الوجوب رأساً وبين سقوط إطلاقه.

وسرّه: ما عرفت من أنّ الإخبار عن وجوب شيء إخبار عن وجود حصة خاصة من الملاك فيه، وهي الحصة الملازمة لوجوبه، لا عن مطلق وجوده فيه. ولا يمكن أن يكون الإخبار عنه بصورة أوسع من الإخبار عن الوجوب، فانّه خلاف المفروض، إذ المفروض أنّه لازم له في مقام الاثبات، فيدور العلم به سعة وضيقاً مدار سعة العلم بالوجوب وضيقه، وعلى ذلك فإذا قيّد الوجوب بحصة خاصة من الفعل وهي الحصة المقدورة مثلاً، فلا يكشف عن الملاك إلّا في خصوص تلك الحصة، دون الأعم منها ومن غيرها، هذا واضح جداً.

لعلّ القائل بأنّ سقوط الدلالة المطابقية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية تخيل أنّ ثبوت المدلول الالتزامي بعد ثبوت المدلول المطابقي يكون على نحو السعة والاطلاق، ولازم ذلك هو أنّه لا يسقط بسقوط المدلول المطابقي، إلّا أنّ ذلك غفلة منه، فانّ المفروض أنّ من أخبر بثبوت المدلول المطابقي فقد أخبر بثبوت حصة خاصة منه وهي الحصة الملازمة له، لا بثبوته على الاطلاق.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا الكلام، أي عدم سقوط الدلالة الالتزامية بسقوط الدلالة المطابقية في المقام، مبتنٍ على أن يكون إحراز الملاك في فعل تابعاً للارادة الانشائية المتعلقة به، دون الارادة الجدية، وفساد هذا بمكان من الوضوح، ضرورة أنّ ثبوت الملاك على مذهب العدلية إنّما هو في متعلق الارادة الجدية، فسعة الملاك في مقام الاثبات تدور مدار سعة الارادة الجدية ولا أثر للارادة الاستعمالية في ذلك أصلاً.

وعلى الجملة: فالوجوب إنّما يكشف عن الملاك كشف المعلول عن علته

بمقدار ما تعلّق به واقعاً، والمفروض أنّ ما تعلّق به الوجوب هنا هو خصوص الحصة المقدورة دون الأعم منها.

كما أنّه لا وجه لقياس الدلالة الالتزامية بالدلالة التضمنية، لما ذكرناه في بحث العام والخاص من أنّ الدلالة التضمنية لا تسقط بسقوط الدلالة المطابقية، ولذا قلنا بعدم الفرق في جواز التمسك بالعام بين كونه استغراقياً أو مجموعياً، فلو قال المولى: أكرم هذه العشرة، وكان الوجوب وجوباً واحداً، ثمّ علمنا من الخارج بخروج واحد من هذه العشرة، وشككنا في خروج غيره فنرجع إلى العموم ونحكم بعدم الخروج.

والوجه في ذلك: أنّ الدلالة على وجوب إكرام هذا المجموع تنحل في الواقع إلى دلالات ضمنية باعتبار كل جزء منه، فإذا سقط بعض تلك الدلالات الضمنية فلا موجب لسقوط البقية. أو فقل: إنّ الحكم في العموم المجموعي وإن كان واحداً، إلّا أنّ ذلك الحكم الواحد إنّما انقطع بالاضافة إلى جزء واحد، وخروج سائر الأجزاء يحتاج إلى دليل، وهذا بخلاف الدلالة الالتزامية فانّ المدلول الالتزامي بما أنّه لازم للمدلول المطابقي فلا يعقل بقاؤه بعد سقوطه كما عرفت.

وأمّا بناء العقلاء وإن جرى في باب الظهورات على أنّ التعبد بالملزوم يقتضي التعبد باللّازم، ولو مع عدم التفات المتكلم إلى الملازمة بينهما، وعدم قصده الحكاية عنه، إلّا أنّه من الواضح أنّ هذا البناء ـ أي البناء على ثبوت اللّازم ـ إنّما هو في ظرف ثبوت الملزوم، وأمّا إذا سقط الملزوم من جهة مانع فلا بناء للعقلاء على ثبوت اللّازم، بداهة أنّ بناءهم على التعبد بثبوته متفرع على التعبد بثبوت الملزوم، لا على نحو الاطلاق والسعة.

وإن شئت فقل: إنّه لا ريب في عدم سقوط بعض الدلالات الضمنية عن

الحجية بسقوط بعضها الآخر عنها، مثلاً إذا أخبرت بينة على أنّ زيداً مديون من عمرو عشرة دراهم، ولكن عمراً قد اعترف بأنّه ليس مديوناً بالعشرة، بل هو مديون بخمسة، فلا إشكال في حجية البينة بالاضافة إلى الخمسة. أو قامت بينة على نجاسة الإناءين، ولكن علمنا من الخارج بطهارة أحدهما من جهة إصابة المطر أو نحوه، فأيضاً لا إشكال في حجيتها بالاضافة إلى نجاسة الاناء الآخر.

وسر ذلك هو أنّه لا ملازمة ولا تبعية بين المداليل الضمنية بعضها بالاضافة إلى بعضها الآخر، ضرورة أنّ أحدها ليس معلولاً للآخر ولا علة له ولا هما معلولان لعلة ثالثة في الواقع. وعلى هذا الضوء لا محالة لا تستلزم إرادة أحدهما إرادة الآخر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ أدلة الحجية ليست قاصرة عن إثبات حجية البينة أو ما شاكلها بالاضافة إلى الباقي. فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هو أنّ سقوط بعض الدلالات الضمنية عن الحجية لا يوجب سقوط بعضها الآخر، لعدم الملازمة والتبعية بينها كما مرّ. نعم، الملازمة بينها في مقام الابراز، فانّ الجميع كما عرفت يبرز بمبرز واحد.

وهذه هي النقطة الرئيسية للفرق بين الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية. أو فقل: إنّ الدلالة الالتزامية في نقطة مقابلة للدلالة التضمنية من ناحية مقام الثبوت والحجية. أمّا من ناحية مقام الثبوت، فلأنّ المدلول الالتزامي لا يخلو في الواقع من أن يكون لازماً للمدلول المطابقي أو ملازماً له أو ملزوماً له، ولأجل ذلك تستلزم إرادة أحدهما إرادة الآخر تبعاً. وأمّا من ناحية الحجية، فلما سبق من أنّ أدلة الحجية إنّما تدل على حجية الدلالة الالتزامية تبعاً لدلالتها على حجية الدلالة المطابقية.

الثالث: ما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] من أنّ الفرد المزاحم تـامّ الملاك حتّى على القول بكونه منهياً عنه، والوجه في ذلك: هو أنّ النهي المانع عن التقرب بالعبادة هو الذي ينشأ من مفسدة في متعلقه وهو النهي النفسي. وأمّا النهي الغيري فبما أنّه لا ينشأ من مفسدة في متعلقه لا يكشف عن عـدم وجود الملاك في متعلقه، فبضم هذا إلى كبرى كفاية قـصد المـلاك في صـحة العبادة كما تقدمت تستنتج صحة الفرد المزاحم.

ثمّ أورد (قدس سره) على نفسه بأنّ الحكم بصحة الفرد المزاحم من جهة الملاك لا يجتمع مع القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة هو اقتضاء نفس التكـليف ذلك كما هو الصحيح، إذ على هذا يكون اعتبار القدرة فيه شرعياً ودخيلاً في ملاك الحكم فيرتفع الملاك بارتفاع القدرة لا محالة.

نعم، تمّ ذلك بناءً على أنّ منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، إذ حينئذ يمكن أن يقال إنّ اطلاق مـتعلقه شرعاً كاشف عن كونه ذا ملاك مطلقاً حتّى في حال عدم القدرة عليه.

توضيح ذلك: أنّ القدرة مرّة تؤخذ في متعلق التكليف لفظاً واُخرى تؤخذ باقتضاء نفس التكليف ذلك، فعلى الأوّل لا فرق بين أن تكون دلالة اللـفظ على اعتبار القدرة فيه بالمطابقة كما في آية الحج فانّها تدل على اعتبار القدرة فيه مطابقة، أو بالالتزام كما في آية الوضوء فانّها تدل على تقييد وجوب الوضوء بالتمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً التزاماً من جهة أخذ عدم وجدان الماء في موضوع وجوب التيمم مطابقة، والتفصيل قاطع للشركة لا محالة، فانّه على كلا التقديرين كان تقييد الواجب بالقدرة مستفاداً من الدليل اللفظي، ونتيجة

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٥.

ذلك: أنّ القدرة دخيلة في ملاك الحكم واقعاً، ضرورة أنّه لا معنى لأخذ قيد في متعلق الحكم في مقام الاثبات إذا لم يكن له دخل فيه في مقام الثبوت.

وعلى ذلك يبتني أنّه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاك، أو بالالتزام بالترتب في موارد الأمر بالتيمم، لعدم الملاك للوضوء أو الغسل في تلك الموارد ليمكن الحكم بصحته من جهة الملاك أو من جهة الالتزام بالترتب، وثبوت الأمر بالمهم عند عصيان الأمر بالأهم، فإذا كان هذا هو الحال فيما إذا كانت القدرة مأخوذة في لسان الدليل بإحدى الدلالتين، كان الأمر كذلك فيما إذا كان اعتبار القدرة باقتضاء نفس التكليف ذلك، إذ من الواضح جداً أنّه حينئذ يتعين المأمور به في الحصة المقدورة بمقتضى دلالة نفس الدليل، فالقدرة تكون دخيلة في ملاك الحكم فينتفي بانتفائها.

ثمّ قال (قدس سره): ولو سلّمنا فيما نحن فيه عدم القطع بالتقييد شرعاً الكاشف عن دخل القدرة في الملاك، إلّا أنّا نحتمل ذلك بالبداهة، ولا دافع لذلك الاحتمال من جهة أنّها لو كانت دخيلة فيه واقعاً لجاز للمتكلم أن يكتفي في بيانه بنفس إيقاع الطلب على ما كان فيه الملاك، فيكون المقام داخلاً في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، ومعه لا ينعقد له ظهور في سعة الملاك.

ثمّ قال (قدس سره): ولو تنزّلنا عن ذلك أيضاً وسلّمنا عدم صلاحيته لكونه قرينة على التقييد، إلّا أنّ إطلاق المتعلق إنّما يكشف عن عدم دخل قيد في الملاك إذا لزم نقض الغرض من عدم التقييد في مقام الاثبات مع دخل القيد فيه في مقام الثبوت، وأمّا إذا لم يلزم منه نقض الغرض فلا يكون الاطلاق في مقام الاثبات كاشفاً عن عدم دخل القيد فيه ثبوتاً، وعليه فبما أنّ ما يحتمل دخله في الملاك هو القدرة، ولا يتمكن المكلف من إيجاد غير المقدور في الخارج ليترتب عليه نقض الغرض على تقدير دخل القدرة في الملاك واقعاً، لا يمكن التمسك

بالاطلاق لدفع الاحتمال المزبور. ومن الواضح أنّ ذلك الاحتمال مانع عن الحكم بصحة الفرد المزاحم والتقرب به.

وأجاب (قدس سره) عن ذلك بما ملخّصه: أنّ القدرة إذا كانت مأخوذة في متعلق التكليف لفظاً ـ كما في آيتي الحج والوضوء ـ فالأمر كما ذكر ولا مناص عنه. وأمّا إذا لم تكن مأخوذة فيه لفظاً وكان متعلق التكليف غير مقيد بالقدرة في مرتبة سابقة على تعلّق التكليف به، بل كان اعتبار القدرة فيه في مرتبة تعلّق التكليف به وعروضه عليه، سواء أكان منشؤه حكم العقل بقبح تكليف العاجز، أو كان اقتضاء نفس التكليف ذلك، فلا مانع من التمسك باطلاق المتعلق لاثبات كونه واجداً للملاك، فانّ التقييد الناشئ من قبل حكم العقل أو من قبل اقتضاء نفس التكليف بما أنّه في مرتبة متأخرة وهي مرتبة تعلّق التكليف به وعروضه، فلا يعقل أن يكون تقييداً في مرتبة سابقة وهي مرتبة اقتضاء المتعلق لعروض التكليف عليه التي هي عبارة أُخرى عن مرتبة وجدانه للملاك، لاستحالة أخذ ما هو متأخر رتبة فيما هو متقدم كذلك.

ومن هنا قلنا إنّ كل ما يتأتى من قبل الأمر لا يمكن أخذه في متعلقه، وعليه فحيث إنّ المتعلق في مرتبة سابقة على تعلّق الطلب به مطلق، فاطلاقه في تلك المرتبة يكشف عن عدم دخل القدرة في الملاك، وأنّه قائم بمطلق وجوده وإلّا لكان على المولى تقييده بها في تلك المرتبة، فمن الاطلاق في مقام الاثبات يكشف الاطلاق في مقام الثبوت.

ومن ذلك يظهر أنّ اقتضاء التكليف لاعتبار القدرة في متعلقه يستحيل أن يكون بياناً ومقيداً لاطلاقه في مرتبة سابقة عليه، إذن فلا يدخل المقام تحت كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينة ليدعى الاجمال.

وأمّا الاشكال الأخير: وهو انّ التمسك بالاطلاق لا يمكن لدفع احتمال دخل

القدرة في الملاك، لعدم لزوم نقض الغرض من عدم البيان على تقدير دخلها فيه واقعاً فيردّه:

أوّلاً: أنّ هذا لو تمّ فانّما يتم إذا كان الشك في اعتبار القدرة التكوينية في الملاك، فان صدور غير المقدور حيث إنّه مستحيل فلا يلزم نقض الغرض من عدم البيان، وأمّا إذا كان الشك في اعتبار القدرة ولو كانت شرعية في متعلق الحكم كما هو المفروض، فيلزم نقض الغرض من عدم البيان على تقدير دخلها في الملاك واقعاً، فانّ المكلف قادر تكويناً على أن يأتي بفرد الواجب الموسع عند مزاحمته للواجب المضيق، فمن عدم التقييد في مقام الاثبات يستكشف عدمه في مقام الثبوت، إذن لا مانع من التمسك بالاطلاق لاثبات أنّ الفرد المزاحم واجد للملاك.

وثانياً: أنّ نقض الغرض ليس من إحدى مقدمات التمسك بالاطلاق، فان من مقدماته أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام ماله دخل في مراده، ومع هذا الفرض إذا لم ينصب قرينة على التقييد في مقام الاثبات يستكشف منه الاطلاق في مقام الثبوت لا محالة، وإلّا لزم الخلف وعدم كونه في مقام البيان، ولا يفرق في ذلك بين أن يلزم من عدم البيان نقض الغرض أم لا، فلا يكون نقض الغرض من إحدى مقدمات الحكمة.

ونلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدّة خطوط:

الأوّل: أنّ متعلق التكليف إذا كان مقيداً بالقدرة لفظاً فالتقييد يكشف عن دخل القدرة في الملاك واقعاً، ضرورة أنّه لا معنى لأخذ قيد في متعلق التكليف إثباتاً إذا لم يكن دخيلاً في ملاكه ثبوتاً.

الثاني: أنّه على هذا لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاك أو الترتب في موارد الأمر بالتيمم، لعدم الملاك له في تلك الموارد.

الثالث: أنّ التقييد الناشئ من قبل حكم العقل باعتبار القدرة في متعلق التكليف أو باقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار، حيث إنّه كان في مرتبة متأخرة عن وجدان المتعلق للملاك، فلا يوجب تقييد المتعلق في مرتبة وجدانه الملاك، إذن من عدم تقييد المتعلق في تلك المرتبة إثباتاً يستكشف منه إطلاقه ثبوتاً، وعدم دخل القدرة في الملاك واقعاً.

الرابع: أنّ المتكلم لا يمكن أن يعتمد في تقييد متعلق حكمه بالقدرة باقتضاء نفس التكليف ذلك، أو حكم العقل باعتبارها فيه، فلا يكون المقام داخلاً في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينة على الخلاف.

الخامس: أنّ لزوم نقض الغرض من عدم البيان ليس من إحدى المقدمات التي يتوقف التمسك بالاطلاق عليها.

ولنأخذ بدرس هذه الخطوط:

أمّا الخط الأوّل: فهو في غاية الصحة والمتانة.

وأمّا الخط الثاني: فالأمر وإن كان كما أفاده (قدس سره) بالاضافة إلى الملاك، إذ أنّه ينتفي بانتفاء القدرة على الفرض فلا يمكن تصحيح العبادة عندئذ بوجدانها الملاك، إلّا أنّ الأمر ليس كما أفاده بالاضافة إلى الترتب، إذ لا مانع من الالتزام به في أمثال المقام، وسنتعرض فيما بعد إن شاء الله تعالى أنّه لا فرق في صحة الترتب بين كون القدرة مأخوذة في متعلق التكليف شرعاً وكونها معتبرة فيه عقلاً، إذ كما يجري الترتب على الثاني كذلك يجري على الأوّل، فلو كانت وظيفة المكلف التيمم في موردٍ كما في موارد ضيق الوقت أو نحوه، ولكن خالف أمر التيمم وعصاه فتوضأ أو اغتسل، فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب، وسيأتي الكلام في ذلك بصورة مفصّلة.

وأمّا الخط الثالث: فان كان غرضه (قدس سره) من إطلاق المتعلق استكشاف مراد المتكلم من ظاهر كلامه، فلا شبهة في أنّه يتوقف على أن يكون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة. ومن الواضح أنّ المتكلم ليس في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه، بل هو في مقام بيان ما تعلّق به حكمه فحسب، بل الغالب في الموالي العرفية غفلتهم عن ذلك فضلاً عن كونهم في مقام البيان بالقياس إلى تلك الجهة، إذن لا يمكن التمسك بالاطلاق لاثبات كون الفرد المزاحم تامّ الملاك، لعدم تمامية مقدمات الحكمة.

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ المولى في مقام البيان من هذه الجهة ـ أي ما يقوم به ملاك حكمه ـ فأيضاً لا يمكن التمسك باطلاق كلامه، وذلك لأنّ في الكلام إذا كان ما يصلح لكونه قرينة فلا ينعقد له ظهور، وفي المقام بما أنّ حكم العقل باعتبار القدرة في متعلق التكليف أو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار صالح للقرينيّة فلا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق، لاحتمال أنّ المتكلم قد اعتمد في التقييد بذلك.

وعلى الجملة: فيحتمل أن يكون الملاك في الواقع قائماً بخصوص الحصة المقدورة لا بالجامع بينها وبين غيرها، وعدم تقييد المتكلم متعلق حكمه بها في مقام الاثبات، لاحتمال أنّه قد اعتمد في بيان ذلك على اقتضاء نفس التكليف ذلك أو على الحكم العقلي المزبور.

وما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ اقتضاء الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه أو حكم العقل بذلك، يستحيل أن يكون بياناً ومقيداً لاطلاق متعلقه في مرتبة سابقة عليه، إذن لا معنى لدعوى الاجمال وأنّ المقام داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينة على التقييد.

لا يمكن تصديقه بوجه، والوجه في ذلك: هو أنّ انقسام الفعل إلى مقدور

وغيره انقسام أوّلي فلا يتوقف على وجود الأمر وتحققه في الخارج، وعلى هذا فلا يخلو الأمر من أن يكون متعلق التكليف خصوص الحصة المقدورة أو الجامع بينها وبين غير المقدورة، إذ الاهمال غير معقول في الواقع، وعليه فإذا فرضنا أنّ الثابت على ذمة المكلف خصوص الحصة المقدورة، فابراز ذلك في الخارج كما يمكن أن يكون بأخذ القدرة في متعلق التكليف لفظاً أو بقيام قرينة من الخارج على ذلك، يمكن أن يكون إبرازه باقتضاء نفس التكليف ذلك أو الحكم العقلي المزبور، بداهة أنّا لا نرى أيّ مانع من إبرازه بأحدهما، ولا يلزم منه المحذور الذي توهم في المقام، فانّه لا شأن لاقتضاء نفس التكليف أو حكم العقل عندئذ إلّا مجرد إبراز واظهار ما اعتبره المولى على ذمة المكلف، ومن الواضح جداً أنّه لا محذور في أن يكون الابراز بمبرز متأخر عن المبرز -بالفتح- بل إنّ الأمر كذلك دائماً.

وبتعبير آخر: أنّه بناءً على وجهة نظره (قدس سره) من أنّ منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار، لا مانع من أن يعتمد المتكلم في مقام بيان تقييد المأمور به بالقدرة على ذلك، بأن يجعل هذا بياناً لما اعتبره في ذمة المكلف وهو الحصة المقدورة وكاشفاً عنه، فإذا كان اقتضاء نفس التكليف أو حكم العقل صالحاً لأن يكون قرينة على التقييد يدخل المقام حينئذ في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينة، فلا ينعقد له ظهور في الاطلاق.

على أنّ الكاشف عن الملاك في فعل، إنّما هو تعلّق إرادة المولى به واقعاً وجدّاً والمفروض في المقام أنّ الارادة الجدية متعلقة بالمقيد لا بالمطلق، إذن كيف يمكن القول باشتمال المطلق على الملاك كما تقدّم.

وأمّا بناءً على وجهة نظرنا من أنّ القدرة لم تعتبر في متعلق التكليف لا من

جهة حكم العقل ولا من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك، فانّك قد عرفت أنّ التكليف بنفسه لا يقتضي ذلك أصلاً، وأمّا العقل فهو لا يحكم بأزيد من اعتبار القدرة في موضوع حكمه وهو لزوم الامتثال ووجوبه، لا في موضوع حكم الشرع ومتعلقه، فلا مقتضي لاعتبار القدرة في متعلق الطلب أصلاً.

وعلى هذا الضوء فالصحيح هو الجواب الأوّل من أنّ المتكلم غالباً بل دائماً ليس في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه حتّى يمكن التمسك بالاطلاق فيما إذا شكّ في فرد أنّه واجد للملاك أم لا، ومع قطع النظر عن ذلك وفرض أنّ المتكلم في مقام البيان حتّى من هذه الجهة، فلا مانع من التمسك بالاطلاق، إذ قد عرفت أنّه لا حكم للعقل ولا اقتضاء للتكليف لاعتبار القدرة في متعلقه ليكونا صالحين للبيان ومانعين عن ظهور اللفظ في الاطلاق.

وعلى كلّ حال فما أفاده (قدس سره) لا يرجع إلى معنى محصّل على وجهة مذهبه.

وأمّا إذا كان غرضه (قدس سره) من التمسك بالاطلاق كشف الملاك من باب كشف المعلول عن علته، سواء أكان المولى في مقام البيان من هذه الجهة أم لا، كما هو صريح كلامه (قدس سره) حيث قال: إنّ هذا الكشف عقلي لا يدور مدار كون المولى في مقام البيان وعدمه[1]، فيردّه: ما ذكرناه عند الجواب عن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ تعلّق الحكم بشيء وإن كان كاشفاً عن وجود الملاك فيه، بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد الواقعيتين، إلّا أنّ ذلك في ظرف تحققه ووجوده، وأمّا إذا سقط ذلك الحكم فلا يمكن استكشاف الملاك فيه على تفصيل تقدّم هناك فلا حاجة إلى الاعادة.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٢.

ونزيدك هنا إلى ذلك: أنّ متعلق الحكم على مسلكه (قدس سره) خصوص الحصة المقدورة دون الأعم منها ومن غيرها، وعليه فلا يعقل أن يكون الحكم كاشفاً عن وجود الملاك في الأعم منها، بداهة أنّ المعلول إنّما يكشف عن وجود علته بمقدار سعته دون الزائد، مثلاً الحرارة الناشئة من النار إنّما تكشف عنها خاصة، لا عن مطلق سببها، وقد تقدّم أنّ الكاشف عن وجود ملاك في فعل هو كونه متعلقاً لارادة المولى واقعاً وجدّاً، ولا اثر لتعلق الارادة الانشائية به أصلاً. إذن ما أفاده (قدس سره) من أنّ هذا الكشف عقلي لا يدور مدار كون المولى في مقام البيان، لا يرجع إلى معنىً صحيح، فان كشف الحكم عن الملاك بمقدار ما تعلّق به دون الزائد، وهذا واضح.

فالنتيجة من جميع ما ذكرناه: أنّه لا يتم شيء من هذه الوجوه، وعليه فلا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بالملاك.

وأمّا الخط الرابع: فقد ظهر فساده ممّا ذكرناه، فانّه على مسلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره) صالح لأن يكون قرينة على التقييد، وعليه فيكون مانعاً عن التمسك بالاطلاق كما عرفت. نعم، على مسلكنا لا يكون مانعاً عنه، فلو كان المولى في مقام البيان من تلك الناحية فلا مانع من التمسك باطلاق كلامه لاثبات أنّ الفرد المشكوك فيه واجد للملاك.

وأمّا الخط الخامس: فالأمر كما أفاده (قدس سره) فان لزوم نقض الغرض لا دخل له في مقدمات الحكمة، فانّها تتألف من ثلاث مقدمات لا رابع لها. إحداها: أن يرد الحكم على المقسم والجامع، لا على حصة خاصة منه. وثانيتها: أن يكون المتكلم في مقام البيان. وثالثتها: أن لا ينصب المتكلم قرينة على التقييد. فإذا تمّت هذه المقدمات جاز التمسك بالاطلاق، ولا يتوقف على شيء آخر زائداً عليها، فانّه لو كان مراد المتكلم في الواقع هو المقيد ومع ذلك

لم ينصب قرينة عليه مع فرض كونه في مقام البيان، لزم الخلف وعدم كونه في مقام البيان، إذن لزوم نقض الغرض من عدم البيان أو عدم لزومه ممّا لا دخل له في التمسك بالاطلاق وعدم التمسك به أصلاً. هذا تمام الكلام في النقطة الثالثة.

وأمّا **النقطة الرابعة**: وهي أنّ النهي الغيري لايكون مانعاً عن صحة العبادة، فهي في غاية الصحة والمتانة، والوجه في ذلك: هو أنّ المانع عن التقرب بالعبادة وصحتها إنّما هو النهي النفسي، باعتبار أنّه ينشأ عن مفسدة في متعلقه ومبغوضية فيه، ومن الواضح أنّ المبغوض لا يكون مقرّباً، وأمّا النهي الغيري فبما أنّه ينشأ عن أمر خارج عن ذات متعلقه، وهو كون تركه في المقام مقدمة لواجب مضيق أو ملازماً له في الخارج، فلا يكون مانعاً عن صحة العبادة والتقرب بها، لأنّ متعلقه باقٍ على ما كان عليه من المحبوبية ولم تعرض عليه أيّة حزازة ومنقصة من قبل النهي المتعلق به.

فعلى ضوء ذلك لا مانع من صحة الاتيان بالفرد المزاحم والتقرب به بداعي الأمر المتعلق بالواجب الموسّع، فانّ الواجب هو صرف وجود الطبيعة بين المبدأ والمنتهى وهو غير مزاحم بواجب آخر، وما هو مزاحم به غير واجب. إذن يصحّ الاتيان به بداعي أمره كما هو الحال على القول بعدم الاقتضاء.

ونتيجة ذلك: هي عدم ظهور الثمرة بين القولين في هذا المقام، أي فيما إذا كان التزاحم بين الاتيان بالواجب الموسّع ووجوب الواجب المضيّق.

ثمّ إنّا لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ النهي الغيري كالنهي النفسي مانع عن صحة العبادة والتقرب بها، فمع هذا يمكن تصحيحها بما سيجيء من إمكان الأمر بالضدّين على نحو الترتب.

ونتائج الأبحاث المتقدمة لحدّ الآن عدّة نقاط:

الاُولى: أنّ ما ذكره شيخنا البهائي (قدس سره) من اشتراط صحة العبادة

بتحقق الأمر بها فعلاً، لا يمكن المساعدة عليه بوجه كما عرفت.

الثانية: أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من التفصيل في منشأ اعتبار القدرة بين حكم العقل بذلك من باب قبح تكليف العاجز، وبين اقتضاء نفس التكليف ذلك، فقد عرفت أنّه لا يمكن تصديقه بوجه.

الثالثة: أنّه بناءً على القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هو اقتضاء نفس التكليف ذلك، فقد عرفت أنّه لا يقتضي أزيد من كون متعلقه مقدوراً في الجملة في مقابل ما لا يكون مقدوراً أصلاً.

الرابعة: قد سبق أنّ التكليف بنفسه لا يقتضي اعتبار القدرة في متعلقه، ولا العقل يحكم بذلك، وإنّما يحكم باعتبار القدرة في مقام الامتثال فحسب.

الخامسة: بطلان ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من دعوى القطع باشتمال الفرد المزاحم على الملاك.

السادسة: بطلان ما هو المشهور من أنّ الدلالة الالتزامية لا تتبع الدلالة المطابقية في الحجية، فلا تسقط بسقوطها.

السابعة: أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ التقييد الناشئ من قبل اقتضاء نفس التكليف لاعتبار القدرة في متعلقه، أو حكم العقل بذلك، بما أنّه يكون في مرتبة لاحقة وهي مرتبة تعلّق التكليف به وعروضه عليه، فلا يعقل أن يكون مقيداً لاطلاق المتعلق في مرتبة سابقة وهي مرتبة اقتضائه للتكليف، فاسد صغرىً وكبرىً. أمّا الصغرى: فلأنّ التقييد غير ثابت، لما سبق من أنّ التكليف لا يقتضي اعتبار القدرة في متعلقه، والعقل لا يحكم إلّا باعتبارها في مقام الامتثال والاطاعة دون مقام التكليف. وأمّا الكبرى: فقد تقدّم أنّه لا مانع من اعتماد المتكلم في تقييد المتعلق على اقتضاء نفس التكليف ذلك أو حكم العقل به.

الثامنة: أنّ الحاكم لا يكون في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه، وإنّما يكون في مقام بيان ما تعلّق به حكمه.

التاسعة: أنّ تعلّق الارادة الانشائية بشيء لا يكشف عن وجود الملاك فيه، وإنّما الكاشف عنه تعلّق الارادة الجدية به.

العاشرة: أنّ الدلالة التضمنية لا تسقط بسقوط الدلالة المطابقية كما سبق.

الحادية عشرة: أنّ النهي الغيري لا يكون مانعاً عن صحة العبادة والتقرب بها.

الثانية عشرة: أنّ الثمرة لا تتحقق بين القولين في مزاحمة الواجب الموسع بالواجب المضيق. هذا تمام كلامنا في المقام الأوّل.

[تزاحم الواجبين المضيّقين]

وأمّا الكلام في المقام الثاني: وهو ما إذا كان التزاحم بين واجبين مضيّقين أحدهما أهم من الآخر، فلا يمكن تصحيح الواجب المهم بالأمر، لاستحالة تعلّق الأمر به فعلاً مع فعلية الأمر بالأهم على الفرض، فانّه من التكليف بالمحال وهو محال.

وبذلك يمتاز هذا المقام عن المقام الأوّل، حيث إنّ في المقام الأوّل كان الأمر المتعلق بالواجب الموسّع والمضيّق كلاهما فعلياً، ولم يكن تنافٍ بين الأمرين أصلاً، وإنّما التنافي كان بين الاتيان بفردٍ من الواجب الموسع والواجب المضيق، ومن هنا قلنا إنّه يصحّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة الجامعة بين الأفراد العرضية والطولية حتّى على القول باشتراط صحة العبادة بقصد الأمر المتعلق بها فعلاً.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ النقطة الرئيسية للفرق بين المقامين هي ما ذكرناه من أنّ تعلّق الأمر فعلاً بكلا الواجبين في المقام الأوّل كان ممكناً، ولكنّه لا يمكن في هذا المقام.

وعلى ضوء تلك النقطة لا يمكن تصحيح العبادة المزاحمة مع الواجب الأهم بالأمر الفعلي.

ومن هنا لا يتأتى في هذا المقام ما أفاده المحقق الثاني (قدس سره) من التفصيل بين القولين، فانّه مبتنٍ على إمكان تعلّق الأمر فعلاً بالضدّ العبادي على القول بعدم الاقتضاء، وقد عرفت عدم إمكان تعلقه في هذا المقام مطلقاً.

وعلى الجملة: فالمقام الثاني يمتاز عن المقام الأوّل في نقطة، ويشترك معها في نقطة أُخرى. أمّا نقطة الامتياز فقد عرفت. وأمّا نقطة الاشتراك فهي أنّهما يشتركان في تصحيح العبادة المزاحمة مع الواجب الأهم بوجهين آخرين: هما القول باشتمالها على الملاك، والقول بصحة الأمر بالضدّين على نحو الترتب.

أمّا الوجه الأوّل فقد تقدّم الكلام فيه في المقام الأوّل مفصّلاً، وقلنا إنّه لا يمكن إحراز أنّ الفرد المزاحم تامّ الملاك، وما ذكروه من الوجوه لاثبات اشتماله على الملاك قد عرفت فساد جميعها بصورة مفصّلة فلا حاجة إلى الاعادة مرّة أُخرى.

وأمّا الوجه الثاني الذي يمكن تصحيح العبادة المزاحمة بالواجب الأهم به وهو الالتزام بجواز الأمر بالضدّين على نحو الترتب، فتفصيله على الوجه التالي:

مسألة الترتّب

قبل بيان المسألة نذكر أُموراً:

الأوّل: أنّ البحث عن هذه المسألة إنّما تترتب عليه ثمرة لو لم يمكن تصحيح العبادة المضادة للواجب الأهم بالوجهين المتقدمين: ١ـ الملاك. ٢ـ الأمر، وإلّا فلا تترتب على البحث عنها أيّة ثمرة. وقد ظهر ممّا تقدّم أنّه لا يمكن تصحيح العبادة بالملاك، لا في المقام الأوّل، وهو ما إذا وقعت المزاحمة بين الاتيان بالواجب الموسع ووجوب المضيق، ولا في المقام الثاني، وهو ما إذا وقعت المزاحمة بين واجبين مضيقين، لأنّ الكبرى وهي كفاية قصد الملاك في وقوع الشيء عبادةً وإن كانت ثابتة، إلّا أنّ الصغرى وهي اشتمال تلك العبادة على الملاك غير محرزة.

وأمّا تصحيحها بالأمر المتعلق بالطبيعة وإن كان ممكناً في المقام الأوّل كما سبق، بل قد عرفت أنّه غير داخل في كبرى باب التزاحم أصلاً، إلّا أنّه غير ممكن في المقام الثاني، وذلك لما عرفت من امتناع تعلّق الأمر بها فعلاً مع فعلية الأمر بالأهم على الفرض، إذن للبحث عن مسألة الترتب في المقام الثاني وإمكان تعلّق الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم ثمرة مهمة جداً.

الثاني: أنّ الواجبين المتزاحمين يتصوران على صور:

الأُولى: أنّ الواجبين الممتنع اجتماعهما في زمان واحد قد يكونان موسعين كالصلاة اليومية وصلاة الآيات في سعة وقتهما، أو الصلاة الأدائية مع القضاء على القول بالمواسعة، ونحو ذلك.

الثانية: أن يكون أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً، وذلك كصلاة الظهر مثلاً وإزالة النجاسة عن المسجد، أو ما شاكل ذلك.

الثالثة: أن يكون كلاهما مضيقين، وذلك كالازالة والصلاة في آخر وقتها، بحيث لو اشتغل بالازالة لفاتته الصلاة.

أمّا الصورة الأُولى: فلا شبهة في أنّها غير داخلة في كبرى باب التزاحم، لتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال من دون أيّة منافاة ومزاحمة، ويكون الأمر في كل واحد منهما فعلياً بلا تنافٍ، ومن هنا لم يقع إشكال في ذلك من أحد فيما نعلم.

وأمّا الصورة الثانية: فقد ذهب شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] إلى أنّها داخلة في مسألة التزاحم.

وغير خفي أنّ هذا منه (قدس سره) مبني على ما حققه في بحث التعبدي والتوصلي من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فكل مورد لا يكون قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للاطلاق، فإذا كان التقييد مستحيلاً في موردٍ كان الاطلاق أيضاً مستحيلاً فيه، لأنّ استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر، وبما أنّ فيما نحن فيه تقييد إطلاق الواجب الموسّع بخصوص الفرد المزاحم مستحيل، فاطلاقه بالاضافة إليه أيضاً مستحيل.

ويترتب على ذلك وقوع المزاحمة بين إطلاق الواجب الموسّع وخطاب الواجب المضيّق، فلا يمكن الجمع بينهما، إذ على تقدير فعلية خطاب الواجب المضيّق يستحيل إطلاق الواجب الموسّع بالاضافة إلى الفرد المزاحم، إذن لا بدّ إمّا أن ترفع اليد عن إطلاق الموسّع والتحفظ على فعلية خطاب المضيّق، وإمّا

---

(١) لاحظ أجود التقريرات ٢: ٢٣.

أن ترفع اليد عن خطاب المضيّق والتحفظ على إطلاق الموسّع.

فالنتيجة: أنّ هذا القسم داخل في محلّ النزاع كالقسم الثالث، غاية الأمر أنّ التزاحم في القسم الثالث بين نفس الخطابين والتكليفين، وفي هذا القسم بين إطلاق أحدهما وخطاب الآخر. وعلى هذا فان أثبتنا الأمر بالضدّين على نحو الترتب، نحكم بصحة الفرد المزاحم، وإلّا فلا. نعم، بناءً على ما ذكره (قدس سره)(١) من اشتماله على الملاك صحّ الاتيان به من هذه الناحية أيضاً، من غير حاجة إلى الالتزام بصحة الترتب.

وأمّا بناءً على ما حققناه في ذلك البحث(٢) ـ من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والملكة، بل هو من تقابل التضاد، ومن هنا قلنا إنّ استحالة تقييد متعلق الحكم أو موضوعه بقيد خاص تستلزم كون الاطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً ـ فتلك الصورة خارجة عن محلّ النزاع وغير داخلة في كبرى باب التزاحم.

والوجه في ذلك: ما ذكرناه غير مرّة من أنّ معنى الاطلاق هو رفض القيود وعدم دخل شيء منها في متعلق الحكم واقعاً، لا الجمع بينها ودخل الجميع فيه، وعليه فمعنى إطلاق الواجب الموسّع هو أنّ الواجب صرف وجوده الجامع بين المبدأ والمنتهى، وعدم دخل شيء من خصوصيات وتشخصات أفراده فيه، فالفرد غير المزاحم كالفرد المزاحم في عدم دخله في متعلق الوجوب وملاكه أصلاً، فهما من هذه الجهة على نسبة واحدة.

أو فقل: إنّ متعلق الحكم في الواقع إمّا مطلق بمعنى عدم دخل شيء من

---

(١) تقدّم في ص ٣٧١.

(٢) راجع المجلّد الأوّل من هذا الكتاب ص ٥٢٨، وتقدّم في ص ٣٥٤.

الخصوصيات فيه واقعاً من الخصوصيات المنوّعة أو المصنّفة أو المشخّصة، أو مقيّد بإحداها، فلا ثالث، لاستحالة الاهمال في الواقعيات، فالملتفت إلى هذه الخصوصيات والانقسامات إمّا أن يلاحظه مطلقاً بالاضافة إليها أو مقيّداً بها، لأنّ الاهمال في الواقع غير معقول، فلا يعقل أن يكون في الواقع لا مطلقاً ولا مقيداً. وعلى هذا فمعنى إطلاق الواجب المزبور هو عدم دخل شيء من تلك الخصوصيات فيه، بحيث لو تمكن المكلف من إيجاده في الخارج عارياً عن جميع الخصوصيات والمشخصات المزبورة لكان مجزئاً، لأنّه أتى بالمأمور به في الخارج، وهذا معنى الاطلاق كما ذكرناه في بحث تعلّق الأوامر بالطبائع. ونتيجة ذلك هي أنّ الواجب الموسّع مطلق بالاضافة إلى الفرد المزاحم، كما هو مطلق بالاضافة إلى غيره من الأفراد.

وعلى ذلك الأساس، فلا تنافي بين إطلاق الموسّع وفعلية خطاب المضيق. ومن هنا ذكرنا سابقاً أنّه لا منافاة بين وجوب الصلاة مثلاً في مجموع وقتها ـ وهو ما بين الزوال والمغرب ـ وبين وجوب واجب آخر كانقاذ الغريق أو إزالة النجاسة عن المسجد في بعض ذلك الوقت، إذ المفروض أنّ الوجوب تعلّق بصرف وجود الصلاة في مجموع هذه الأزمنة، لا في كل زمان من تلك الأزمنة لينافي وجوب واجب آخر في بعضها. فبالنتيجة: أنّه لا مضادة ولا ممانعة بين إطلاق الموسّع ووجوب المضيّق أصلاً، ولذلك صحّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بصرف وجود الواجب، فلا حاجة عندئذ إلى القول بالترتب أصلاً، فإذن لا وجه لدخول هذا القسم في محلّ الكلام والنزاع. وقد تقدّم الحديث من هذه الناحية بصورة أوضح من ذلك فلا حاجة إلى الاعادة.

وأمّا الصورة الثالثة: وهي ما إذا كان التزاحم بين واجبين مضيقين: أحدهما أهم من الآخر، فهي القدر المتيقن من مورد النزاع والكلام بين الأصحاب كما

هو ظاهر.

الثالث: أنّ مسألة الترتب من المسائل العقلية، فانّ البحث فيها عن الامكان والاستحالة بمعنى أنّ الأمر بالضدّين على نحو الترتب هل هو ممكن أم لا، ومن الواضح جداً أنّ الحاكم بالاستحالة والامكان هو العقل لا غيره، ولا دخل للفظ في ذلك أبداً.

الرابع: أنّ إمكان تعلّق الأمر بالضدّين على طريق الترتب كافٍ لوقوعه في الخارج، فلا يحتاج وقوعه إلى دليل آخر، والوجه في ذلك: هو أنّ تعلّق الأمر بالمتزاحمين فعلاً على وجه الاطلاق غير معقول، لأنّه تكليف بما لا يطاق وهو محال، ضرورة استحالة الأمر بازالة النجاسة عن المسجد والصلاة معاً في آخر الوقت، بحيث لا يقدر المكلف إلّا على إتيان إحداهما. ولكن هذا المحذور، أي لزوم التكليف بالمحال كما يندفع برفع اليد عن أصل الأمر بالواجب المهم، سواء أتى بالأهم أم لا، كذلك يندفع برفع اليد عن إطلاق الأمر به، إذن يدور الأمر بين أن ترفع اليد عن أصل الأمر بالمهم على تقدير امتثال الأمر بالأهم، وعلى تقدير عصيانه، وأن ترفع اليد عن إطلاقه لا عن أصله، يعني على تقدير الامتثال لا على تقدير العصيان، ومن الواضح جدّاً أنّ المحذور في كل مورد إذا كان قابلاً للدفع برفع اليد عن إطلاق الأمر فلا موجب لرفع اليد عن أصله، فانّه بلا مقتض وهو غير جائز. وفي المقام بما أنّ المحذور المزبور يندفع برفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهم، فلا مقتضي لرفع اليد عن أصله أصلاً، إذ الضرورة تتقدر بقدرها وهي لا تقتضي أزيد من رفع اليد عن إطلاقه. وعليه فالالتزام بسقوط الأمر عنه رأساً بلا مقتضٍ وسبب وهو غير ممكن.

وبتعبير ثان: أنّ المكلف لا يخلو من أن يكون عاصياً للأمر بالأهم أو مطيعاً له ولا ثالث، وسقوط الأمر بالمهم على الفرض الثاني وهو فرض إطاعة الأمر

بالأهم واضح، وإلّا لزم المحذور المتقدم. وأمّا سقوطه على الفرض الأوّل وهو فرض عصيان الأمر بالأهم وعدم الاتيان بمتعلقه فهو بلا سبب يقتضيه، فان محذور لزوم التكليف بما لا يطاق يندفع بالالتزام بالسقوط على فرض الاطاعة والامتثال، فلا وجه للالتزام بسقوطه على الاطلاق.

وعلى الجملة: أنّ وقوع الترتب بعد الالتزام بامكانه لا يحتاج إلى دليل، فإذا بنينا على إمكانه فهو كافٍ في وقوعه، فمحط البحث في المسألة إنّما هو عن جهة إمكان الترتب واستحالته.

الخامس: ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] أنّ الترتب لا يجري فيما إذا كان أحد التكليفين مشروطاً بالقدرة عقلاً، والتكليف الآخر مشروطاً بالقدرة شرعاً، وقال في وجه ذلك: أنّ التكليف المتعلق بالمهم المترتب على عصيان التكليف بالأهم يتوقف على كون متعلقه حال المزاحمة واجداً للملاك. والطريق إلى إحراز اشتماله على الملاك والكاشف عنه إنّما هو إطلاق المتعلق، فإذا فرضنا أنّ المتعلق مقيد بالقدرة شرعاً، سواء أكان التقييد مستفاداً من قرينة متصلة أو منفصلة أو كان مأخوذاً في لسان الدليل لفظاً، لم يبق للتكليف بالمهم محل ومجال أصلاً. ورتّب (قدس سره) على ذلك أنّه لا يمكن تصحيح الوضوء في موارد الأمر بالتيمم لا بالملاك ولا بالترتب، وذلك لأنّ الأمر بالوضوء في الآية المباركة مقيد بالقدرة من استعمال الماء شرعاً، وهذا التقييد قد استفيد من تقييد وجوب التيمم فيها بعدم وجدان الماء، فانّ التفصيل في الآية المباركة وتقييد وجوب التيمم بعدم الوجدان يقطع الشركة ويدل على أنّ وجوب الوضوء أو الغسل مقيّد بوجدان الماء.

ثمّ إنّ المراد من الوجدان من جهة القرينة الداخلية والخارجية التمكن من

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٩٠.

استعمال الماء عقلاً وشرعاً.

أمّا القرينة الداخلية: فهي ذكر المريض في الآية المباركة، ومن المعلوم أنّ المرض ليس من الأسباب التي تقتضي عدم وجود الماء وفقدانه وليس حاله كحال السفر، فانّ السفر ولا سيّما إذا كان في البوادي ولا سيّما في الأزمنة السابقة من أسباب عدم الماء غالباً، وهذا بخلاف المرض فانّ الغالب أنّ الماء يوجد عند المريض ولكنّه لا يتمكن من استعماله عقلاً أو شرعاً.

وأمّا القرينة الخارجية: فهي عدّة من الروايات الدالة على جواز التيمم في موارد الخوف من استعمال الماء أو من تحصيله[1]. والمفروض في تلك الموارد وجود الماء خارجاً وتمكن المكلف من استعماله عقلاً. إذن المراد من وجدان الماء وجوده الخاص وهو الذي يقدر المكلف على صرفه في الوضوء أو الغسل عقلاً وشرعاً.

فالنتيجة على ضوء ذلك: هي أنّ تقييد وجوب التيمم بعدم التمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً يقتضي التزاماً تقييد وجوب الوضوء أو الغسل بالتمكن من استعماله كذلك، ولأجل ذلك التزم (قدس سره) بأنّه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء في مواضع الأمر بالتيمم، كما إذا كان عند المكلف ماء ولكنّه لا يكفي للوضوء ولرفع عطش نفسه أو من هو مشرف على الهلاك معاً، ففي مثل ذلك يجب عليه التيمم وصرف الماء في رفع عطش نفسه، أو من هو مشرف على الهلاك. أو إذا دار أمره بين أن يصرفه في الوضوء أو الغسل وأن يصرفه في تطهير الثوب أو البدن، بأن لا يكون عنده ثوب طاهر، فيدور الأمر بين أن يصلي في الثوب أو البدن الطاهر مع الطهارة الترابية، وأن يصلي في

---

(١) الوسائل ٣: ٣٤٦/ أبواب التيمم ب ٥، ٣٤٢ ب ٢.

الثوب أو البدن المتنجس مع الطهارة المائية وغير ذلك. ففي هذه الفروع وما شاكلها لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاك أو الترتب.

أمّا بالملاك فواضح، ضرورة أنّه لا ملاك لوجوب الوضوء أو الغسل في شيء من هذه الموارد، لفرض أنّ القدرة مأخوذة في متعلقه شرعاً ودخيلة في ملاكه واقعاً ومع انتفاء القدرة ينتفي الملاك لا محالة.

وأمّا بالترتب، فلأنّ الوضوء إذا لم يكن فيه ملاك عند مزاحمته مع الواجب المشروط بالقدرة عقلاً، فعصيان ذلك الواجب لا يحدث فيه مصلحة وملاكاً، وعلى هذا فيمتنع تعلّق الأمر به، لاستحالة تعلّق الأمر بشيء بلا ملاكٍ ولو كان على نحو الترتب، بداهة أنّه لا فرق في استحالة تعلّق الأمر بشيء بلا ملاك بين أن يكون ابتداءً وأن يكون على نحو الترتب.

ثمّ قال (قدس سره): ومن هنا أنّ شيخنا العلّامة الأنصاري والسيِّد العلّامة الميرزا الكبير الشيرازي (قدس سرهما) لم يفتيا بصحة الوضوء في تلك الموارد مع أنّ الأوّل منهما يرى كفاية الملاك في صحة العبادة، والثاني يرى صحة الترتب.

نعم، قد افتى السيد العلّامة الطباطبائي (قدس سره) في العروة بصحة هذا الوضوء في مفروض الكلام، ولكن هذا غفلة منه (قدس سره) عن حقيقة الحال.

أقول: للنظر فيما أفاده (قدس سره) مجال واسع، والوجه في ذلك: هو أنّه لا بدّ من التفصيل بين المثالين المذكورين، فما كان من قبيل المثال الأوّل فلا مانع من الالتزام بالترتب فيه، وما كان من قبيل المثال الثاني فلا. وذلك لا من ناحية ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بل من ناحية اُخرى ستظهر لك إن شاء الله.

أمّا المثال الأوّل وما شاكله: فلأنّ المانع منه ليس إلّا توهم أنّه لا مـلاك للوضوء أو الغسل في هذه الموارد، وعليه فلا يمكن تعلّق الأمر به ولو على نحو الترتب، لاستحالة وجود الأمر بلا ملاك. ولكنّه يندفع بأنّ القول بجواز تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتب لا يتوقف على إحراز الملاك في الواجب المهم، إذ لا يمكن إحرازه فيه إلّا بتعلق الأمر به، فلو توقف تعلّق الأمر به على إحرازه لدار. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الواجب المهم مشروطاً بالقدرة عـقلاً، وأن يكون مشروطاً بها شرعاً، وذلك لما تقدّم من أنّه لا يمكن إحراز الملاك إلّا من ناحية الأمر، فلو تمّ هذا التوهم لكان مقتضاه عدم جريان الترتب مطلقاً حتّى في الواجب المشروط بالقدرة عقلاً.

إذن الصحيح: هو عدم الفرق في صحة الترتب وإمكـانه بـين أن يكـون الواجب مشروطاً بالقدرة عقلاً أو مشروطاً بها شرعاً، والوجه في ذلك: هو أنّ مبدأ إمكان الترتب نقطة واحدة، وهي أنّ تعلّق الأمر بالمهم عـلى تـقدير عصيان الأمر بالأهم لا يقتضي طلب الجمع بين الضدّين ليكـون محـالاً، بـل يقتضي الجمع بين الطلبين في زمان واحد، ولا مانع منه أصلاً إذا كان المطلوب في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مقيداً بعدم الاتيان به ومترتباً عليه على نحو لو تمكن المكلف من الجمع بينهما في الخارج وايجادهما معاً فيه لم يقعا على صفة المطلوبية، ولذا لو أتى بهما بقصد الأمر والمطلوبية لكان ذلك تشريعاً ومحرّماً، وسيجيء الكلام من هذه الجهة إن شاء الله تعالى بصورة مفصّلة.

وعلى ضوء ذلك: لا يفرق بين ما إذا كانت القدرة مأخوذة في المهم عقلاً وما إذا كانت مأخوذة فيه شرعاً، فان ملاك صحة الترتب ـ وهو عدم التنافي بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم إذا كانا طوليين ـ مشترك فيه بين التقديرين، فإذا لم يكن الأمر بالأهم مانعاً عن الأمر بالمهم لا عقلاً ولا شرعاً إذا كان في طوله،

فلا مانع من الالتزام بتعلق الأمر بـه عـلى نحـو الترتب، ولو كـانت القـدرة المأخوذة فيه شرعية.

وعليه يترتب أنّ المكلف إذا لم يصرف الماء في واجب أهم وعصى أمره، فلا مانع من تعلّق الأمر بالوضوء أو الغسل لتحقق موضوعه في الخارج، وهو كونه واجداً للماء ومتمكناً من استعماله عقلاً وشرعاً. أمّا عقلاً فهو واضـح. وأمّـا شرعاً فلأنّ الأمر بالأهم على تقدير عصيانه لا يكون مانعاً.

أو فقل: إنّ مقتضى إطلاق الآية المباركة أو نحوها أنّ الوضوء أو الغسـل واجب، سواء أكان هناك واجب آخر أم لا، غاية الأمر أنّه إذا كـان هـناك واجب آخر يزاحمه يسقط إطلاق وجوبه لا أصله، إذ أنّ منشأ التزاحم هـو إطلاقه، فالساقط هو دون أصل وجوبه الذي هو مشروط بعدم الاتيان بالأهم ومترتب عليه، لعدم التنافي بينه وبين وجوب الأهم كما عرفت، وعـليه فـلا موجب لسقوطه أصلاً.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّ دعوى عدم جريان الترتب فيما إذا كانت القدرة مأخوذة في الواجب المهم شرعاً تبتني على الالتزام بأمرين:

الأوّل: دعوى أنّ الترتب يتوقف على أن يكـون المـهم واجـداً لـلملاك مطلقاً، حتّى في حال المزاحمة، أعني بها حال وجود الأمر بالأهم، ومن المعلوم أنّ هذا إنّما يحرز فيما إذا كانت القدرة المعتبرة في المهم عقلية، وأمّـا إذا كـانت شرعية فبانتفاء القدرة ـ كما في موارد الأمر بالأهم ـ ينتفي ملاك الأمر بالمهم لا محالة، ومعه لا يجري الترتب.

الثاني: دعوى أنّ الأمر بالأهم مانع عن الأمر بالمهم ومعجّز عنه شرعاً حتّى في حال عصيانه وعدم الاتيان بمتعلقه.

ولكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين:

أمّا الدعوى الأُولى: فلما سبق من أنّ الترتب لا يتوقف على إحراز الملاك في المهم، فإنّك قد عرفت أنّه لا يمكن إحرازه فيه مع سقوط الأمر حتّى فيما إذا كانت القدرة المأخوذة فيه عقلية فضلاً عمّا إذا كانت شرعية، فبالنتيجة أنّه لا فرق في جريان الترتب بين ما كانت القدرة معتبرة فيه عقلاً وما كانت معتبرة شرعاً، فلو كان الترتب متوقفاً على إحراز الملاك في المهم لم يمكن الالتزام به على كلا التقديرين.

وأمّا الدعوى الثانية: فقد عرفت أنّه لا تنافي بين الأمرين أصلاً، إذا كان الأمر بالمهم مشروطاً بعدم الاتيان بالأهم وعصيان أمره، بل بينهما كمال الملاءمة، فلو كان بين الأمرين تنافٍ في هذا الفرض، أعني فرض الترتب، فلا يمكن الالتزام به مطلقاً حتّى فيما إذا كان اعتبار القدرة فيه عقلياً.

فقد تبين من مجموع ما ذكرناه: أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) لا يمكن المساعدة عليه، هذا تمام كلامنا في المثال الأوّل وما شاكله.

وأمّا المثال الثاني وما يشبهه: وهو ما إذا دار الأمر بين صرف الماء في الوضوء أو الغسل وصرفه في تطهير الثوب أو البدن، كما إذا كان بدنه أو ثوبه نجساً ولم يكن عنده من الماء بمقدار يكفي لكلا الأمرين من رفع الحدث والخبث معاً، فلا يجري فيه الترتب، ولكن لا من ناحية ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ التزاحم لا يجري فيما إذا كان أحد الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر مشروطاً بها عقلاً، وبما أنّ وجوب الوضوء في المقام مشروط بالقدرة شرعاً ووجوب إزالة الخبث عن البدن أو الثوب مشروط بها عقلاً، فلا تزاحم بينهما، لعدم ملاك للوضوء في أمثال هذه الموارد، وذلك لما تقدّم من أنّ ما أفاده (قدس سره) غير تام، بل من جهة أنّ هذا وغيره من الأمثلة غير داخل في كبرى التزاحم، ولا يجري عليه شيء من أحكامه، وسنتعرض له فيما

بعد إن شاء الله تعالى بشكل واضح.

وملخّصه: أنّ التزاحم إنّما يجري بين واجبين نفسيين كالصلاة والازالة مثلاً أو ما شاكلهما، وأمّا بين أجزاء واجب واحد فلا يعقل فيه التزاحم، لأنّ الجميع واجب بوجوب واحد، وذلك الوجوب الواحد يسقط بتعذر واحد من تلك الأجزاء لا محالة، فإذا تعذر أحد جزأيه يسقط الوجوب عن الكل بمقتضى القاعدة الأوّلية. إذن ثبوت الوجوب للباقي يحتاج إلى دليل، وقد دلّ الدليل في باب الصلاة على عدم السقوط ووجوب الاتيان بالباقي، وعندئذ يعلم إجمالاً بجعل أحد هذين الجزأين أو الشرطين في الواقع. إذن يقع التعارض بين دليلي الجزأين أو الشرطين، إذ لم يعلم أنّ أيّهما مجعول في الواقع، فلا مجال لتوهم جريان أحكام التزاحم حينئذ أصلاً.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ ما نسب شيخنا الأُستاذ (قدس سره) إلى السيد العلّامة الطباطبائي (قدس سره) في العروة من أنّه قد حكم بصحة الوضوء في هذا الفرع، لا واقع له، فانّ السيد قد حكم ببطلان الوضوء في هذا الفرع حيث قال: والأولى أن يرفع الخبث أوّلاً ثمّ يتيمم ليتحقق كونه فاقداً للماء حال التيمم وإذا توضأ أو اغتسل والحال هذا بطل لأنّه مأمور بالتيمم، ولا أمر بالوضوء أو الغسل[1].

وقد تلخّص: أنّه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل من ناحية الأمر الضمني في المثال، لعدم جريان قاعدة الترتب بالاضافة إليه. ولا من ناحية الملاك لعدم إمكان احرازه.

نعم، يمكن تصحيحه بوجه آخر: وهو أنّ الوضوء أو الغسل بما أنّه عبادة في

---

(١) العروة الوثقىٰ ١: ٣٣٩ بعد المسألة [١٠٨٠] السادس.

نفسه ومتعلق لأمر نفسي استحبابي، سواء أكان مقدمة لواجب كالصلاة أو نحوها أم لم يكن، ولذلك قلنا إنّه يعتبر في صحته قصد القربة، وعلى ذلك فلا مانع من الالتزام بتعلق أمره الاستحبابي النفسي به من جهة الترتب، وسيجيء فيما بعد إن شاء الله تعالى أنّه لا فرق في جريان الترتب على القول بامكانه بين الأمر الوجوبي والأمر الاستحبابي، فكما أنّ الترتب يجري في مزاحمة واجب مع واجب أهم، فكذلك يجري في مزاحمة مستحب مع واجب، غاية الأمر أنّ إطلاق الأمر الاستحبابي قد سقط حين المزاحمة، ولكن لا مانع من الالتزام بثبوت أصله على تقدير عدم الاتيان بالواجب ومخالفة أمره، إذ لا تنافي بين الأمرين حينئذ، فرفع اليد عن أصل الأمر الاستحبابي بلا موجب.

ونتيجة ذلك: هي أنّ ملاك صحة الترتب وإمكانه ـ وهو عدم التنافي بين الأمرين وأنّ الساقط هو إطلاق الخطاب دون أصله ـ مشترك فيه بين الأمر الوجوبي والاستحبابي، ومن هنا ذكرنا في حاشية العروة أنّ الأقوى صحة الوضوء أو الغسل في هذا الفرع وما يشبهه.

وبعد بيان ذلك نقول: إنّ مسألة الترتب ليست من المسائل المعنونة في كلمات الأصحاب إلى زمان الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره) وهو أوّل من تعرّض لهذه المسألة[1]، ولكنّ المسألة في زماننا هذا قد أصبحت معركة للآراء بين المحققين من الأصحاب، فمنهم من ذهب إلى صحة تلك المسألة وإمكانها، كالسيد الكبير العلّامة الميرزا الشيرازي (قدس سره)[2] وأكثر تلامذته. ومنهم من ذهب إلى استحالتها كشيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)[3] والمحقق

---

(١) كشف الغطاء: ٢٧.

(٢) نسبه إليه في الكفاية: ١٣٦.

(٣) فرائد الأُصول ٢: ٥٢٤.

صاحب الكـفاية (قدس سرهما)[١] فالمتحصّل من ذلك هـو أنّ المسألة ذات قولين:

أحدهما: امكان الترتب وتعلّق الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأهم.

وثانيهما: استحالة ذلك وعدم إمكان تعلّق الأمر به على هذا التقدير.

والصحيح هو القول الأوّل.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٣٤.

أدلّة إمكان الترتّب

الوجدان:

إنّ كل من رجع إلى وجدانه وشهد صفحة نفسه مع الاغماض عن أيّة شبهة ترد عليها، لا يرى مانعاً من تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتب، فلو كان هذا محالاً كاجتماع الضدّين أو النقيضين وما شاكلهما لم يصدّق الوجدان ولا العقل إمكانه.

الدليل الإنّي:

لا إشكال في وقوع ترتب أحد الحكمين على عصيان الحكم الآخر في موارد الخطابات العرفية، وفي جملة من المسائل الفقهية، ومن الواضح جداً أنّ وقوع شيء أكبر برهان على إمكانه وأدلّ دليل عليه، وليس شيء أدل من ذلك، ضرورة أنّ المحال لايقع في الخارج، فلو كان هذا محالاً استحال وقوعه خارجاً، فمن وقوعه يكشف إمكانه وعدم استحالته بالضرورة.

أمّا في موارد الخطابات العرفية: فهو في غاية الكثرة، منها: ما هو المتعارف في الخارج من أنّ الأب يأمر ابنه بالذهاب إلى المدرسة، وعلى تقدير عصيانه يأمره بالجلوس في الدار مثلاً والكتابة فيها، أو بشيء آخر. فالأمر بالجلوس مترتب على عصيان الأمر بالذهاب. وكذلك المولى يأمر عبده بشيء وعلى تقدير عصيانه وعدم إتيانه به يأمره بأحد أضداده، وهكذا.

وعلى الجملة: فالأمر بالضدّين على نحو الترتب من الموالي العرفية بالاضافة

إلى عبيدهم، ومن الآباء بالاضافة إلى أبنائهم ممّا لا شبهة في وقوعه خارجاً، بل وقوع ذلك في أنظارهم من الواضحات الأوّلية، فلا يحتاج إلى إقامة برهان ومؤونة استدلال.

وأمّا في المسائل الفقهية: ففروع كثيرة لا يمكن للفقيه إنكار شيء منها، نذكر جملة منها في المقام:

الأوّل: ما إذا وجبت الاقامة على المسافر في بلد مخصوص، وعلى هذا فان قصد الاقامة في ذلك البلد وجب عليه الصوم لا محالة، إذا كان قصد الاقامة قبل الزوال ولم يأت بمفطر قبله، وأمّا إذا خالف ذلك وترك قصد الاقامة فيه فلا إشكال في وجوب الافطار وحرمة الصوم عليه. وهذا هو عين الترتب الذي نحن بصدد إثباته، إذ لا نعني به إلّا أن يكون هناك خطابان فعليان متعلقان بالضدّين على نحو الترتب، بأن يكون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيانه، وفيما نحن فيه كذلك، فان وجوب الافطار وحرمة الصوم مترتب على عصيان الأمر بقصد الاقامة الذي هو مضاد له ـ أي الافطار ـ ولا يمكن لأحد أن يلتزم في هذا الفرض بعدم جواز الافطار ووجوب الصوم عليه، فانّه في المعنى إنكار لضروري من الضروريات الفقهية.

الثاني: ترتب وجوب تقصير الصلاة على عصيان الأمر بقصد الاقامة وتركه في الخارج، ولا يفرق في ترتب وجوبه عليه بين أن يكون ترك قصد الاقامة قبل الزوال أو بعده، وبذلك تمتاز الصلاة عن الصوم كما عرفت.

الثالث: ما إذا حرمت الاقامة على المسافر في مكان مخصوص، فعندئذ كما أنّه مكلف بترك الاقامة في هذا المكان وهدم موضوع وجوب الصوم، كذلك هو مكلف بالصوم على تقدير قصد الاقامة وعصيان الخطاب التحريمي، فالخطاب التحريمي المتعلق بقصد الاقامة خطاب مطلق وغير مشروط بشيء،

والوجوب المتعلق بالصوم وجوب مشروط بعصيان ذلك الخطاب، وعليه فلو عصى المكلف ذلك الخطاب وقصد الاقامة فيه فلا مناص من الالتزام بوجوب الصوم عليه. ومن الواضح جداً أنّ القول بوجوبه لا يمكن إلّا بناءً على صحة الترتب، فلو لم نقل بترتب وجوب الصوم على عصيان الخطاب بترك الاقامة، فلازمه الالتزام بعدم وجوبه عليه، وهو خلاف الضرورة.

الرابع: ترتب وجوب إتمام الصلاة على عصيان حرمة قصد الاقامة، والكلام فيه يظهر ممّا تقدّم.

فالنتيجة: فعلية كلا الحكمين في هذه الفروعات وما شاكلها، غاية الأمر أنّ أحدهما مطلق والآخر مشروط بعصيانه وعدم الاتيان بمتعلقه، إذن الالتزام بتلك الفروعات بعينه هو التزام بالترتب لا محالة.

نعم، فيما إذا حدث الأمر بشيء بعد سقوط الأمر بضدّه ـ كما في موارد الأمر بالقضاء ـ فهو خارج عن محلّ الكلام، فان محل الكلام فيما إذا كان كلا الحكمين فعلياً في زمان واحد، غاية ما في الباب كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً. وأمّا تعلّق الأمر بشيء بعد سقوط الأمر بضدّه بحيث لا يجتمعان في زمان واحد فلا كلام في صحته وجوازه، والأمر المتعلق بقضاء الصلاة ونحوها بالاضافة إلى الأمر بأدائها من هذا القبيل، فلا يجتمعان في زمان واحد.

أو فقل: إنّ ما هو محل الكلام هو تقارن الأمرين زماناً، وتقدّم أحدهما على الآخر رتبة، ففرض تعلّق الخطاب بالمهم بعد سقوط الخطاب عن الأهم خارج عن مورد النزاع تماماً، فيكون نظير تعلّق الأمر بالطهارة الترابية بعد سقوط الأمر عن الطهارة المائية.

الدليل اللمي:

إنّ بيان إمكان الترتب وتعيين مورد البحث يتوقف على التكلم في جهات:

الجهة الأُولى: في بيان أُمور:

الأوّل: أنّ الواجب الأهم إذا كان آنياً غير قابل للدوام والبقاء، وذلك كانقاذ الغريق مثلاً أو الحريق أو ما يشبهه، ففي مثل ذلك لا يتوقف تعلّق التكليف بالمهم على القول بجواز الترتب وإمكانه، ضرورة أنّه بعد عصيان المكلف الأمر بالأهم في الآن الأوّل القابل لايجاد الأهم فيه، وسقوط أمره في الآن الثاني بسقوط موضوعه، لا مانع من فعلية الأمر بالمهم على الفرض، إذ المفروض أنّ المانع منه هو فعلية الأمر بالأهم، وبعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من فعلية الأمر بالمهم أصلاً، فحينئذ يصحّ الاتيان بالمهم ولو بنينا على استحالة الترتب، لما عرفت من أنّ جواز تعلّق الأمر بالمهم بعد سقوط الأمر عن الأهم من الواضحات.

ومن ذلك يعلم أنّ هذا الفرض خارج عن محلّ الكلام ومورد النزاع، فان ما هو مورد النزاع والكلام ـ بين الأعلام والمحققين ـ هو ما لا يمكن إثبات فعلية الأمر بالمهم إلّا بناءً على القول بالترتب، ومع قطع النظر عنه يستحيل فعلية أمره والحكم بصحته.

نعم، في الآن الأوّل ـ وهو الآن القابل لتحقق الأهم فيه خارجاً ـ لا يمكن تعلّق الأمر بالمهم فعلاً، والحكم بصحته بناءً على القول باستحالة الترتب، وأمّا في الآن الثاني ـ وهو الآن الساقط فيه الأمر بالأهم ـ فلا مانع من تعلّق الأمر به ووقوعه صحيحاً. وأمّا بناءً على إمكانه فالالتزام بترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم إنّما يجدي في خصوص الآن الأوّل، دون بقية الآنات، إذ

لا تتوقف فعليّة أمره فيها على القول بجواز الترتب كما عرفت. نعم، إذا كان الواجب المهم أيضاً آنياً فحينئذ يدخل ذلك في محلّ الكلام، إذ فعلية الأمر بالمهم ـ عندئذ ـ والحكم بصحته تتوقف على القول بالترتب. وأمّا على القول بعدمه فلا يمكن إثبات الأمر به، أمّا في الآن الأوّل فلمزاحمته بالأهم، وأمّا في الآن الثاني فلانتفائه بانتفاء موضوعه.

فالنتيجة من ذلك: أنّ الواجب الأهم إذا كان آنياً ـ دون الواجب المهم ـ فحيث إنّ إثبات الأمر بالمهم بمكان من الوضوح مع قطع النظر عن صحة الترتب وعدم صحته، ولا يتوقف إثبات الأمر به على القول بجوازه، فهو خارج عن محلّ الكلام، فانّ ما كان محلاً للكلام هو ما إذا لم يمكن إثبات الأمر به مع قطع النظر عنه.

الثاني: أنّ كلاً من الواجب الأهم والمهم إذا كان آنياً ـ بمعنى أن يكون في الآن الأوّل قابلاً للتحقق والوقوع في الخارج، ولكنّه في الآن الثاني يسقط بسقوط موضوعه ـ فهو داخل في محلّ الكلام ولا يمكن إثبات الأمر بالمهم فيه إلّا على القول بصحة الترتب.

الثالث: أنّ الواجب الأهم والمهم إذا كان كلاهما تدريجياً كالصلاة والازالة مثلاً، عند ما تقع المزاحمة بينهما فلا إشكال في أنّه داخل في محلّ الكلام، وعليه فان قلنا بأنّ الشرط لفعلية الأمر بالمهم هو معصية الأمر بالأهم آناً ما، بمعنى أنّ معصية الأهم في الآن الأوّل كافية لفعلية الأمر بالمهم في جميع أزمنة امتثاله، فلا تتوقف فعليته في الآن الثاني على استمرار معصيته الأمر بالأهم إلى ذلك الآن، بل لو تبدلت معصيته بالاطاعة في الزمن الثاني كان الأمر بالمهم باقياً على فعليته لفرض تحقق شرطه، وهو معصية الأمر بالأهم في الآن الأوّل، فهو مستلزم لطلب الجمع بين الضدّين لا محالة، ولعلّ هذا هو مورد نظر المنكرين

للترتب، كما يظهر ذلك من بعض موارد الكفاية[١].

لكن ذلك ليس مراد القائلين بالترتب أصلاً، فان محذور طلب الجمع بين الضدّين على هذا الوجه باقٍ بحاله، وذلك لأنّ المفروض أنّ الأمر بالأهم في الآن الثاني باق على فعليته من جهة فعلية موضوعه، وهو قدرة المكلف على امتثاله، بأن يرفع اليد عن المهم ويمتثل الأمر بالأهم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الأمر بالمهم أيضاً فعلي في ذلك الآن، وليست فعليته مشروطة بعصيان الأمر بالأهم فيه، لفرض أنّ شرطها ـ وهو عصيانه في الآن الأوّل ـ قد تحقق في الخارج، ولم تتوقف فعليته في الآن الثاني والثالث وهكذا على استمرار عصيانه كذلك، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ كلاً من الأمر بالأهم والأمر بالمهم فعلي في الآن الثاني وفي عرض الآخر. وعليه فيلزم محذور طلب الجمع بين الضدّين.

وأمّا إذا قلنا بأنّ شرط فعلية الأمر بالمهم عصيان الأمر بالأهم في جميع أزمنة امتثاله، بمعنى أنّ فعليته تدور مدار عصيانه حدوثاً وبقاءً، فلا يكفي عصيانه آناً ما لبقاء أمره إلى الجزء الأخير منه، ففعلية الأمر بالصلاة مثلاً عند مزاحمتها بالازالة مشروطة ببقاء عصيان أمر الإزالة واستمراره إلى آخر أزمنة امتثال الصلاة، وبانتفائه في أيّ وقت كان ينتفي الأمر بالصلاة، ضرورة أنّ بقاء أمر المهم منوط ببقاء موضوعه، والمفروض أنّ موضوعه هو عصيان الأمر بالأهم، ولا بدّ من فرض بقائه إلى آخر أزمنة امتثال المهم في تعلّق الأمر به فعلاً، فإنّ تعلّق الأمر به كذلك في أوّل أزمنة امتثاله منوط ببقاء عصيان الأمر بالأهم إلى الجزء الأخير من المهم، فان هذا نتيجة تقييد إطلاق الأمر بالمهم

---

(١) لاحظ كفاية الأُصول: ١٣٤ وما بعدها.

بعصيان الأهم، وكون المهم واجباً ارتباطياً، وعلى هذا فليس هنا طلب للجمع بين الضدّين أصلاً كما سيأتي توضيحه.

وهذا بناءً على وجهة نظرنا من إمكان الشرط المتأخر، وكذا إمكان تعلّق الوجوب بأمر متأخر مقدور في ظرفه على نحو الواجب المعلّق كما حققناهما في محلهما لا إشكال فيه، إذ لا مانع حينئذ من أن يكون العصيان المتأخر شرطاً للوجوب المتقدم، بمعنى أنّ فعلية وجوب المهم في أوّل أزمنة امتثاله تكون مشروطة ببقاء عصيان الأهم إلى آخر زمان الاتيان بالمهم، وبانتفائه يستكشف عدم فعلية وجوب المهم من الأوّل، ومن هنا قلنا إنّه لا مناص من الالتزام بالشرط المتأخر في الواجبات التدريجية كالصلاة ونحوها، فان وجوب أوّل جزء منها مشروط ببقاء القدرة على الجزء الأخير منها في ظرفه، وإلّا فلا يكون من الأوّل واجباً، وهذا ثمرة اشتراط وجوب تلك الواجبات بالقدرة في ظرف الامتثال من ناحية، وارتباطيتها من ناحية أُخرى.

وأمّا بناءً على وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) من استحالة الشرط المتأخر وكذا الواجب المعلّق، فيشكل الأمر في المقام، ومن هنا قد تفصى عن هذه المشكلة بما أجاب به عن الاشكال في اشتراط القدرة في الواجبات التدريجية وقال: إنّ المقام داخل في تلك الكبرى ـ أي اشتراط التكليف بالقدرة ـ ومن إحدى صغرياتها، فان اشتراط التكليف بالمهم بعصيان تكليف الأهم إنّما هو لأجل أنّه غير مقدور إلّا في هذا الفرض، ولذا لا نحتاج في اشتراط تكليف المهم بعصيان تكليف الأهم إلى دليل خاص، فالدليل عليه هو حكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة، فانّه يوجب اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم، لكون المهم غير مقدور شرعاً ـ وهو في حكم غير

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٠١، ٣٢٨.

المقدور عقلاً ـ إلّا عند تحقق هذا الشرط.

وحاصل ما أجاب به (قدس سره) أنّ الشرط هو القدرة على الجزء الأوّل من أجزاء الواجب التدريجي المتعقبة بالقدرة على بقية الأجزاء، فشرط وجوب الصلاة مثلاً إنّما هو القدرة على التكبيرة المتعقبة بالقدرة على بقية أجزائها.

ومن الواضح أنّ عنوان التعقب عنوان حاصل بالفعل، وبذلك يدفع محذور الالتزام بالشرط المتأخر، وعليه يكون شرط فعلية وجوب المهم عصيان الأهم في الآن الأوّل متعقباً بعصيانه في بقية الآنات، والمفروض أنّ عصيانه في آن أوّل امتثال المهم المتعقب بعصيانه في بقية أزمنة امتثال المهم موجود بالفعل، فيكون من الشرط المقارن لا من الشرط المتأخر، ومن المعلوم أنّ اشتراط المهم بعصيان الأهم ليس إلّا من ناحية عدم قدرة المكلف على امتثاله في غير هذه الصورة ـ عصيان الأهم ـ.

ولكن قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط[1] أنّ ما أفاده (قدس سره) لا يمكن المساعدة عليه بوجه، وذكرنا هناك أنّه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر أصلاً، وأنّه لا محصّل لجعل عنوان التعقب شرطاً لعدم الدليل عليه. وقد فصلنا الحديث عن ذلك هناك، فلا حاجة إلى الاعادة.

ومن ذلك يظهر أنّ الواجب المهم بعد حصول شرط وجوبه لا يصير مطلقاً، فانّه يبتني على أن يكون شرطه هو عصيان الأهم في الآن الأوّل فحسب كما عرفت، وأمّا على ما ذكرناه من أنّ شرطه هو عصيانه في جميع أزمنة امتثال المهم فلا وجه لتوهم أنّه بعد تحقق شرطه يصير مطلقاً أصلاً.

وقد تحصّل من ذلك أمران:

---

(١) في ص ١٣٥.

الأوّل: أنّ الواجب الأهم إذا كان آنياً والمهم تدريجياً فهو خارج عن محلّ الكلام والبحث كما مرّ آنفاً.

الثاني: أنّ شرط فعلية الأمر بالمهم عصيان الأهم على نحو الاستمرار والدوام لا عصيانه آناً ما، لما عرفت من أنّه لا يدفع محذور طلب الجمع بين الضدّين.

الجهة الثانية: أنّه لا يفرق في القول بامكان الترتب وجوازه، والقول باستحالته وعدم جوازه، بين أن يكون زمان فعلية الخطاب متحداً مع زمان الامتثال والعصيان، وأن يكون سابقاً عليه ـ بناءً على ما هو الصحيح من إمكان الواجب المعلّق ـ وإن كان الغالب هو الأوّل، بل قد ذكرنا في محلّه أنّ الثاني وإن كان ممكناً، إلّا أنّ وقوعه في الخارج يحتاج إلى دليل وقيام قرينة عليه، وإلّا فهو خلاف الظهور العرفي، فان مقتضى ظهور الخطاب هو أنّ زمان فعليته متحد مع زمان الواجب ـ وهو زمان امتثاله وعصيانه ـ ولكنّ الغرض من ذلك الاشارة إلى أنّ القول بامكان الترتب لا يتوقف على القول بانكار الواجب المعلّق، فان ملاك استحالة الواجب المعلّق وإمكانه أجنبي عمّا هو ملاك استحالة الترتب وإمكانه، فكما يجري على القول باستحالة الواجب المعلّق، فكذلك يجري على القول بامكانه.

وتوضيح ذلك: أنّه لا إشكال في تقدّم زمان الاعتبار والجعل على زمان المعتبر والمجعول غالباً، لما ذكرناه غير مرّة من أنّ جعل الأحكام جميعاً على نحو القضايا الحقيقية، فلا يتوقف على وجود موضوعها في الخارج، فيصحّ الجعل والاعتبار، سواء أكان موضوعها موجوداً في الخارج أم لم يكن. وأمّا زمان المعتبر ـ وهو زمان فعلية تلك الأحكام بفعلية موضوعاتها في الخارج ـ فبناءً على استحالة الواجب المعلّق فهو دائماً متحد مع زمان الواجب الذي هو ظرف تحقق الامتثال والعصيان، وعلى هذا فزمان فعلية التكليف بالمهم وزمان امتثاله

وزمان عصيانه واحد، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ زمان فعلية التكليف بالأهم وزمان امتثاله وزمان عصيانه واحد.

فالنتيجة على ضوء ذلك: أنّ زمان فعلية التكليف بالمهم وزمان فعلية التكليف بالأهم واحد، إذ زمان فعلية التكليف بالمهم متحد مع زمان عصيان الأهم، لفرض أنّ عصيانه شرط لفعليته وموضوع لها، فيستحيل أن يكون زمان فعليته متقدماً على زمان عصيانه أو متأخراً عنه، والمفروض أنّ زمان عصيانه متحد مع زمان فعلية خطابه، فينتج ذلك أنّ زمان فعلية خطاب المهم متحد مع زمان فعلية خطاب الأهم، لأنّ ما مع المقارن بالزمان مقارن أيضاً لا محالة كما سبق.

وعلى هذا الضوء تترتب ضرورة تقارن فعلية خطاب المهم مع خطاب الأهم واجتماعهما في زمان واحد. نعم، تتقدم فعلية الخطاب على عصيانه أو امتثاله رتبة، كتقدم عصيان الأهم على فعلية خطاب المهم. وأمّا خطاب الأهم فليس بمتقدم على خطاب المهم رتبة، كما أنّه ليس بمتقدم زماناً، والوجه في ذلك واضح، فانّ تقدّم الأمر على عصيانه أو امتثاله بملاك أنّه علة له، وتقدّم عصيان الأهم على فعلية الأمر بالمهم بملاك أنّه شرط له، ولا ملاك لتقدم خطاب الأهم على خطاب المهم أصلاً، فما هو المعروف من أنّ الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم، ليس المراد منه التقدم والتأخر بحسب الرتبة كما توهم، بل المراد منه مجرد ترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم.

ودعوى أنّ الأمر بالمهم متأخر عن عصيان الأمر بالأهم وهو متأخر عن الأمر به فيتأخر الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم بمرتبتين، مدفوعة بما ذكرناه سابقاً من أنّ التقدم أو التأخر بالرتبة والطبع منوط بملاك كامن في صميم ذات المتقدم أو المتأخر وليس أمراً خارجاً عن ذاته، ولذا يختص هذا التقدم أو

التأخر بما فيه ملاكها، فلا يسري منه إلى ما هو متحد معه في الرتبة فضلاً عن غيره، ولذا قلنا بتقدم العلة على المعلول، لوجود ملاك التقدم فيها. وأمّا عدمها فلا يتقدم عليه مع أنّه في مرتبتها، وعلى هذا الضوء ففيما نحن فيه وإن كان الأمر بالأهم مقدّماً على عصيانه بملاك أنّه علة له إلّا أنّه لا يوجب تقدمه على الأمر بالمهم، لانتفاء ملاكه.

أو فقل: إن تأخّر الأمر بالمهم عن عصيان الأمر بالأهم المتأخر عن نفس الأمر به، لا يوجب تأخره عن نفس الأمر بالأهم، وقد فصّلنا الحديث من هذه الناحية في أوّل بحث الضد فلاحظ(١). هذا بناءً على القول باستحالة الواجب المعلق.

وأمّا بناءً على إمكان الواجب المعلّق كما هو الصحيح، فلا مانع من أن يكون زمان الوجوب مقدّماً على زمان الواجب ـ الذي هو ظرف امتثاله وعصيانه ـ وقد حققنا ذلك في بحث الواجب المعلّق والمشروط بصورة مفصلة(٢)، وقلنا هناك إنّه لا يلزم أيّ محذور من الالتزام بتعلق الوجوب بأمر متأخر مقدور في ظرفه، كما أنّه لا يلزم من الالتزام بالشرط المتأخر أصلاً.

ثمّ إنّه لا يفرق فيما ذكرناه من إمكان الترتب بين القول بامكان الواجب المعلّق والشرط المتأخر والقول باستحالتها، ولا يتوقف القول بامكان الترتب على القول باستحالتها، بتخيل أنّه لو قلنا بامكان الواجب المعلّق أو الشرط المتأخر لكان لازم ذلك إمكان فعلية تكليف المهم قبل تحقق عصيان الأهم على نحو الشرط المتأخر أو الواجب المعلّق، وهذا غير معقول، لأنّ طلب الضدّين

---

(١) ص ٣٠٤.

(٢) في ص ١٣٥ و ١٧٤.

في آن واحد محال فلا يكون ممكناً، ولكنّه خيال فاسد.

والوجه في ذلك: هو أنّ ملاك استحالة الترتب ليس اجتماع الخطابين ـ أي خطاب الأهم وخطاب المهم ـ في زمان واحد، لأنّ اجتماعهما على كلا المذهبين في زمان واحد ومقارنتهما فيه ممّا لا بدّ منه، ضرورة أنّ حدوث التكليف بالمهم بعد سقوط التكليف بالأهم خلاف مفروض الخطاب الترتبي، وخارج عن محلّ الكلام، إذ لا إشكال في جواز ذلك وصحته، فان محل الكلام هو ما إذا كان الأمران متقارنين زماناً، ومع إثبات أنّ الجمع بين الأمرين في زمان واحد مع ترتب أحدهما على عصيان الآخر لا يرجع إلى طلب الجمع بين الضدّين، فلا مانع منه أصلاً، وهذا هو ملاك القول بامكان الترتب وصحته، كما أنّ ملاك القول بامتناعه واستحالته تخيّل أنّ الجمع بين الخطابين في زمان واحد يستلزم طلب الجمع بين الضدّين وهو محال.

وعلى هذا الأساس فكل من ملاك إمكان الترتب واستحالته أجنبي عن ملاك إمكان الواجب المعلّق والشرط المتأخر واستحالتهما تماماً، إذ ملاك إمكان الترتب وامتناعه يدوران مدار النقطة المزبورة، وهي أنّ الجمع بين الطلبين في زمان واحد هل يستلزم طلب الجمع بين الضدّين أم لا؟ فالقائل باستحالة الترتب يدعي الأوّل، والقائل بامكانه يدعي الثاني، فتلك النقطة هي محط البحث والأنظار بين الأصحاب في المقام. وملاك إمكان الواجب المعلّق والشرط المتأخر وملاك استحالتهما يدوران مدار ما ذكرناه من الأساس هناك فلا حاجة إلى الاعادة.

وقد **تحصّل** من ذلك: أنّ القول بامكان الترتب لا يتوقف على القول باستحالة الواجب المعلّق أو الشرط المتأخر. وعليه فلا فرق فيما ذكرناه من إمكان الترتب وأنّ الجمع بين الأمرين في زمان واحد لا يرجع إلى طلب الجمع

بين الضدّين، بين وجهة نظرنا في هاتين المسألتين ـ الواجب المعلّق والشرط المتأخر ـ وبين وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) فيهما أصلاً.

فالغرض من هذه الجهة دفع ما توهم من ابتناء القول بامكان الترتب على القول باستحالة الواجب المعلّق أو الشرط المتأخر.

الجهة الثالثة: لا إشكال في إطلاق الواجب بالاضافة إلى وجوده وعدمه ـ بمعنى تعلّق الطلب بالماهية المعراة عن الوجود والعدم ـ بداهة أنّ الطلب المتعلق بالفعل لا يعقل تقييد متعلقه بالوجود أو العدم، إذ على الأوّل يلزم طلب الحاصل وعلى الثاني الخلف، أو طلب الجمع بين النقيضين، وكذا الحال في الطلب المتعلق بالترك، فانّه لا يمكن تقييده بالترك المفروض تحققه، لاستلزامه طلب الحاصل ولا تقييده بالوجود، لأنّه خلف أو طلب الجمع بين النقيضين.

فالنتيجة: أنّ تقييد متعلق الأمر بوجوده في الخارج أو بعدمه محال، فإذا استحال تقييده بالحصة المفروضة الوجود أو المفروضة العدم فلا محالة يكون متعلقه هو الجامع بينهما، ولازم ذلك هو ثبوت الأمر في حال وجوده وحال عدمه وفي حال عصيانه وامتثاله. وهذا واضح لا كلام فيه، وإنّما الكلام والاشكال في أنّ ثبوت الأمر في هذه الأحوال هل هو بالاطلاق أم لا؟

فعلى مسلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره) ليس بالاطلاق، لما يراه (قدس سره)[1] من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فاستحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر، وحيث إنّ التقييد في المقام محال كما عرفت فالاطلاق أيضاً محال، إذن لا إطلاق لمتعلق الأمر بالاضافة إلى تقديري وجوده وعدمه، لا بالاطلاق والتقييد اللحاظيين، ولا بنتيجة الاطلاق أو

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٥٦.

التقييد. أمّا الأوّل، فكما مرّ. وأمّا الثاني، فلأنّ استحالة التقييد والاطلاق في المقام ليست من ناحية استحالة لحاظيهما ليمكن التوصل إليهما بجعل آخر ويسمّى ذلك بنتيجة الاطلاق ونتيجة التقييد، بل من ناحية أنّ التقييد هنا مستلزم لتحصيل الحاصل أو طلب الجمع بين النقيضين، والاطلاق مستلزم للجمع بين كلا المحذورين المزبورين.

ومن الواضح البيّن أنّ كل هذه الأُمور محال في حد ذاته، لا من ناحية عدم إمكان الجعل بجعل واحد، وعدم إمكان اللحاظ بلحاظ فارد، ولكن مع هذا كان الحكم موجوداً في كلتا الحالتين ـ الوجود والعدم ـ، والوجه فيه: هو أنّه لا موجب لسقوط التكليف بالأهم في المقام ما عدا العجز عن امتثاله، والمفروض أنّ المكلف غير عاجز عنه، ضرورة أنّ فعل الشيء لا يصير ممتنعاً حال تركه وكذا تركه حال فعله، إذ ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا يوجب العجز وسلب القدرة عن الطرف الآخر بالبداهة. وعلى هذا فالأهم مقدور للمكلف حال تركه، كما أنّ تركه مقدور حال فعله، وكذا هو مقدور حال فعل المهم.

والأصل في جميع ذلك: هو أنّ ترجيح أحد الطرفين على الآخر أو ترجيح فعل المهم في المقام على فعل الأهم باختيار المكلف وإرادته، فلا يعقل أن يكون ذلك موجباً لامتناع الطرف الآخر، وإلّا فلا يكون الشيء من الأوّل مقدوراً، وهذا خلف. ونتيجة ذلك: هي أنّ الأمر بالأهم ثابت حال عصيانه وحال الاتيان بالمهم، وهذا معنى اجتماع الأمرين في زمان واحد، هذا على مسلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

وأمّا بناءً على وجهة نظرنا من أنّ التقابل بينهما ليس من تقابل العدم والملكة بل من تقابل التضاد، وأنّ استحالة أحدهما تستلزم ضرورة تحقق الآخر ووجوبه لا استحالته، فثبوته بالاطلاق، والوجه فيه: ما ذكرناه غير

مرّة من أنّ الاهمال في الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فمتعلق الحكم في الواقع إمّا هو ملحوظ على وجه الاطلاق بالاضافة إلى جميع القيود حتّى القيود الثانوية ـ ومعنى الاطلاق عدم دخل شيء من تلك القيود فيه واقعاً، لا أنّ جميعها دخيلة فيه ـ وإمّا هو ملحوظ على وجه التقييد ولا ثالث لهما، وعليه فإذا استحال أحدهما وجب الآخر لانتفاء ثالث بينهما. وفي المقام بما أنّ تقييد متعلق الأمر بتقديري الفعل في الخارج أو الترك محال، فلا محالة كان إطلاقه بالاضافة إليه واجباً.

وعلى هذا يترتب أنّ الأمر المتعلق بالأهم مطلق بالاضافة إلى حالتي وجوده وعدمه، فعندئذ إذا كان الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم وتركه في الخارج فلا محالة عند تركه يجتمع الأمران، أمّا الأمر بالأهم فمن جهة الاطلاق كما عرفت، وأمّا الأمر بالمهم فلتحقق شرطه ـ وهو ترك الأهم وعصيان أمره ـ ولكن مع ذلك فليس مقتضى الأمرين طلب الجمع بين الضدّين في زمن واحد، لأنّ أحدهما في طول الآخر لا في عرضه. وعليه فلا يمكن أن يقع متعلقهما على صفة المطلوبية ولو تمكن المكلف من إيجادهما في الخارج.

أو فقل: إنّ طلب الجمع بين فعلين في الخارج يتصور على صور أربع، وما نحن فيه ليس من شيء منها.

الأُولى: ما إذا كان هناك أمر واحد تعلّق بالجمع بين فعلين على نحو يرتبط كل منهما بالآخر ثبوتاً وسقوطاً، كما إذا تعلّق الأمر بالجمع بين الكتابة والجلوس مثلاً.

الثانية: ما إذا تعلّق أمران بفعلين على نحو يكون متعلق كل من الأمرين مقيداً بحال امتثال الأمر بالآخر، كما إذا أمر المولى بالصلاة المقارنة لامتثال الأمر بالصوم وبالعكس.

الثالثة: أن يكون متعلق أحد الخطابين مقيداً بحال امتثال الآخر دون العكس.

الرابعة: ما إذا تعلّق أمران بفعلين على وجه الاطلاق، بأن يكون كل منهما مطلقاً بالاضافة إلى حال امتثال الآخر والاتيان بمتعلقه، كما هو الحال في الأمر المتعلق بالصوم والصلاة، فانّ وجوب كل منهما مطلق بالاضافة إلى الاتيان بالآخر.

هذه هي الصور التي يكون المطلوب فيها الجمع، غاية الأمر أنّ الجمع في الصورة الأُولى بعنوانه متعلق للأمر والطلب. وأمّا في الصور الثلاثة الأخيرة فالجمع بعنوانه ليس متعلقاً للطلب، بل الأمر فيها يرجع إلى طلب واقع الجمع وحقيقته بالذات، كما في الصورتين الأُوليين، وبالعرض كما في الصورة الأخيرة، فانّ الجمع في تلك الصورة ـ أعني بها الصورة الأخيرة ـ ليس بمطلوب لا بعنوانه ولا بواقعه حقيقة، وإنّما هو مطلوب بالعرض، بمعنى أنّ عند تحقق امتثال أحدهما كان الاتيان بالآخر أيضاً مطلوباً، وهذا نتيجة إطلاق الخطابين.

وعلى كل حال فالقول بالترتب واجتماع الأمر بالمهم مع الأمر بالأهم في زمان واحد لا يستلزم القول بطلب الجمع بينهما أصلاً. أمّا الجمع بمعنى تعلّق طلب واحد به كما في الصورة الأُولى فواضح. وأمّا الجمع بالمعنى الموجود في بقية الصور فأيضاً كذلك، لأنّ تعلّق طلبين بفعلين في زمان واحد إنّما يقتضيان الجمع بينهما فيما إذا كان امتثال كل منهما مقيداً بتحقق امتثال الآخر، أو كان امتثال أحدهما خاصة مقيداً بذلك دون الآخر، أو كان كل واحد منهما مطلقاً من هذه الجهة كما عرفت في الصور الثلاثة المتقدمة.

وأمّا إذا فرضنا أنّ أحد الأمرين مشروط بعدم الاتيان بمتعلق الآخر وعصيانه كما فيما نحن فيه، فيستحيل أن تكون نتيجة اجتماع الأمرين وفعليتهما

في زمن واحد طلب الجمع، بداهة أنّ فعلية الأمر بالمهم مشروط بعدم الاتيان بالأهم وفي ظرف تركه، وهذا في طرف النقيض مع طلب الجمع تماماً ومعانده رأساً، ومن هنا قلنا إنّه لا يمكن وقوع الفعلين معاً ـ الأهم والمهم ـ على صفة المطلوبية وإن فرضنا أنّ المكلف متمكن من الجمع بينهما في الخارج.

وسر ذلك: هو أنّ الأمر بالمهم إذا فرض اشتراطه بعصيان الأمر بالأهم وترك متعلقه، فلا يمكن فعلية أمره بدون تحقق شرطه وهو ترك الأهم وفي ظرف وجوده، وإلّا لزم أحد محذورين: إمّا اجتماع النقيضين، أو الخلف، وكلاهما مستحيل، وذلك لأنّ الأمر بالمهم تتوقف فعليته على فعلية موضوعه وهو ترك الأهم وعدم الاتيان به، وعليه فإذا فرض فعلية الأمر بالمهم في ظرف وجود الأهم، فعندئذ لا بدّ إمّا من فرض عدم الأهم عند وجوده فلزم اجتماع النقيضين، وإمّا من فرض أنّ عدم الأهم ليس بشرط، وهذا خلف.

ونتيجة ذلك: هي استحالة فعلية الأمر بالمهم في ظرف وجود الأهم وتحققه في الخارج، لاستلزامها أحد المحالين المزبورين.

وعلى هذا الضوء يستحيل استلزام فعلية الأمرين المترتب أحدهما على عدم الاتيان بالآخر وعصيان أمره لطلب الجمع بين متعلقيهما.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ المقام في طرف النقيض مع الصور المتقدمة، إذ فعلية الأمرين فيها تقتضي الجمع بين متعلقيهما كما عرفت، وفعلية الأمرين في المقام تقتضي التفريق بين متعلقيهما، وعدم امكان كون كليهما معاً مطلوباً.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ هذه الجهة وإن لم تكن كثيرة الدخل في إمكان القول بالترتب وجوازه، إلّا أنّ الغرض من التعرض لها لدفع ما ربّما يتخيل أنّ الأمر بالأهم لو كان مطلقاً بالاضافة إلى حالتي عصيانه وامتثاله وفعله وتركه في الخارج لم يمكن القول بالترتب، إذ مقتضى إطلاقه هو أنّ أمره في حال عصيانه

باقٍ، فإذا كان باقياً فلا محالة يدعو إلى إيجاد متعلقه في الخارج، والمفروض أنّ هذا الحال هو حال فعلية الأمر بالمهم، لفرض تحقق شرطها ـ وهو عصيان الأهم ـ إذن يلزم من ذلك طلب الجمع بين الضدّين، وهذا محال.

ولكن من بيان تلك الجهة قد ظهر فساد هذا الخيال، وذلك لأنّ محل الكلام في إمكان الترتب واستحالته فيما إذا كان الأمر بالأهم ثابتاً حال عصيانه وترك متعلقه، وإلّا فليس من محل الكلام في شيء كما تقدّم، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ اجتماع أمرين متعلقين بالضدّين في زمن واحد شيء، وطلب الجمع بينهما شيء آخر، ولا ملازمة بين أحد الأمرين والآخر أصلاً.

نعم، لو كان تعلّق أمرين بهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق، لكان ذلك مستلزماً لطلب الجمع بينهما لا محالة. ولكن أين هذا من تعلّق أمرين بهما على نحو الترتب، بأن يكون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيان الأوّل وعدم الاتيان بمتعلقه، لأنّك عرفت أنّ اجتماع الأمرين كذلك لا يستلزم طلب الجمع بين متعلقيهما بل هو في طرف النقيض معه وينافيه ويعانده، لا أنّه يقتضيه كما مرّ.

وعلى الجملة: فالغرض من بيان هذه الجهة الاشارة إلى هذين الأمرين، أعني بهما دفع الخيال المزبور وأنّه لا مجال له أصلاً. وامتياز المقام عن الصور المتقدمة، وأنّ فعلية الأمرين في تلك الصور تستلزم طلب الجمع لا في المقام كما عرفت.

الجهة الرابعة: وهي الجهة الرئيسية لأساس الترتب وتشييد كيانه: قد ذكرنا غير مرّة أنّ الخطابات الشرعية بشتّى أشكالها لا تتعرّض لحال موضوعاتها وضعاً ورفعاً، وإنّما هي تتعرض لحال متعلقاتها على تقدير وجود موضوعاتها، مثلاً خطاب الحج كما في الآية المباركة لا يكون متعرّضاً لحال الاستطاعة، ولا

يكون ناظراً إليها وجوداً وعدماً، وإنّما يكون متعرّضاً لحال الحج باقتضاء وجوده على تقدير وجود الاستطاعة وتحققها في الخارج بأسبابها المقتضية له، فلا نظر له إلى إيجادها، ولا إلى عدم إيجادها أصلاً، ولا إلى أنّها موجودة أو غير موجودة. وكذا خطاب الصلاة وخطاب الزكاة وما شاكلهما، فانّ كلاً منها لا يكون متعرّضاً لحال موضوعه، لا وضعاً ولا رفعاً، ولا يكون مقتضياً لوجوده ولا لعدمه، وإنّما هو متعرض لحال متعلقه باقتضاء ايجاده في الخارج على تقدير وجود موضوعه.

والسرّ في ذلك: هو أنّ جعل الأحكام الشرعية إنّما هو على نحو القضايا الحقيقية، ومعنى القضية الحقيقية هو أنّ ثبوت المحمول فيها ووجوده على تقدير وجود الموضوع وثبوته، ونسبة المحمول فيها إلى الموضوع وضعاً ورفعاً نسبة لا اقتضائية، فلا يقتضي المحمول وجود موضوعه ولا يقتضي عدمه، فمتى تحقق الموضوع تحقق المحمول وإلّا فلا.

ومن هنا قلنا إنّ القضية الحقيقية ترجع إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، ومن الواضحات الأوّلية أنّ الجزاء لا يقتضي وجود الشرط ولا عدمه، ولذلك لو كان أحد الدليلين ناظراً إلى موضوع الدليل الآخر وضعاً أو رفعاً فلا ينافي ما هو مقتضى ذاك الدليل أبداً، لأنّه بالاضافة إلى موضوعه لا اقتضاء، فلا يزاحم ما يقتضي وضعه أو رفعه، ولذا لا تنافي بين الدليل الحاكم والمحكوم والوارد والمورود.

وعلى ذلك الأساس نقول: إنّ عصيان الأمر بالأهم في محلّ الكلام وترك متعلقه، بما أنّه مأخوذ في موضوع الأمر بالمهم، فهو لا يكون متعرّضاً لحاله وضعاً ورفعاً، لما عرفت من أنّ الحكم يستحيل أن يستدعي وجود موضوعه أو عدمه، وإنّما هو يستدعي إيجاد متعلقه على تقدير وجود موضوعه في

الخارج، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الأمر بالأهم محفوظ في ظرف عصيانه، إمّا من جهة الاطلاق كما ذكرناه، أو من جهة أنّ الأمر يقتضي الاتيان بمتعلقه وإيجاده في الخارج، وهذا عبارة أُخرى عن اقتضاء هدم موضوع الأمر بالمهم ورفعه، وهو عصيانه وعدم الاتيان بمتعلقه.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي عدم التنافي بين هذين الأمرين أبداً.

أمّا بين ذاتيهما فواضح، ضرورة أنّه لا تنافي بين ذات الأمر بالمهم مع قطع النظر عن اقتضائه، وذات الأمر بالأهم كذلك، وقد ذكرنا في غير مورد أنّه لا تضاد ولا تماثل بين نفس الأحكام بما هي أحكام، إذ حقيقتها ليست إلّا اعتبار المولى، ومن المعلوم أنّه لا مضادة بين اعتبار واعتبار آخر، ولا مماثلة بينهما كما سيجيء ذلك بشكل واضح في الفرق بين مسألة التزاحم والتعارض.

وأمّا بينهما باعتبار اقتضائهما فالأمر أيضاً كذلك، لأنّ الأمر بالمهم إنّما يقتضي ايجاد متعلقه في الخارج على تقدير عصيان الأمر بالأهم من دون تعرض لحال عصيانه وضعاً أو رفعاً، وجوداً أو عدماً. والأمر بالأهم يقتضي هدم عصيانه الذي هو موضوع للأمر بالمهم، ومن الضروري أنّه لا تنافي بين مقتضى ـ بالفتح ـ الأمرين كذلك، كيف فانّ ما كانت فعلية أصل اقتضائه ـ الأمر بالمهم ـ منوطة بعدم تأثير الآخر ـ الأمر بالأهم ـ وعدم العمل بمقتضاه، فيستحيل أن يزاحمه في تأثيره ويمنعه عنه، لأنّه في ظرف تأثيره والعمل بمقتضاه ليس بفعلي ليكون مزاحماً له، وفي ظرف عدم العمل به وإن كان فعلياً إلّا أنّك قد عرفت أنّه غير ناظر إلى حال موضوعه ـ العصيان ـ أصلاً ليزاحمه.

وإن شئت فقل: إنّ المقتضيين في محلّ الكلام ـ خطاب الأهم وخطاب المهم ـ إنّما يكونان متنافيين إذا كان اقتضاء كل واحد منهما لايجاد متعلقه على

وجه الاطلاق وفي عرض الآخر، بأن يكون الغرض من كل منهما فعلية مقتضاه من دون ترتب في البين، إذ عندئذ يستحيل تأثيرهما معاً وفعلية مقتضاهما، لأنّه طلب للجمع بين الضدّين والمتنافيين، واستحالة ذلك من الواضحات. وأمّا إذا كان اقتضاء أحدهما مترتباً على عدم اقتضاء الآخر ومنوطاً بعدم تحقق مقتضاه، فلا تنافي بين اقتضائهما أبداً بل بينهما كمال الملاءمة، فان اقتضاء خطاب المهم إنّما هو في ظرف عدم تحقق مقتضى ـ بالفتح ـ خطاب الأهم وعدم فعليته. وأمّا في ظرف تحققه وفعليته، فلا اقتضاء له لعدم تحقق شرطه. إذن كيف يكونان مقتضيين لأمرين متنافيين والجمع بين الضدّين.

ولنأخذ لتوضيح ذلك مثالاً: وهو ما إذا وقعت المزاحمة بين الأمر بالازالة مثلاً، والصلاة في آخر الوقت بحيث لو اشتغل المكلف بالازالة لفاتته الصلاة، فعندئذ الأمر بالازالة إنّما ينافي الأمر بالصلاة، إذا كانت دعوته إلى إيجاد الازالة واقتضائه له على وجه الاطلاق، وفي عرض اقتضاء الأمر بالصلاة ودعوته، بأن يكون الغرض منه فعلية مقتضاه مطلقاً، لا على تقدير دون آخر، وعليه فيلزم طلب الجمع بين الضدّين لفرض اقتضاء كل منهما لايجاد مقتضاه في عرض اقتضاء الآخر له.

وأمّا إذا فرضنا أنّ اقتضاء الأمر بالازالة كان مترتباً على ترك الصلاة وعصيان أمرها، كما هو محلّ الكلام، فلا يعقل أن يكون مزاحماً لمقتضى الأمر بالصلاة، والسرّ في ذلك: هو أنّه لا تنافي ولا تضاد بالذات بين نفس اقتضاء الأمر بالمهم واقتضاء الأمر بالأهم، مع قطع النظر عن التضاد والتنافي بين مقتضاهما وعدم إمكان الجمع بينهما في الخارج، فالتنافي بين اقتضائهما إنّما هو من جهة التنافي والتضاد بين مقتضاهما، وعلى هذا فلا يمكن تعلّق الطلبين بهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق، لاستلزام ذلك طلب الجمع بين الضدّين، وهو تكليف بالمحال.

وأمّا إذا كان طلب أحدهما مترتباً على عدم الاتيان بـالآخر وفي ظـرف عدمه، فلا يلزم التكليف بالمحال، فانّ الازالة عند الاتـيان بـالصلاة وامـتثال أمرها ليست بمطلوبة واقعاً ليلزم من ذلك طلب الجمع، وعند تركها فهي وإن كانت مطلوبة إلّا أنّ مطلوبيتها لمّا كانت مقيدة بترك الصلاة في الخارج وعدم العمل بمقتضى أمرها في كل آن، فلا تنافي مطلوبية الصلاة، ولا يلزم من تعلّق الأمرين بهما عندئذ طلب الجمع، كيف وأنّ الأمر بالازالة حيث كان معلّقاً على تقدير عدم العمل بمقتضى أمر الصلاة مـن دون تـعرّضه لحـال هـذا التـقدير واقتضائه وضعه، لما عرفت من أنّ الحكم لا يقتضي وجود موضوعه، فلا يكون مانعاً عن فعلية مقتضى ـ بالفتح ـ الأمر بالصلاة الذي هو ناظر إلى ذلك التقدير، ويقتضي هدمه.

إذن لا مانع من اجتماع الأمر بالأهم والأمر بالمهم في زمـان واحـد لعـدم التنافي بينهما، لا بالذات كما مرّ، ولا باعتبار اقتضائهما، لأنّ التنافي بينهما بهذا الاعتبار إنّما هو من جهة أنّ القدرة الواحدة لا تفي بهما معاً، ومن الواضح أنّها إنّما لا تفي فيما إذا كان كلاهما مطلوباً في عرض واحد لا على النـحو الترتب، بمعنى أنّ المهم مطلوب في ظرف ترك الأهم، إذ لا شبهة حينئذ في وفاء القدرة بهما على هذا النحو كما عرفت.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ فعلية تعلّق الأمرين بهما واجتماعهما في زمان واحد إنّما تستدعي طلب الجمع بينهما على أحد تقديرين لا ثالث لهما:

الأوّل: أن يكون الأمر بالمهم في عرض الأمر بالأهم وعلى وجه الاطلاق، فعندئذ لا محالة يلزم طلب الجمع بينهما.

الثاني: أن يكون الأمر بالمهم في فرض تقييده بترك الأهم ناظراً إلى حال تركه ومقتضياً لوضعه وتحققه في الخارج، فحينئذ يلزم طلب الجمع لفرض أنّ

الأمر بالأهم يقتضي هدمه ورفعه. ومن الواضح جداً أنّا لانعقل لزوم طلب الجمع بينهما فيما عدا هاتين الصورتين، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: أنّ مفروض كلامنا هاهنا ليس من قبيل الصورة الاُولى كما هو ظاهر، ولا من قبيل الصورة الثانية، لما عرفت من أنّ ترك الأهم بما أنّه مأخوذ في موضوع الأمر بالمهم، فيستحيل أن يقتضي وجوده، ففرض اقتضائه وجوده وتحققه، فرض عدم كونه مأخوذاً في موضوعه، وهذا خلف.

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين: هي عدم لزوم طلب الجمع في مفروض الكلام.

وأمّا التنافي بين الأمرين باعتبار مبدئهما: فهو أيضاً غير متحقق، بداهة أنّه لا تنافي ولا تزاحم بين تحقق ملاك في الواجب المهم على تقدير ترك الواجب الأهم وعصيانه، وتحقق ملاك في الواجب الأهم على وجه الاطلاق، بل لا تنافي بين الملاكين فيما إذا كان ثبوته في المهم أيضاً على وجه الاطلاق مع قطع النظر عن تأثيرهما في جعل الحكم فعلاً.

ومن هنا يظهر أنّه لا تنافي بين إرادة المهم على تقدير عدم امتثال الأهم، وإرادة الأهم على نحو الاطلاق.

والنكتة في جميع ذلك: هي أنّ التزاحم بين هذه الاُمور جميعاً إنّما نشأ من مبدأ واحد وهو عدم قدرة المكلف على الجمع بين الضدّين في مقام الامتثال. ومن المعلوم أنّ التنافي إنّما هو فيما إذا كان كل منهما مراداً للمولى ومطلوباً له في عرض الآخر، وأمّا إذا كانت مطلوبية أحدهما مقيدة بعدم الاتيان بالآخر، فلا تنافي بين طلبيهما في زمان واحد، ولا بين إرادتيهما، لتمكن المكلف عندئذ من الاتيان بالأهم والاتيان بالمهم على تقدير ترك الأهم عقلاً وشرعاً.

فالقائل باستحالة الترتب إنّما قال بها من جهة غفلته عن هذه النكتة،

وتخيله أنّ فعلية طلب المهم وفعلية طلب الأهم في زمان واحد تستلزمان طلب الجمع بينهما، إذ المفروض أنّ كل واحد منهما في هذا الزمان يقتضي إيجاد متعلقه في الخارج، وهذا معنى طلب الجمع، ولكنّه غفل عن أنّ مجرد فعلية اقتضائهما لذلك لا يستلزم طلب الجمع، وإنّما يستلزم ذلك فيما إذا كان اقتضاء كل منهما على وجه الاطلاق وفي عرض الآخر، وأمّا إذا كان اقتضاء طلب المهم مقيداً بترك الأهم من دون اقتضائه لتركه، فلا يستلزم طلب الجمع بل مقتضاهما التفريق في مقام الامتثال كما عرفت.

وخلاصة ما ذكرناه في المقام: بعد تحليل مسألة الترتب تحليلاً علمياً عميقاً، هو أنّ المانع من طلب الضدّين معاً ليس إلّا عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، ومن الواضح أنّ ذلك المانع إنّما هو فيما إذا كان طلبهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق. وأمّا إذا كان طلب أحدهما مقيّداً بترك الآخر من دون تعرضه لحال تركه أصلاً ـ كما هو المفروض ـ فلا مانع عندئذ أصلاً، لفرض أنّ المكلف قادر على الاتيان بالأهم، وعلى الاتيان بالمهم في ظرف ترك الأهم، والجمع بينهما غير مطلوب على الفرض، إذن لا مانع من تعلّق الطلبين بهما على هذا النحو والتقدير، ولا يلزم منه طلب المحال. والغفلة عن هذه النقطة الأساسية أوجبت تخيل أنّ تعلّق الأمرين بالضدّين في زمان واحد مستحيل ولو كان على نحو الترتب.

أو فقل: إنّ منشأ استحالة طلب الجمع بين الضدّين هو أنّ القدرة الواحدة لا تفي للجمع بينهما في زمان واحد، وأمّا إذا كان طلب أحدهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر، فالقدرة الواحدة تفي بهما، ضرورة أنّه مع إعمال القدرة في فعل الأهم وصرفها في امتثاله، لا أمر بالمهم أصلاً، لعدم تحقق شرطه، وأمّا مع عدم إعمالها فيه فلا مانع من إعمالها في فعل المهم، ولا مانع عندئذ من فعلية أمره مع

فعلية الأمر بالأهم، ولا يلزم من فعلية كلا الأمرين في زمان واحد طلب المحال وغير المقدور أصلاً.

ونظير ما ذكرناه من الترتب موجود في الأُمور التكوينية أيضاً، وهو ما إذا كان هناك مقتضيان أحدهما يقتضي تحريك جسم عن مكان، والآخر يقتضي بياضه على تقدير حصوله في ذلك المكان، من دون نظر له إلى حال هذا التقدير واقتضائه حصوله فيه أصلاً، أو كما إذا كان مقتضٍ يقتضي وجود رمّانة مثلاً في يد أحد، ولكنّه على تقدير وقوعه من يده في الخارج كان مقتضٍ آخر يقتضي وجودها في يد شخص آخر، فالمقتضي لأخذه موجود ـ على تقدير سقوطه من يد الأوّل ـ دون أن يكون فيه اقتضاء لسقوطه، ونحو ذلك، فكما لا تعقل المزاحمة بين المقتضيين التكوينيين في هذين المثالين وما شاكلهما، فكذلك لا تعقل المزاحمة بين المقتضيين التشريعيين في محلّ البحث.

والسرّ في ذلك ليس إلّا ما ذكرناه من النقطة الأساسية. هذا تمام الكلام في الدليل اللمي.

نتائج الجهات المتقدمة:

نتيجة الجهة الأُولى هي: أنّ عصيان الأمر بالأهم وترك متعلقه في الآن الأوّل، غير كافٍ لفعلية الأمر بالمهم على الاطلاق، وإلى آخر أزمنة امتثاله، بل فعليته مشروطة في كل آن وزمن بعصيانه في ذلك الآن والزمن، فلو كان عصيانه في الآن الأوّل كافياً لفعلية أمره مطلقاً، لزم محذور طلب الجمع بين الضدّين في الآن الثاني والثالث وهكذا، كما سبق.

ونتيجة الجهة الثانية هي: أنّ القول بالترتب لا يتوقف عى القول باستحالة الواجب المعلّق والشرط المتأخر، فانّ ملاك إمكان الترتب واستحالته غير ملاك إمكان الواجب المعلّق والشرط المتأخر واستحالتهما، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ زمان فعلية الأمر بالأهم وزمان امتثاله وزمان عصيانه واحد، كما أنّ زمان فعليته وزمان فعلية الأمر بالمهم واحد، وليس الأمر بالأهم ساقطاً في زمان فعلية الأمر بالمهم، بأن حدث الأمر بالمهم بعد سقوط الأمر بالأهم، فان ذلك خارج عن محلّ الكلام في المقام، ولا اشكال في جوازه. وما هو محلّ الكلام هو ما إذا كان كلا الأمرين فعلياً كما تقدّم.

ونتيجة الجهة الثالثة هي: أنّ انحفاظ الأمر بالأهم في زمان الأمر بالمهم ـ وهو زمان عصيان الأمر بالأهم ـ بالاطلاق على وجهة نظرنا، ومن جهة اقتضاء الأمر لهدم هذا التقدير على وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وعلى كل منهما لا يلزم من انحفاظه في ذلك الزمان طلب الجمع بين الضدّين، فانّ ملاك طلب الجمع إنّما هو إطلاق الخطابين وكون كل منهما في عرض الآخر، لا ترتب أحدهما على عصيان الآخر، فانّه يناقض طلب الجمع وينافيه، كما تقدّم بشكل واضح.

ونتيجة الجهة الرابعة هي: أنّ خطاب المهم ـ بما أنّه مشروط بعصيان خطاب الأهم وترك متعلقه ـ لا نظر له إلى عصيانه رفعاً ووضعاً، لما عرفت من أنّ الحكم يستحيل أن يقتضي وجود موضوعه أو عدمه، وخطاب الأهم بما أنّه محفوظ في هذا الحال فهو يقتضي هدم عصيانه ورفعه، باعتبار اقتضائه إيجاد متعلقه في الخارج، ومن الواضح أنّ الجمع بين ما لا اقتضاء فيه وما فيه الاقتضاء لا يستلزم طلب الجمع، بل هو في طرف النقيض مع طلب الجمع، ولذا لو تمكن المكلف من الاتيان بهما في الخارج فلا يقعان على صفة المطلوبية، بل الواقع على هذه الصفة خصوص الأهم دون المهم، والمفروض أنّ المكلف قادر على الاتيان بالمهم في ظرف ترك الأهم، فإذا كان قادراً فلا مانع من تعلّق التكليف به على هذا التقدير، فانّ المانع عن طلب الجمع هو عدم القدرة، وحيث لم يكن المطلوب هو الجمع فلا مانع أصلاً.

وعلى ضوء هذه النتائج تترتب نتيجة حتمية، وهي إمكان الترتب، وأنّه لا مناص من الالتزام به، بل نقول: إنّ من انضمام تلك النتائج بعضها مع بعضها الآخر وملاحظة المجموع بصورة موضوعية يستنتج أنّ مسألة إمكان الترتب من الواضحات الأوّلية، وأنّها غير قابلة للانكار، بحيث إنّ تصوّرها ـ بعد ملاحظة ما ذكرناه ـ يلازم تصديقها كما أفاده شيخنا الاُستاذ (قدس سره).

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ ما ذكرناه من إمكان تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتب وعدم لزوم طلب الجمع بينهما فيما إذا كان خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الأهم وترك متعلقه، إنّما هو من جهة أنّ هذا التقييد هادم لموضوع طلب الجمع ومناقض له، لا من جهة أنّ العصيان أمر اختياري وتعليق طلب الجمع على أمر اختياري لا مانع منه، بداهة أنّ طلب الجمع محال مطلقاً ولو كان معلّقاً على أمر يمكن رفعه، وعدم إيجاده في الخارج، فلا فرق في استحالة طلب إيجاد الضدّين معاً أو النقيضين بين أن يكون مطلقاً، وأن يكون معلّقاً على أمر اختياري، كأن يقول الآمر إذا صعدت السطح مثلاً، فاجمع بين الضدّين أو النقيضين، أو إذا سافرت فاجمع بينهما إلى غير ذلك، فانّ استحالة طلب المحال وقبحه ـ ولو مشروطاً بشرط يكون وجوده وعدمه تحت اختيار المكلف ـ من الضروريات الأوّلية.

وأمّا ما نسب إلى السيد العلّامة الميرزا الكبير الشيرازي (قدس سره) من أنّه اعترف بأنّ الترتب وإن استلزم طلب الجمع، إلّا أنّه لا محذور فيه بعد ما كان عصيان الأهم الذي هو مأخوذ في موضوع المهم تحت اختيار المكلف، لتمكنه من الفرار عن هذا المحذور بترك العصيان والاتيان بالأهم، فلا يخلو ما في هذه النسبة، ضرورة أنّ صدور مثل هذا الكلام عنه (قدس سره) في غاية البعد، فانّه من عمدة مؤسسي الترتب في الجملة، فكيف يعترف بهذا المحذور.

ومن هنا قال شيخنا الأُستاذ (قدس سره) إنّ هذه النسبة ليست مطابقة للواقع، بل يستحيل صدور ذلك منه (قدس سره) ولعلّه تعرّض لمناسبة أنّ العصيان أمر اختياري فتوهم المتوهم منه أنّه أراد به تصحيح الترتب[1]. والأمر كما أفاده (قدس سره).

هذا تمام كلامنا في أدلة الترتب.

بقي هنا شيء تعرّض له شيخنا الأُستاذ (قدس سره) لتوضيح محل البحث في المقام ولا بأس بعطف الكلام عليه.

فنقول: قد ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] أنّ الأمرين المتعلقين بفعلين إذا كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً على قسمين:

الأوّل: أن لا يكون أحد الخطابين المجتمعين في الزمان ناظراً إلى رفع موضوع الخطاب الآخر وهدمه.

الثاني: أن يكون أحدهما ناظراً إلى رفع موضوع الآخر.

أمّا القسم الأوّل: فالشرط الذي يترتب عليه الخطاب والأمر لا يخلو من أن يكون اختيارياً كالسفر والحضر وقصد الاقامة وما شاكل ذلك، وأن يكون غير اختياري كزوال الشمس وغروبها وكسوفها وخسوف القمر وما يشبهها، وعلى كلا التقديرين فعند تحقق الشرط يصير كلا الخطابين فعلياً، وحينئذ فان كان كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلق الآخر، أو كان أحدهما مشروطاً بذلك دون الآخر، فلا شبهة في استحالة وقوع متعلقيهما في الخارج على صفة المطلوبية، وتعلّق الطلب بالجمع بينهما، وذلك على ضوء ما بيّناه من أنّ اجتماع

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٧٥.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٧٣ وما بعدها.

الأمرين كذلك لا يرجع إلى طلب الجمع بل يناقضه.

وأمّا إذا كانا مطلقين من هذه الناحية، فعندئذ إن لم يكن بين متعلقيهما تضاد في الوجود الخارجي، وتمكن المكلف من إيقاعهما في الخارج وإيجادهما فيه، فلا إشكال في وجوبه. وأمّا إن كانت بينهما مضادة في عالم الوجود فيدخلان في كبرى باب التزاحم وتجري عليهما أحكامه من تقييد إطلاق كل واحد منهما بعدم الاتيان بالآخر إذا لم يكن في البين أهم، وإلّا يتعين تقييد إطلاق خطاب المهم بعدم الاتيان بالأهم دون العكس، ولا يلزم فيه محذور طلب الجمع ونحوه كما سبق.

ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الشرط المزبور اختيارياً أو غير اختياري، وذلك لما عرفت من أنّ الحكم لا يقتضي وجود شرطه في الخارج. إذن كونه اختيارياً لا أثر له من هذه الناحية.

وأمّا **القسم الثاني**: وهو ما إذا كان أحد الخطابين ناظراً إلى رفع موضوع الخطاب الآخر، فهو على نحوين:

أحدهما: ما إذا كان أحد الخطابين رافعاً لموضوع الخطاب الآخر بامتثاله وإتيانه في الخارج.

ثانيهما: ما إذا كان رافعاً له بصرف وجوده وتحققه في الخارج.

أمّا النحو الأوّل: فهو من محل الكلام هنا جوازاً وامتناعاً، باعتبار أنّ توجه خطابين كذلك إلى شخص واحد في زمان واحد هل يستلزم طلب الجمع بين متعلقيهما في الخارج كما تخيله المنكرون للترتب، أو لا يستلزم ذلك كما هو الصحيح؟ وقد تقدّم الكلام في هذا النحو من الخطابين ضمن عدّة من الفروعات الفقهية بصورة مفصّلة، فلا حاجة إلى الاعادة.

وأمّا **النحو الثاني**: وهو ما إذا كان الخطاب بصرف وجوده رافعاً لموضوع

الآخر، فهو خارج عن محل البحث والكلام، وذلك لامتناع اجتماع الخطابين حينئذ في زمان واحد، إذ المفروض أنّه بمجرد تحقق أحد الخطابين يرتفع الخطاب الآخر بارتفاع موضوعه، فلا يمكن فرض اجتماعهما في زمان واحد، بداهة أنّ فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه، ومن الواضح أنّها مستحيلة في فرض وجود الرافع لموضوعه، فيكون المقام نظير الأمارات القائمة في موارد الأُصول، فانّها رافعة لموضوعها، ولا يبقى مجال لجريانها بعد ورودها، وقد عرفت أنّ محل البحث هنا هو ما إذا كان الخطابان مجتمعين في زمان واحد، وأمّا إذا لم يكونا مجتمعين فيه، فلا يكونان داخلين في محل البحث، وقد ذكر (قدس سره) لذلك فروعاً كثيرة:

١ ـ **مسألة الحج**: ببيان أنّ موضوعها ـ وهو الاستطاعة ـ يرتفع بصرف تحقق خطاب آخر وهو الخطاب بأداء الدين مثلاً، فانّه بمحض وجوده رافع لموضوع الخطاب بالحج، ومعه لا يكون المكلف مستطيعاً إذا لم يكن المال الموجود عنده وافياً بأداء الدين ومصارف الحج معاً، نعم هو وافٍ بالمصارف وحدها، فلو لم يكن مديوناً لكان مستطيعاً وكان الحج واجباً عليه، ولكن دينه مانع عن وجوبه ورافع لموضوعه، وعليه فلو لم يؤدّ دينه وعصى أمره وحج، فلا يكون حجه من حجة الاسلام، ولا يكون مجزئاً، لعدم جريان الترتب في ذلك.

وعلى الجملة: فهذا خارج عن محل الكلام في المقام، لعدم امكان اجتماع الخطاب بأداء الدين والخطاب بالحج في زمان واحد، ففي زمان تحقق الخطاب بأداء الدين يرتفع موضوع الخطاب بالحج، والمفروض أنّ الخطاب بأداء الدين في زمان عصيانه وترك متعلقه أيضاً موجود، لما سبق مفصّلاً من أنّ التكليف ثابت في حال عصيانه أيضاً. وعلى هذا فلا يمكن فرض وجود الخطاب بالحج

مترتباً على عصيان الأمر بأداء الدين. هذا بناءً على ما هو المعروف من تفسير الاستطاعة بالتمكن من أداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً.

وأمّا بناءً على تفسيرها بالتمكن من الزاد والراحلة وأمن الطريق كما في الرواية[1] ـ وهو الصحيح ـ فالتكليفان متزاحمان ولا مانع من اجتماعهما على نحو الترتب، فانّه عند عصيان الأمر بأداء الدين متمكن من الزاد والراحلة، وعندئذ فلا مانع من وجوب الحج عليه، بناءً على ما حققناه من إمكان الترتب وجوازه.

٢ ـ إنّ الخطاب باخراج الخمس في بعض الموارد بصرف وجوده وتحققه رافع لموضوع وجوب الزكاة ومانع عنه، وذلك كما إذا فرضنا أنّ شخصاً ملك عشرين شاة في أوّل محرّم مثلاً، ثمّ ملك عشرين شاة اُخرى في آخره، فاذا مضى على الطائفة الاُولى حول كامل تعلّق الخطاب باخراج الخمس منها، وهو أربع من تلك الشياه. ومن المعلوم أنّ هذا الخطاب بصرف وجوده مانع عن وجوب الزكاة ورافع لموضوعه وهو بلوغها حدّ النصاب ـ أعني به أربعين شاة ـ فان هذه الأربعة عندئذ صارت ملكاً للإمام (عليه السلام) والسادة، فلم يبق في ملك المالك إلّا ست وثلاثون شاة، وهي غير بالغة حدّ النصاب الذي هو موضوع لوجوب إخراج الزكاة.

أو إذا فرضنا أنّه ملك أربعين شاة أثناء سنة التجارة من الأرباح، فعندئذ لا محالة بمجرد إكمال سنة التجارة، وقبل تمامية حول الزكاة تعلّق الخطاب بإخراج الخمس منها، الموجب لخروجها عن كونها ملكاً طلقاً له بمشاركة الإمام (عليه السلام) والسادة إيّاه في ذلك المال ـ أعني به الشياه ـ ومن الواضح أنّها بذلك تخرج عن موضوع وجوب الزكاة، إذ لم يبق في ملكه الطلق بعد خروج ثمان

(١) راجع الوسائل ١١: ٣٣/ أبواب وجوب الحج وشرائطه ب ٨.

منها إلّا اثنتان وثلاثون شاة، وهي لا تبلغ حدّ النصاب، ففي هذا المثال وما شاكله لا يمكن القول بالترتب، إذ الخطاب بإخراج الخمس بصرف تحققه وفعليته مانع عن وجوب الزكاة ورافع لموضوعه، لا بامتثاله وإتيانه في الخارج، ليمكن الالتزام بوجوب الزكاة في ظرف عصيان الخطاب بالخمس وعدم امتثاله.

وعلى الجملة: ففعلية الخطاب باخراج الزكاة إنّما هي بفعلية موضوعه، وهو بلوغ المال النصاب، وهذا المال وإن كان في نفسه داخلاً في النصاب مع قطع النظر عن وجوب إخراج الخمس منه، إلّا أنّ وجوب ذلك مخرج له عن كونه ملكاً تاماً له بمشاركة الإمام (عليه السلام) والسادة إيّاه في ذلك المال، فبذلك يخرج عن موضوع وجوب الزكاة. وأمّا الباقي في ملكه فليس يبلغ حدّ النصاب، هذا بناءً على ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ الرافع لموضوع وجوب الزكاة في مثل هذا المورد صرف تحقق الخطاب باخراج الخمس وفعليته.

وأمّا بناءً على ما حققناه في محلّه، فالأمر ليس كما أفاده (قدس سره) والوجه في ذلك: هو أنّ الترتب وإن كان غير جارٍ بين هذين الخطابين وما شاكلهما، ولكن لا من ناحية ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بل لأجل ما ذكرناه من أنّ الرافع لموضوع وجوب الزكاة إنّما هو تعلّق الخمس بالربح، وكون غير المالك شريكاً معه في خمس هذا المال، وبذلك يخرج عن كونه ملكاً طلقاً له بمشاركة غيره إيّاه في ذلك، فعندئذ يخرج عن موضوع وجوب الزكاة، لفرض عدم بلوغ الباقي في ملكه حدّ النصاب، هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى: أنّ المفروض ـ كما حقق في محلّه[1] ـ أنّ الخمس إنّما تعلّق

---

(١) شرح العروة ٢٥: ٢٧٥ ذيل المسألة ٧٢ [٢٩٤٨].

بالربح من حين وجوده، ولا يتوقف تعلقه به على إكمال سنة التجارة، غاية الأمر أنّ الشارع قد رخّص المالك في التصرف في الأرباح إلى حين إكمال السنة، وهذا مجرد ترخيص في التصرف من قبل الشارع في المال المشترك بينه وبين غيره، فلا ينافي كون خمسها ملكاً للغير.

فالنتيجة على ضوء هاتين الجهتين: هي أنّ موضوع وجوب الزكاة يرتفع من حين تعلّق الخمس بها، وهو أوّل زمان تحققها وحصولها في الخارج، سواء أتحقق الخطاب باخراج الخمس في ذلك الزمان أم لم يتحقق، فانّه لا دخل لتحقق الخطاب وفعليته في ذلك أبداً، مثلاً في المثالين المتقدمين بمجرد أنّ المالك ملك أربعين شاة أثناء سنة التجارة أو عشرين شاة، تعلّق بها الخمس الموجب لخروجها عن كونها ملكاً طلقاً له بمشاركة غيره إيّاه فيها، فبذلك تخرج عن موضوع وجوب الزكاة، ضرورة أنّه بعد صيرورة أربع منها في المثال الأوّل، وثمان منها في المثال الثاني ملكاً لغير المالك، لم يبق في ملكه ما يبلغ حدّ النصاب، فيرتفع الموضوع من زمان حصول ذلك الربح وهو زمان ملك المالك أربعين أو عشرين شاة، ولا يتوقف ارتفاعه على وجود الخطاب وتحققه أصلاً، بداهة أنّ الموجب لارتفاعه إنّما هو صيرورة خمس تلك الأرباح ملكاً لغير المالك، فانّه يمنع عن بلوغها حدّ النصاب، لا وجود الخطاب، إذ الالزام بالاخراج إنّما يتحقق بعد مضي الحول وتمام السنة. نعم، يستحبّ الاخراج من زمان الربح لا أنّه واجب.

٣ ـ ما إذا تعلّق الخطاب باخراج شيء زكاة، فانّه في بعض الموارد بنفسه وبصرف وجوده مانع عن وجوب الخمس ورافع لموضوعه، وذلك كثيراً ما يتفق في الغلات الأربع، كما إذا ملك المكلف أثناء سنة التجارة من الغلّات مقداراً يبلغ حدّ النصاب فوجب عليه إخراج زكاته، وهي مقدار عشر هذا

المال مثلاً، فيخرج بذلك هذا العشر عن فاضل المـؤونة الذي هـو مـوضوع وجوب الخمس.

أو فقل: إنّ تعلّق الخطاب باخراج الزكاة عن ذلك المال يخرجه عن كونه ملكاً طلقاً له بمشاركة الفقير إيّاه في عشر ذلك، وعليه فلا يكون عشره من فاضل مؤونته ليتعلق به الخمس. ولا يفرق في عدم تعلّق الخـمس به بين أن يخرجه ويعطي للفقير أم لا، فلا يمكن اجتماع هذين الخطابين في زمان واحـد ليمكن تصحيح وجوب الخمس بالترتب. هذا بناءً على وجـهة نـظر شـيخنا الأُستاذ (قدس سره).

وأمّا بناءً على وجهة نظرنا فقد ظهر ممّا تقدّم أنّ الرافع للموضوع في أمثال هذا المورد ليس الخطاب بصرف وجوده وتحققه، بل الرافع له هنا هو نـفس تعلّق الزكاة بعين هذا المال الموجب لخروجه عن كونه ملكاً تاماً له بمشاركة الفقير إيّاه في ذلك المال، فبذلك يخرج عشره عن فاضل المؤونة من جهة أنّه صار ملكاً لغيره، ومن الواضح جداً أنّه لا دخـل في ذلك لوجـود الخـطاب باخراج الزكاة وعدم وجوده أصلاً، وهذا بمكان من الوضوح.

٤ ـ ما إذا كان المكلف مديوناً بدين صرفه في مؤونة سنته، فالخطاب بأدائه بصرف تحققه وفي نفسه يخرج ربح هذه السنة عن عنوان فاضل المؤونة إن كان دينه مستوعباً لتمام الربح، كما إذا كان مائة دينار وربحه أيضاً كـذلك، وإن لم يكن مستوعباً لتمامه كما إذا كان دينه خمسين ديناراً وربحه في تلك السنة مائة دينار، فيخرج عن الربح بمقدار الدين عن فاضل المؤونة، فلا يتعلق به الخمس دون الزائد، وعلى هذا لو عصى الأمر بأداء الدين ولم يؤدّ دينه فلا يجب عليه إخراج الخمس عنه بمقدار دينه، هذا بناءً على مسلك شيخنا الأُستاذ (قـدس سره).

والصحيح أنّ الرافع لموضوع وجوب الخمس هنا إنّما هو نفس وجوب الدين، إذ معه لا يتحقق له في هذه السنة ربح ليتعلق به الخمس، لا الخطاب بأدائه، فانّه لا دخل له في ذلك أصلاً، ولذا لو فرض أنّه لم يكن خطاب بأدائه لمانع من الموانع لم يتعلق به الخمس أيضاً، لعدم الموضوع له، وهو الفاضل عن مؤونة السنة. هذا إذا كان دينه من جهة الصرف في المؤونة. وأمّا إذا كان دينه من غير تلك الجهة، كما إذا كان من ناحية الضمان أو نحوه، فهل هو أيضاً رافع لموضوع وجوب الخمس أم لا، ففيه كلام وإشكال، وتمام الكلام في باب الخمس[1] إن شاء الله تعالى.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ هذه الفروعات وما شاكلها جميعاً خارجة عن محل الكلام في المسألة، ولا يجري الترتب في شيء منها، ولكن لا من ناحية ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ عدم جريانه من جهة أنّ أحد الخطابين رافع لموضوع الخطاب الآخر بصرف وجوده وتحققه، فلا يمكن اجتماعهما في زمان واحد، بل لما ذكرناه من أنّ الرافع له شيء آخر، وهو المانع عن اجتماعهما في زمان واحد، ولا دخل لوجود الخطاب وعدمه في ذلك أبداً.

نعم، ما ذكره (قدس سره) بالاضافة إلى الأمارات وأنّها رافعة لموضوع الأُصول وأنّه لا يبقى مجال لجريانها بعد ورودها صحيح، بل لا يختص هذا بالأمارات والأُصول، فيعم جميع موارد الحكومة والورود، إذ لا يبقى موضوع لدليل المحكوم والمورود بعد ورود دليل الحاكم والوارد، ولكن قياس هذه الفروعات بتلك الموارد قياس مع الفارق.

ونتائج أبحاث الترتب إلى هنا عدّة نقاط :

---

(١) شرح العروة ٢٥: ٢٦٩ ذيل المسألة ٧١ [٢٩٤٧].

الأُولى: أنّ البحث عن الترتب إنّما يكون ذا ثمرة إذا لم يمكن تصحيح العبادة المزاحمة لواجب أهم بالأمر ولا بالملاك، وإلّا فلا تترتب على البحث عنه ثمرة كما عرفت.

الثانية: أنّ البحث عن هذه المسألة بحث عقلي لا يرتبط بعالم اللفظ أبداً.

الثالثة: أنّ ما كان محلاً للبحث هو ما إذا كان الواجبان المتزاحمان مضيّقين، أحدهما أهم من الآخر، وأمّا إذا كانا موسّعين، أو كان أحدهما موسّعاً والآخر مضيّقاً، فقد سبق أنّ هاتين الصورتين خارجتان عن محل البحث والكلام. نعم، ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) أنّ الصورة الأخيرة داخلة في محل الكلام. ولكن قد عرفت أنّ ما ذكره إنّما يتم على مسلكه (قدس سره) لا مطلقاً، كما تقدّم تفصيلاً.

الرابعة: أنّ إمكان الترتب كافٍ لوقوعه فلا يحتاج وقوعه إلى دليل، فالبحث فيه متمحض في جهة إمكانه.

الخامسة: أنّ الترتب لا يجري في أجزاء واجب واحد وشرائطه، فإذا دار الأمر بين القيام في الركعة الأُولى من الصلاة والقيام في الركعة الثانية مثلاً فلا يجري الترتب فيه، لعدم كونهما من المتزاحمين ليترتب عليهما أحكامهما ومنها الترتب. نعم، ذكر جماعة منهم شيخنا الأُستاذ (قدس سره) أنّ التزاحم يجري بينهما كما يجري بين واجبين نفسيين، ولكن قد عرفت فساد ذلك.

السادسة: أنّه لا يتوقف ثبوت الأمر بالمهم على نحو الترتب على إحراز الملاك فيه، خلافاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره) حيث قد أنكر جريانه فيما لم يحرز كونه واجداً للملاك، وقلنا إنّ الترتب لا يتوقف على ذلك، والأصل فيه ما تقدّم من أنّه لا يمكن إحراز الملاك في شيء مع قطع النظر عن تعلّق الأمر به، من دون فرق في ذلك بين اعتبار القدرة في موضوع التكليف عقلاً أو شرعاً.

السابعة: أنّه لا فرق في جريان الترتب بين ما إذا كانت القدرة معتبرة في موضوع التكليف بالمهم عقلاً، وما إذا كانت معتبرة فيه شرعاً كما في الوضوء، خلافاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره) حيث منع عن جريان الترتب في الثاني بدعوى أنّ نفس التكليف بالأهم رافع لموضوع وجوب الوضوء لا امتثاله، ولكن قد عرفت فساده، وأنّ نفس التكليف بالأهم لا يكون رافعاً لموضوعه، لفرض أنّ التصرف في الماء الموجود عنده مباح وليس بحرام، غاية الأمر يجب صرفه في واجب أهم كحفظ النفس المحترمة أو نحوه، ولكن المكلف عصى ولم يصرفه فيه. إذن يكون المكلف واجداً للماء ولا مانع من صرفه في الوضوء لا عقلاً كما هو واضح، ولا شرعاً لأنّ التصرّف في هذا الماء مباح له على الفرض، والعصيان إنّما هو من جهة ترك ذلك الواجب، لا من جهة التصرف فيه، وعليه فعلى القول بامكان الترتب لا مانع من الالتزام به في مثل المقام. نعم، لو كان التصرف في الماء في نفسه حراماً فلا يمكن تصحيح الوضوء بالترتب، لأنّ نفس الحرمة رافعة لموضوع وجوبه لا امتثالها.

الثامنة: أنّ ما دلّ على إمكان الترتب أُمور ثلاثة: الوجدان، الدليل الإنّي الدليل اللمي.

التاسعة: أنّ الترتب قد وقع في عدّة من الفروعات الفقهية ولا مناص من الالتزام به في تلك الفروعات، كما تقدّمت جملة منها فلاحظها.

العاشرة: أنّ الواجب الأهم إذا كان آنيّاً غير قابل للدوام والبقاء، وكان الواجب المهم تدريجياً قابلاً لذلك، فلا يتوقف ثبوت الأمر بالمهم على القول بامكان الترتب، ولذا قلنا إنّ هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فان ما كان محلاً للكلام هو ما إذا لم يمكن إثبات الأمر بالمهم مع قطع النظر عن القول بالترتب.

الحادية عشرة: أنّ محل الكلام هو ما إذا كان كل من الواجب الأهم والمهم تدريجياً أو كان كلاهما آنياً.

الثانية عشرة: أنّ شرط فعلية الأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالأهم مستمراً إلى آخر أزمنة امتثال الأمر بالمهم على نحو الشرط المتأخر، لا صرف وجود عصيانه في الآن الأوّل، وإن تبدل بالاطاعة في الآن الثاني، فانّ هذا لا يدفع محذور طلب الجمع بين الضدّين في الآن الثاني والثالث كما تقدّم.

الثالثة عشرة: أنّ زمان المعتبر والمجعول ـ وهو زمان فعلية الحكم بفعلية موضوعه ـ دائماً متحد مع زمان الواجب، وهو زمان عصيانه وامتثاله، بناءً على القول باستحالة الواجب المعلّق والشرط المتأخر، وأمّا بناءً على القول بامكانهما ـ كما هو الصحيح ـ فلا مانع من أن يكون زمان المعتبر مقدّماً على زمان الواجب كما سبق.

الرابعة عشرة: أنّه لا فرق في القول بامكان الترتب واستحالته بين القول بامكان الواجب المعلّق والشرط المتأخر والقول باستحالتهما، فان ملاك الامكان والاستحالة في الترتب شيء وهناك شيء آخر كما عرفت.

الخامسة عشرة: أنّ الأمر بالأهم ثابت حال عصيانه وامتثاله، كما أنّه ثابت حال الأمر بالمهم على ما تقدّم.

السادسة عشرة: أنّ ثبوت الأمر بالأهم في حالي عصيانه وامتثاله إنّما هو بالاطلاق على وجهة نظرنا ومن جهة ثبوت المؤثر حال تأثيره على وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

السابعة عشرة: أنّ اجتماع الأمر بالأهم والأمر بالمهم في زمان واحد لا يستلزم طلب الجمع، بل هو يناقضه ويعانده بملاك تقييد مطلوبية المهم بترك الأهم،

وقد تقدّم أنّ اقتضاء اجتماع الأمرين للجمع بين متعلقيهما في الخارج يتصور في صور، وما نحن فيه ليس بشيء منها.

الثامنة عشرة: أنّ النقطة التي ينطلق منها إمكان الترتب بل ضرورته هي أنّه لا تنافي بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم في ذاتهما، مع قطع النظر عن اقتضائهما للاتيان بمتعلقيهما، فالمنافاة إنّما هي بين متعلقيهما من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما، ومن الواضح أنّ هذه المنافاة ترتفع بتقييد فعلية الأمر بالمهم بترك الأهم وعصيان أمره، مع عدم اقتضائه لعصيانه وتركه، لما عرفت من استحالة اقتضاء الحكم لوجود موضوعه في الخارج، وعلى ضوء ذلك فلا منافاة بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم أصلاً، لا بالذات كما عرفت، ولا باعتبار اقتضائهما لمتعلقيهما، فان متعلق الأمر بالأهم مطلوب على الاطلاق وليس في عرضه مطلوب آخر ليزاحمه، وعلى تقدير تركه وعدم الاتيان به فالمهم حينئذ مطلوب، والمفروض أنّه في هذا الظرف مقدور للمكلف عقلاً وشرعاً، فإذا كان كذلك فلا مانع من تعلّق الأمر به، وليس فيه تكليف بالمحال والجمع أبداً، ومجرد ثبوت الأمر بالأهم في هذا الحال لا ينافيه لا ذاتاً ولا اقتضاءً، ولعلّ المنكرين للترتب لم ينظروا إلى هذه النقطة نظرة عميقة صحيحة، بل نظروا إليها نظرة سطحية، وتخيّلوا أنّ اجتماع الأمر بالأهم والأمر بالمهم في زمان واحد غير معقول. وكيف ما كان فامكان الترتب على ضوء بياننا هذا قد أصبح أمراً ضرورياً، فلا مناص من الالتزام به أصلاً.

التاسعة عشرة: أنّه لا تنافي ولا تزاحم بين الملاك القائم بالمهم في ظرف ترك الأهم وعصيان أمره، والملاك القائم بالأهم على وجه الاطلاق، كما أنّه لا تنافي بين إرادة المهم في هذا الظرف وإرادة الأهم على الاطلاق كما عرفت.

العشرون: أنّ الخطاب الناظر إلى موضوع خطاب آخر على قسمين:

أحدهما: ما كان رافعاً لموضوعه بصرف وجوده وتحققه، وقد مثّل شيخنا الأُستاذ (قدس سره) لذلك بفروع كثيرة، ولكن قد عرفت أنّ الرافع للموضوع في تلك الفروعات ليس هو صرف وجود الخطاب، بل الرافع له شيء آخر كما عرفت.

وثانيهما: ما كان رافعاً له بامتثاله والاتيان بمتعلقه، وقد تقدّم أنّ القسم الأوّل خارج عن محل الكلام، ولا يمكن فيه فرض الترتب، والقسم الثاني داخل فيه.

أدلّة استحالة الترتّب ونقدها

الأوّل: ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وإليك نصّه:

قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدّين في عرض واحد آتٍ في طلبهما كذلك، فانّه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلّا أنّه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما، بداهة فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبة وعدم سقوطه بعدُ بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً.

لا يقال: نعم، لكنّه بسوء اختيار المكلف حيث يعصي فيما بعدُ بالاختيار، فلولاه لما كان متوجهاً إليه إلّا الطلب بالأهم، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فانّه يقال: استحالة طلب الضدّين ليست إلّا لأجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليته لا تختص بحال دون حال، وإلّا لصحّ فيما علّق على أمر اختياري في عرض واحد بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتب، مع أنّه محال بلا ريب ولا إشكال.

إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك، فانّ الطلب في كل منهما في الأوّل يطارد الآخر، بخلافه في الثاني فانّ الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم، فانّه يكون على تقدير عدم الاتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه وعدم عصيان أمره.

قلت: ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم، وهل يكون طرده له إلّا من جهة فعليته ومضادّة متعلقه له[١]. وعدم إرادة غير الأهم على تقدير الاتيان به لا يوجب عدم طرده، لطلبه مع تحققه على تقدير عدم الاتيان به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين، مع أنّه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم، فانّه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد ـ كما كان في غير هذا الحال ـ فلا يكون له معه أصلاً بمجال[٢].

أقول: ملخص ما أفاده (قدس سره) هو أنّ اجتماع الأمر بالمهم والأمر بالأهم في زمان واحد كما هو المفروض في محل الكلام، يقتضي الجمع بينهما في ذلك الزمان، لما عرفت من أنّ نسبة الحكم إلى متعلقه نسبة المقتضي إلى مقتضاه في الخارج، وعلى هذا فكما أنّ الأمر بالأهم يقتضي ايجاد متعلقه في الزمان المزبور، فكذلك الأمر بالمهم يقتضي إيجاده فيه، لفرض كونه فعلياً في ذلك الزمان، إذ لا معنى لفعلية الأمر في زمان إلّا اقتضاءه إيجاد متعلقه فيه خارجاً ودعوته إليه فعلاً، وعلى هذا فلا محالة يلزم من اجتماعهما في زمان واحد المطاردة بينهما في ذلك الزمان من جهة مضادة متعلقيهما في الوجود، مع أنّ الأمر بالمهم لو لم يقتض طرد الأهم فالأمر به لا محالة يقتضي طرد الأمر بالمهم، وهذا يكفي في استحالة طلبه.

وغير خفي أنّ صدور هذا الكلام منه (قدس سره) غريب، والوجه في ذلك: هو أنّه لا يعقل أن يكون الأمر بالمهم طارداً للأمر بالأهم، بداهة أنّ طرده له

---

(١) [في المصدر هكذا: ومضادّة متعلقه للأهم، والمفروض فعليته ومضادّة متعلقه له].

(٢) كفاية الأُصول: ١٣٤.

يبتني على أحد تقديرين لا ثالث لهما.

أحدهما: أن يكون الأمر بالمهم مطلقاً وفي عرض الأمر بالأهم، فحينئذ لا محالة تقع المطاردة بينهما من ناحية مضادة متعلقيهما، وعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما.

الثاني: أن يكون الأمر به على تقدير تقييده بعصيان الأهم مقتضياً لعصيانه وتركه في الخارج، فعندئذ تقع المطاردة والمزاحمة بين الأمرين لا محالة باعتبار أنّ الأمر بالمهم يقتضي عصيان الأهم وترك متعلقه، والأمر بالأهم يقتضي هدم عصيانه ورفعه.

ولكن كلا التقديرين خلاف مفروض الكلام.

أمّا الأوّل: فواضح، لما عرفت من أنّ محل الكلام فيما إذا كان الأمر بالمهم مقيداً بحال ترك الأهم وعصيان أمره فلا يكون مطلقاً.

وأمّا الثاني: فلما تقدّم من أنّ الحكم يستحيل أن يقتضي وجود موضوعه في الخارج، وناظراً إليه رفعاً ووضعاً.

وعلى ضوء هذا فالأمر بالمهم بما أنّه لا يكون مطلقاً، ولا يكون متعرضاً لحال موضوعه وهو عصيان الأهم، بل هو ثابت على تقدير تحقق موضوعه ووجوده، فيستحيل أن يكون طارداً للأمر بالأهم ومنافياً له، فانّه لا اقتضاء له بالاضافة إلى حالتي وجوده وعدمه، ومن الواضح جداً أنّ ما لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء.

أو فقل: إنّ اقتضاء الأمر بالمهم لاتيان متعلقه إنّما هو على تقدير ترك الأهم وعصيان أمره، واقتضاؤه على هذا التقدير لا ينافي اقتضاء الأمر بالأهم أصلاً، ولا يكون الاتيان بمتعلقه في هذا الحال مزاحماً بأيّ شيء، غاية ما في الباب أنّ

المكلف من جهة سوء سريرته عصى الأمر بالأهم ولم يعمل بمقتضاه، فلا يكون عصيانه مستنداً إلى مزاحمة الأمر بالمهم، كيف فانّ الأمر به قد تحقق في فرض عصيانه وتقدير وجوده، فلا يعقل أن يكون عصيانه مستنداً إليه، بل هو مستند إلى اختيار المكلف إيّاه، وعند ذلك ـ أي اختيار المكلف عصيانه وترك متعلقه ـ يتحقق الأمر بالمهم. وعليه فلا يمكن أن يكون مثل هذا الأمر طارداً ومزاحماً له، فالطرد من جانب الأمر بالمهم غير معقول، فإذن المطاردة من الجانبين غير متحققة.

وأمّا الطرد من جانب الأمر بالأهم فحسب فهو أيضاً غير متحقق، والوجه في ذلك: هو أنّ الأمر بالأهم إنّما يطارد الأمر بالمهم فيما إذا فرض كونه ناظراً إلى متعلقه ومستدعياً لهدمه، فحينئذ لا محالة يكون طارداً له باعتبار أنّه يقتضي إيجاد متعلقه في الخارج، وذاك يقتضي هدمه، وبما أنّه أهم فيطارده، ولكنّ الفرض أنّه غير ناظر إليه، وإنّما هو ناظر إلى موضوعه ومقتضٍ لرفعه.

وعلى هذا فلا تنافي بينهما أصلاً ليكون الأمر بالأهم طارداً للأمر بالمهم، إذ المفروض أنّ الأمر بالمهم لا يقتضي وجود موضوعه في الخارج وغير متعرض لحاله أصلاً لا وجوداً ولا عدماً، ومعه كيف يكون الأمر بالأهم طارداً له، بداهة أنّ الطرد لا يتصور إلّا في مورد المزاحمة، ولا مزاحمة بين ما لا اقتضاء فيه بالاضافة إلى شيء أصلاً وما فيه اقتضاء بالاضافة إليه.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في المقام لا يرجع إلى معنىً معقول.

نعم، ما أفاده (قدس سره) من أنّ استحالة طلب المحال لا تختص بحال دون حال متين جداً كما تعرضنا له آنفاً، إلّا أنّه أجنبي عن محل الكلام بالكلية.

الثاني: أيضاً ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وإليك لفظه:

ثمّ إنّه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيّدنا الأُستاذ (قدس سره) لا يلتزم به على ما هو ببالي وكنّا نورد به على الترتب وكان بصدد تصحيحه[1].

أقول: توضيح ما أفاده (قدس سره) هو أنّ غرضه من ذلك بيان نفي القول بالترتب بطريق الإن بتقريب: أنّا لو سلّمنا أنّه لا يلزم من فعلية خطاب المهم وخطاب الأهم في زمان واحد على نحو الترتب طلب الجمع بين متعلقيهما في الخارج، بل قلنا إنّ ترتب أحد الخطابين على عصيان الخطاب الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه يناقض طلب الجمع ويعانده، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام بما هو لازم للقول بالترتب وهو تعدد العقاب عند ترك المكلف امتثال كلا الواجبين معاً ـ أعني الواجب الأهم والمهم ـ ضرورة أنّ العقاب على ما لا يقدر عليه المكلف قبيح بحكم العقل، وبما أنّ المفروض في المقام استحالة الجمع بين متعلقيهما خارجاً من جهة مضادتهما، فكيف يمكن العقاب على تركهما، أليس هذا من العقاب على ترك ما هو خارج عن قدرة المكلف واختياره.

وعلى هذا، فلا مناص من الالتزام بعدم تعدد العقاب وأنّ تارك الأهم والمهم معاً يستحق عقاباً واحداً، وهو العقاب على ترك الأهم دون ترك المهم، وهو يلازم انكار الترتب وعدم تعلق أمر مولوي إلزامي بالمهم، وإن كان في الخارج أمر إنشائي، فهو إرشاد إلى كونه واجداً للملاك والمحبوبية في هذه الحال، ضرورة أنّه لا معنى للالتزام بوجود الأمر المولوي الالزامي وعدم ترتب استحقاق العقاب على مخالفته، لاستحالة تفكيك الأثر عن المؤثر.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٣٦.

أو فقل: إنّ القائل بالترتب لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يلتزم بتعدد العقاب. وإمّا أن لا يلتزم به. فالأوّل يستلزم العقاب على أمر غير مقدور وهو محال. والثاني يستلزم انكار الترتب. فبالنتيجة أنّه لا يمكن القول بالترتب أصلاً، بل لا مناص من الالتزام باستحالته من جهة استحالة ما يترتب عليه.

وغير خفي ما فيه من الخلط بين أن يكون العقاب على ترك الجمع بين الواجبين ـ أعني بهما الواجب الأهم والمهم ـ وأن يكون العقاب على الجمع في الترك، بمعنى أنّه يعاقب على ترك كل منهما في حال ترك الآخر، فانّ المستحيل إنّما هو العقاب على الأوّل، حيث إنّ الجمع بينهما من جهة تضادهما في الخارج غير ممكن وخارج عن قدرة المكلف واختياره، فالعقاب على تركه لا محالة يكون عقاباً على أمر غير مقدور وهو محال، إلّا أنّ القائل بالترتب لا يقول باستحقاق العقاب على ذلك ليقال إنّه محال، فانّ القائل به إنّما يقول باستحقاق العقاب على الفرض الثاني ـ وهو الجمع بين تركي الأهم والمهم خارجاً ـ وهو مقدور للمكلف، فلا يكون العقاب عليه عقاباً على غير مقدور.

والوجه في ذلك: هو أنّ الأمر في المقام لم يتعلّق بالجمع بينهما ليقال باستحالة العقاب على تركه من جهة استحالة طلب الجمع بينهما، بل الأمر تعلق بذات كل واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر، ولا يرتبط أحدهما بالآخر في مقام الجعل والتعلق، غاية الأمر قد وقعت المزاحمة بينهما في مقام الامتثال والفعلية، وبما أنّ المكلف لا يقدر على الجمع بينهما في مقام الامتثال قيّدنا فعلية الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم وترك متعلقه.

ونتيجة ذلك: هي أنّ الأهم مطلوب على وجه الاطلاق والمهم مطلوب في ظرف ترك الأهم وعصيانه، وقد سبق أنّ ذلك يناقض طلب الجمع ويعانده، لا أنّه يستلزمه.

وعلى هذا، فكل منهما مقدور للمكلف على نحو الترتب، فانّه عند إعمال قدرته في فعل الأهم وامتثاله، لا أمر بالمهم، والمفروض أنّه في هذا الحال قادر على فعل الأهم تكويناً وتشريعاً، وعندئذ لا يكون العقاب على تركه وعصيان أمره عقاباً على ما لا يقدر.

وأمّا مع عدم إعمالها فيه فلا مانع من إعمالها في فعل المهم، وحينئذ لو تركه وعصى أمره فلا مانع من العقاب عليه، إذ المفروض أنّه مقدور في هذا الحال، وهذا معنى الجمع بين تركي الواجبين والعصيانين ـ ترك المهم عند ترك الأهم وعصيانه عند عصيانه ـ وحيث إنّه باختيار المكلف فيستحق عقابين، عقاباً على ترك الواجب الأهم وعقاباً على ترك الواجب المهم.

ومن ذلك يستبين أنّ الالتزام بجواز الترتب يستلزم الالتزام بجواز تعدد العقاب، ولا يلزم من الالتزام به ـ الترتب ـ كون العقاب عند مخالفة الأمرين من العقاب على أمر مستحيل، ضرورة أنّ معنى إمكان الترتب هو جواز تعلق الأمر بالأهم على وجه الاطلاق، وبالمهم مقيداً بعصيان الأهم، لفرض أنّهما على هذا النحو مقدوران للمكلف، فإذا كانا مقدورين فلا محالة يستحق عقابين على تركهما في الخارج وعصيان الأمرين المتعلقين بهما، ولا يكون ذلك من العقاب على المحال، فانّ المحال وما لا يقدر عليه المكلف إنّما هو الجمع بين الضدّين في الخارج، لا الجمع بين تركيهما على نحو الترتب، فانّه بمكان من الوضوح، بداهة أنّ الانسان قادر على ترك القيام مثلاً عند تركه الجلوس أو بالعكس، وقادر على ترك إيجاد السواد مثلاً عند تركه إيجاد البياض وهكذا، وما لا يتمكن منه ولا يقدر عليه إنّما هو الجمع بين فعليهما خارجاً، فلا يقدر على إيجاد القيام عند وجود الجلوس، أو إيجاد السواد عند وجود البياض وهكذا. وسنبيّن إن شاء الله تعالى عند الفرق بين باب التزاحم والتعارض أنّ

التزاحم يختص بالضدّين اللّذين لهما ثالث، وأمّا الضدّان اللّذان لا ثالث لهما فلا يمكن وقوع التزاحم بينهما، بل هما يدخلان في كبرى باب التعارض.

وعليه فمن الواضح جداً أنّ ترك كل من الضدّين لهما ثالث عند ترك الآخر مقدور، فلا مانع من العقاب عليه.

أو فقل: إنّ استحقاق العقاب على عصيان الأهم وتركه مورد تسالم من الكل، وإنّما الكلام في استحقاق العقاب على ترك المهم، مضافاً إلى استحقاق العقاب على ترك الأهم، ومن الضروري أنّ المهم في ظرف عصيان الأهم مقدور عقلاً وشرعاً، وإنّما لا يكون مقدوراً في صورة واحدة وهي صورة الاتيان بالأهم ـ لا مطلقاً ـ وعليه فلا يكون العقاب على تركه محالاً.

والغفلة عن هذا أوجبت تخيل أنّه على تقدير القول بامكان الترتب لا يمكن الالتزام بما هو لازمه من استحقاق عقوبتين في صورة مخالفة الأمرين، لأنّه عقاب على ما لا يقدر عليه المكلف ـ وهو الجمع بين الضدّين ـ غافلاً عن أنّ القول بامكان الترتب يرتكز على أساس يناقض طلب الجمع ويعانده. وعليه فكيف يمكن أن يقال إنّ القول بامكانه يستلزم كون العقاب على تركه ـ الجمع ـ ليقال إنّه محال، فلا يمكن الالتزام به، بل القول به يستلزم كون العقاب على عصيان الأهم على وجه الاطلاق، وعلى عصيان المهم في ظرف عصيان الأهم ـ لا مطلقاً ـ والمفروض أنّ كلا العصيانين على هذا الشكل مقدور للمكلف، فيستحق عقابين عليهما، ولا يكون ذلك من العقاب على غير المقدور.

نعم، لو كان القول بالترتب مستلزماً لطلب الجمع لكان العقاب على مخالفته قبيحاً، إلّا أنّه على هذا لا يمكن الالتزام بأصل الترتب لتصل النوبة إلى التكلم عن إمكان الالتزام بما هو لازمه وعدم إمكانه به.

فالنتيجة قد أصبحت أنّ القول بامكان الترتب يستلزم ضرورة الالتزام

بتعدد العقاب في صورة مخالفة الأمرين، ولا يكون ذلك من العقاب على غير المقدور.

فما أفاده (قدس سره) من أنّ القائل بالترتب لا يمكن أن يلتزم بما هو لازم له ـ وهو تعدد العقاب ـ لا يرجع إلى معنىً معقول أصلاً، ومنشؤه غفلته (قدس سره) عن تصور حقيقة الترتب وما هو أساس إمكانه وجوازه، وإلّا لم يقع في هذا الاشتباه، فان تعدّد العقاب فيما نحن فيه نظير تعدّده في الواجبات الكفائية، فان صدور واجب واحد من جميع المكلفين وإن كان مستحيلاً، إلّا أنّ تركه عند ترك الباقين مقدور له فلا مانع من العقاب عليه.

بل يمكن أن يقال: إنّ تعدد العقاب في صورة مخالفة المكلف وتركه الواجب الأهم والمهم معاً من المرتكزات في الأذهان، مثلاً إذا فرض وقوع المزاحمة بين صلاة الفريضة في آخر الوقت وصلاة الآيات، بحيث لو اشتغل المكلف بصلاة الآيات لفاتته فريضة الوقت، فعندئذ لو عصى المكلف الأمر بالصلاة ولم يأت بها فلا محالة يدور أمره بين أن يأتي بصلاة الآيات وأن يتركها، ومن الواضح جداً أنّه إذا تركها في هذا الحال فتشهد المرتكزات العرفية على أنّه يستحقّ العقوبة عليه أيضاً، فانّ المانع بنظرهم عن الاتيان بها هو الاتيان بفريضة الوقت. وأمّا إذا ترك الفريضة فلا يجوز له أن يشتغل بفعل آخر ويترك الآيات، وبذلك نستكشف إمكان الترتب وإلّا لم يكن هذا المعنى مرتكزاً في أذهانهم.

الثالث: أنّ القول بالترتب بما أنّه يبتني على فعلية كلا الأمرين في زمان واحد ـ أعني بهما الأمر بالأهم والأمر بالمهم ـ فلا محالة يستلزم طلب الجمع والمحال، ضرورة أنّه لا معنى لكون الأمرين فعليين في زمان واحد إلّا اقتضاءهما إيجاد متعلقيهما في ذلك الزمان، وهذا معنى طلب الجمع والتكليف بالمحال، ومن الظاهر أنّ مثل هذا التكليف لا يمكن جعله.

والوجه في ذلك: هو أنّ الغرض الداعي إلى جعل التكليف واعتباره على ذمة المكلف ـ سواء أكان التكليف وجوبياً أو تحريمياً ـ جعل الداعي له ليحرّك عضلاته نحو الفعل وينبعث منه، ومن الواضح البيّن أنّ جعل الداعي له وإيجاده في نفسه لتحريك عضلاته إنّما يمكن فيما إذا كان الفعل في نفسه ممكناً، ولا يلزم من فرض وقوعه في الخارج أو لا وقوعه فيه محال، فإذا كان الفعل ممكناً بالامكان الوقوعي أمكن حصول الانبعاث له أو الانزجار من بعث المولى المتعلق به أو زجره عنه. وأمّا إذا كان الفعل ممتنعاً وخارجاً عن قدرة المكلف واختياره فلا يمكن حصول الانبعاث أو الانزجار له من بعثه أو زجره، فإذا لم يمكن حصوله استحال البعث أو الزجر، فانّ الغرض منه كما عرفْت إمكان داعويته، فإذا استحالت استحال جعله، لكون جعله عندئذ لغواً صرفاً فلا يصدر من الحكيم، لاستحالة تكليف العاجز.

وتترتب على هذا استحالة فعلية كلا الأمرين المزبورين في زمان واحد كما هو مبنى الترتب، وذلك لأنّ معنى فعليتهما في زمان واحد هو أنّ كليهما يدعو فعلاً إلى إيجاد متعلقيهما في الخارج في ذلك الزمان، وإلّا فلا معنى لكونهما فعليين، والحال أنّك قد عرفت استحالة جعل الداعي بجعل التكليف نحو المحال وما لا يقدر عليه المكلف، وبما أنّ الجمع بين متعلقيهما في الخارج في زمان واحد محال، فلا يمكن أن يكون كلاهما داعياً في ذلك الزمان، لاستحالة حصول الداعي للمكلف وانبعاثه عنهما في زمان واحد، إذن يستحيل جعل كليهما في هذا الحال، لما مرّ من أنّ استحالة داعوية التكليف تستلزم استحالة جعله.

فالنتيجة: استحالة القول بالترتب، وأنّ المجعول في الواقع هو الأمر بالأهم دون الأمر بالمهم.

والجواب عنه: يظهر ممّا تقدّم وملخصه: هو أنّه لا يلزم من اجتماع الأمرين

في زمان واحد طلب الجمع، ليستحيل داعوية كل منهما لايجاد متعلقه في هذا الزمان، والوجه فيه: هو أنّ الأمر بالمهم بما أنّه كان مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم وترك متعلقه خارجاً، فلا نظر له إلى عصيانه رفعاً ووضعاً، لما عرفت من أنّ الحكم يستحيل أن يقتضي وجود موضوعه أو عدمه، والأمر بالأهم بما أنّه كان محفوظاً في هذا الحال فهو يقتضي هدم عصيانه ورفعه، باعتبار اقتضائه إيجاد متعلقه في الخارج، ومن الواضح أنّ الجمع بين ما لا اقتضاء فيه وما فيه الاقتضاء لا يستلزم طلب الجمع بل هو في طرف النقيض معه.

ومن هنا قلنا إنّه لو تمكن المكلف من الجمع بينهما خارجاً فلا يقعان على صفة المطلوبية، بل الواقع على هذه الصفة خصوص الواجب الأهم دون المهم، وبما أنّ المفروض قدرة المكلف على الاتيان بالمهم في ظرف ترك الأهم، فلا مانع من تعلق التكليف به على هذا التقدير وحصول الانبعاث منه، ضرورة أنّ المانع عن ذلك إنّما هو عدم قدرة المكلف عليه، وحيث إنّ المطلوب لم يكن عند اجتماع الطلبين هو الجمع بين متعلقيهما وحصول الانبعاث منهما معاً، فلا مانع منه أبداً.

وقد ذكرنا أنّ طلب الجمع إنّما يلزم على أحد تقادير [ثلاثة] لا رابع لها.

الأوّل: أن يكون كلا الخطابين على وجه الاطلاق.

الثاني: أن خطاب المهم على تقدير اشتراطه بعصيان خطاب الأهم يكون ناظراً إلى حال عصيانه وضعاً ورفعاً.

الثالث: أنّ الخطاب بالمهم مشروط باتيان الأهم، بأن يكونا مطلوبين على نحو الاجتماع في آن واحد، ومن المعلوم أنّ ما نحن فيه ليس من شيء منها.

أمّا أنّه ليس من قبيل الأوّل فواضح، لفرض أنّ الأمر بالمهم مقيد بعصيان الأمر بالأهم وعدم الاتيان بمتعلقه خارجاً.

وأمّا أنّه ليس من قبيل الثاني، فلمّا عرفت غير مرّة من أنّ الحكم يستحيل أن يقتضي وجود موضوعه في الخارج ويكون ناظراً إلى حاله وضعاً أو رفعاً.

وأمّا أنّه ليس من قبيل الثالث فظاهر، بل هو في طرف النقيض معه، إذ المفروض في المقام أنّ الأمر بالمهم مقيد بعدم الاتيان بالأهم على عكس ذلك تماماً.

فالنتيجة على ضوء ذلك: أنّ مقتضى ـ بالفتح ـ مثل هذين الخطابين يستحيل أن يكون هو الجمع بين متعلقيهما، بداهة أنّ مقتضى ـ بالفتح ـ أحدهما رافع لموضوع الآخر وهادم له، إذن لا يلزم من اجتماع الخطابين في زمان واحد طلب الجمع، ليقال باستحالة ذلك وعدم إمكان الانبعاث عنهما. نعم، هو جمع بين الطلبين، لا طلب للجمع بين الضدّين.

وبذلك ظهر أنّ انبعاث المكلف عن كلا الأمرين في عرض واحد وإن كان لا يمكن، إلّا أنّ انبعاثه عنهما على نحو الترتب لا مانع منه أصلاً، فانّه عند انبعاثه عن الأمر بالأهم لا بعث بالاضافة إلى المهم ليزاحمه في ذلك ويقتضي انبعاث المكلف نحوه، وعلى تقدير عدم انبعاثه عنه باختياره وإرادته لا مانع من انبعاثه عن الأمر بالمهم، بداهة أنّ المهم مقدور للمكلف في هذا الحال عقلاً وشرعاً، فإذا كان مقدوراً فلا مانع من تعلق الأمر به الموجب لانبعاث المكلف عنه نحو إيجاده، فهذا الوجه أيضاً لا يرجع إلى معنى محصّل.

وقد أجاب عنه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] بما ملخّصه: أنّ الأمر بالأهم والأمر بالمهم وإن كانا فعليين حال العصيان معاً، إلّا أنّ اختلافهما في الرتبة أوجب عدم لزوم طلب الجمع من فعليتهما، لما عرفت من أنّ الأمر

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٨٥.

بالأهم في رتبة يقتضي هدم موضوع الأمر بالمهم وعدمه، وأمّا هو فلا يقتضي وضع موضوعه، وإنّما يقتضي إيجاد متعلقه في الخارج على تقدير وجود موضوعه، وحيث إنّه لم يكن بين الأمرين اتحاد في الرتبة، يستحيل أن تقتضي فعليتهما طلب الجمع بين متعلقيهما.

ومن هنا قال: إنّ ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره) من أنّ الأمر بالمهم مشروط بالعزم على عصيان الأمر بالأهم غير صحيح، فانّه على هذا لا يكون الأمر بالأهم رافعاً لموضوع الأمر بالمهم وهادماً له تشريعاً، فانّ الأمر بالأهم إنّما يقتضي عدم عصيانه، لا عدم العزم على عصيانه.

فالنتيجة أنّ ما أفاده (قدس سره) هنا أمران:

الأوّل: أنّ ملاك عدم لزوم طلب الجمع بين الضدّين من اجتماع الأمرين في زمان واحد، إنّما هو اختلافهما في الرتبة.

الثاني: أنّ ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره) غير صحيح.

ولنأخذ بالمناقشة في كلا الأمرين:

أمّا الأمر الأوّل فيردّه أوّلاً: ما ذكرناه مراراً من أنّ الأحكام الشرعية ثابتة للموجودات الزمانية، ولا أثر لاختلافها في الرتبة، وعلى هذا فلا أثر لتقدم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم رتبة بعد ما كانا متقارنين زماناً، بل القول بالاستحالة أو الامكان يبتني على أنّ قضية اجتماع الأمرين في زمان هل هي طلب الجمع بين متعلقيهما في الخارج أم لا، ولا يفرق في ذلك بين كونهما مختلفين في الرتبة أم لا، ضرورة أنّ اختلافهما في الرتبة لا يوجب اختلافهما في الزمان، فانّ من الواضح أنّ المحال إنّما هو طلب الجمع بين الضدّين في الخارج لا في الرتبة، لما عرفت من أنّ التضاد والتماثل والتناقض وما شاكلها جميعاً من

صفات الموجودات الخارجية فلا تتصف الأشياء بتلك الصفات مع قطع النظر عن وجوداتها في الخارج.

ومن هنا قلنا إنّه لا مضادة ولا مناقضة في المرتبة أصلاً، ومن هنا جاز اجتماع الضدّين أو النقيضين في رتبة واحدة، كما جاز ارتفاعهما عنها. أمّا الأوّل، فلمّا حققناه من أنّ النقيضين وكذا الضدّين في مرتبة واحدة، وهذا معنى اجتماعهما في المرتبة. وأمّا الثاني، فلأنّ النقيضين قد ارتفعا من الماهيات من حيث هي، فانّها بما هي لا موجودة ولا معدومة.

فالنتيجة هي أنّه لا يمكن القول بأنّ ملاك عدم لزوم طلب الجمع من فعلية الأمر بالأهم والأمر بالمهم معاً هو اختلافهما في الرتبة.

فالصحيح في الجواب: هو ما تقدّم من أنّ الملاك الرئيسي لعدم لزوم طلب الجمع بين الضدّين من اجتماع الأمرين هو تقييد الأمر بالمهم بعدم الاتيان بالأهم وعصيانه، وعدم تعرضه لحاله أصلاً كما تقدّم ذلك بشكل واضح.

وثانياً: ما سبق من أنّ الأمر بالأهم لا يتقدم على الأمر بالمهم رتبة، فانّ تقدّم شيء على آخر بالرتبة يحتاج إلى ملاك كامن في صميم ذات المتقدم، فلا يتعدّى منه إلى ما هو في مرتبته فضلاً عن غيره، ومن الواضح أنّه لا ملاك لتقدّم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم.

ودعوى أنّ الأمر بالأهم مقدّم على عصيانه وعدم امتثاله الذي اُخذ في موضوع الأمر بالمهم، والمفروض أنّ الموضوع مقدّم على الحكم رتبة، فلازم ذلك تقدّم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم برتبتين، يدفعها ما أشرنا إليه من أنّ التقدّم أو التأخّر بالرتبة يحتاج إلى ملاك راجع إلى ذات الشيء وطبعه، وتقدّم الأمر بالأهم على عصيانه بملاك لا يقتضي تقدّمه على ما هو متأخر عن العصيان رتبة كما لا يقتضي تقدمه على ما هو في مرتبته بعد ما كان الجميع متّحدة في

الزمان، وموجودات في زمان واحد، ومن هنا قلنا إنّ العلة مقدّمة على المعلول دون عدمه، مع أنّه في مرتبته.

وأمّا الأمر الثاني: فيظهر فساده ممّا ذكرناه من أنّ ملاك استحالة الترتب وإمكانه هو لزوم طلب الجمع بين الضدّين من اجتماع الأمرين في زمان واحد، وعدم لزومه، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم أو بالعزم عليه، فانّه كما يقتضي هدم تقدير عصيانه يقتضي هدم تقدير العزم عليه أيضاً، فلا فرق بينهما من هذه الناحية. وعلى الجملة فملاك جواز الترتب على تقدير اشتراط الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم موجود بعينه في صورة اشتراطه بالعزم على عصيانه.

نعم، الذي يرد عليه هو أنّ العزم ليس بشرط، والوجه فيه: هو أنّ هذا الاشتراط قد ثبت بحكم العقل، ومن الواضح أنّ العقل لا يحكم إلّا بثبوت الأمر بالمهم في ظرف عصيان الأمر بالأهم خارجاً وعدم الاتيان بمتعلقه.

وإن شئت فقل: إنّ مقتضى المزاحمة بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم هو سقوط إطلاق الأمر بالمهم حال العجز وعدم القدرة على امتثاله، وبقاؤه في حال القدرة على امتثاله، لعدم موجب لسقوطه حينئذ، ومقتضى ذلك هو اشتراط الأمر بالمهم بنفس العصيان الخارجي، لا بالعزم على عصيانه.

الرابع: أنّ العصيان الذي هو شرط لفعلية الأمر بالمهم، إن كان شرطاً بوجوده الخارجي على نحو الشرط المقارن، فهو هادم لأساس الترتب، إذ الترتب عند القائل به مبتنٍ على وجود كلا الأمرين ـ أعني بهما الأمر بالأهم والأمر بالمهم ـ في زمان واحد، ولكن في الفرض المزبور يسقط الأمر بالأهم، فانّ الأمر كما يسقط بالامتثال والاتيان بمتعلقه خارجاً، كذلك يسقط بالعصيان وعدم الاتيان به في الخارج.

وعلى هذا فلا يمكن فرض اجتماع الأمرين في زمان واحد، فانّ في زمان فعلية الأمر بالمهم قد سقط الأمر بالأهم من جهة العصيان، وفي زمان ثبوت الأمر بالأهم لا أمر بالمهم، لعدم تحقق شرطه، وقد تقدّم أنّ تعلق الأمر بالمهم بعد سقوط الأمر عن الأهم خارج عن محل الكلام ولا إشكال في جوازه، فان محل الكلام هو ما إذا كان كلا الأمرين فعلياً في زمن واحد، وهذا غير معقول مع فرض كون معصية الأمر بالأهم علة لسقوطه، إذ عندئذ لا ثبوت له حال العصيان ليجتمع مع الأمر بالمهم في ذلك الحال.

وأمّا إذا كان العصيان شرطاً على نحو الشرط المتأخر، أو كان وجوده الانتزاعي ـ وهو كون المكلف متصفاً بأنّه يعصي فيما بعد ـ شرطاً في فعلية الأمر بالمهم، فلا محالة يلزم منه طلب الجمع بين الضدّين، وذلك لأنّ الأمر بالمهم يصير فعلياً في زمان عدم سقوط الأمر بالأهم، إذ المفروض أنّ العصيان شرط متأخر، أو أنّ الشرط في الحقيقة هو عنوان تعقبه بالعصيان المتأخر، وعلى كل حال فالأمر المتعلق به فعلي، كما أنّ الأمر بالأهم فعلي، وهو لم يسقط بعد، لأنّ مسقطه ـ وهو العصيان على الفرض ـ لم يتحقق، فإذن يتوجه إلى المكلف تكليفان فعليّان في زمان واحد، ولا محالة يقتضي كل منهما لايجاد متعلقه في الخارج في ذلك الزمان، ضرورة أنّه لا معنى لفعلية تكليفٍ إلّا اقتضاؤه إيجاد متعلقه خارجاً ودعوته إليه فعلاً، وفي المقام بما أنّ كلاً من الأمر بالأهم والأمر بالمهم فعلي في زمن واحد، فلا محالة يدعو كل منهما إلى إيجاد متعلقه في ذاك الزمن، وهذا معنى لزوم طلب الجمع بين الضدّين.

وصفوة هذا الوجه: هي أنّ العصيان إن كان شرطاً بوجوده الخارجي على نحو الشرط المقارن، فلا يمكن عندئذ فرض اجتماع الأمر بالمهم والأمر بالأهم في زمان واحد، لأنّ بتحقق العصيان خارجاً وإن صار الأمر بالمهم فعلياً، إلّا

أنّه في هذا الزمان يسقط الأمر بالأهم، فزمان ثبوت أحدهما هو زمان سقوط الآخر، فلا يمكن فرض اجتماعهما في زمان واحد.

وقد تقدّم أنّ هذا خارج عن محل الكلام في المسألة ولا إشكال في جوازه، فانّ ما كان محلاً للكلام هو ما إذا كان الأمران مجتمعين في زمان واحد، وأمّا إن كان شرطاً بنحو الشرط المتأخر، أو كان الشرط في الحقيقة هو عنوانه ـ العصيان ـ الانتزاعي المنتزع منه باعتبار وجوده في زمان متأخر، فحينئذ وإن كان الأمران مجتمعين في زمان واحد، إلّا أنّ لازم اجتماعهما فيه هو طلب الجمع بين إيجاد متعلقيهما في الخارج، بداهة أنّه لا معنى لتعلق التكليف بشيء إلّا اقتضاؤه إيجاده خارجاً، وبما أنّهما متضادان على الفرض فيلزم طلب الجمع بينهما، وهو محال. فالنتيجة: عدم إمكان القول بالترتب.

والجواب عن هذا الوجه على ضوء ما بيّناه واضح، وتفصيل ذلك: أنّ ما ذكرْ من أنّ العصيان إذا كان شرطاً متأخراً، أو كان الشرط عنواناً انتزاعياً من العصيان المتأخر في ظرفه فهو يستلزم طلب الجمع بين الضدّين، لفرض اجتماع الأمرين في زمان واحد، فيردّه:

أوّلاً: أنّ العصيان ليس بوجوده المتأخر ولا بعنوانه الانتزاعي شرطاً، بأن يكون الأمر بالمهم فعلياً لمن يعصي في زمان متأخر، لما سنبيّن إن شاء الله من أنّ العصيان شرط بوجوده الخارجي، وعليه فما لم يتحقق العصيان في الخارج لم يصر الأمر بالمهم فعلياً.

وثانياً: قد تقدّم أنّ اجتماع الأمرين في زمان واحد على نحو الترتب لا يستلزم طلب الجمع، بل هو في طرف النقيض مع طلب الجمع ومعانده رأساً، والأصل في ذلك: ما سبق من أنّ طلب الجمع بين الضدّين إنّما يلزم على أحد التقادير المتقدمة، وقد مضى الكلام فيها بشكل واضح فلا حاجة إلى الاعادة وقلنا إنّ

ما نحن فيه ليس من شيء من تلك التقادير.

وممّا يشهد على ما ذكرنا: أنّه إذا فرض فعلان في حد ذاتهما ممكني الجمع كقراءة القرآن والدخول في المسجد مثلاً، فمع ترتب الأمر بأحدهما على عدم الاتيان بالآخر لا يقعان على صفة المطلوبية عند جمع المكلف بينهما خارجاً، بداهة أنّ مطلوبية أحدهما إذا كانت مقيدة بعدم الاتيان بالآخر، فيستحيل وقوعهما معاً في الخارج على صفة المطلوبية. وهذا برهان قطعي على عدم مطلوبية الجمع.

ودعوى: أنّ عدم وقوعهما على صفة المطلوبية معاً هنا إنّما هو من جهة عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، فلو تمكن من ذلك فلا محالة يقعان على صفة المطلوبية، مدفوعة: بأنّ وقوعهما على هذه الصفة مع فرض بقاء تقييد الأمر بالمهم بعدم الاتيان بالأهم وعصيان أمره في هذا الحال غير معقول، بل الاتيان بالمهم عندئذ بقصد الأمر تشريع ومحرّم. وأمّا مع فرض ارتفاع التقييد في هذا الحال كما هو الصحيح ـ لأنّ التقييد من جهة المزاحمة بين التكليفين وعدم تمكن المكلف من الجمع بين متعلقيهما في مقام الامتثال، وأمّا مع فرض عدم المزاحمة وتمكن المكلف من الجمع بينهما في تلك المرحلة فلا تقييد في البين، ولا حكم للعقل به، لأنّه إنّما يحكم به في صورة المزاحمة لا مطلقاً ـ فهو خارج عن محل الكلام، فانّ محل الكلام هو ما إذا لم يتمكن المكلف من الجمع بينهما، فانّه يوجب تقييد الواجب المهم بعدم الاتيان بالأهم بحكم العقل، وفي هذا الفرض لا يمكن وقوعهما على صفة المطلوبية كما سبق.

وأمّا ما ذكر من أنّ العصيان إذا كان شرطاً بوجوده الخارجي على نحو الشرط المقارن فلا يمكن فرض اجتماع الأمرين ـ الأمر بالأهم والأمر بالمهم ـ في زمان واحد، فهو يبتني على نقطة فاسدة وهي توهم أنّ العصيان مهما تحقق

ووجد في الخارج فهو مسقط للأمر، ولكن الشأن ليس كذلك، والوجه فيه: هو أنّا إذا حلّلنا مسألة سقوط الأمر تحليلاً علمياً نرى أنّ الموجب لسقوطه أمران لا ثالث لهما:

الأوّل: امتثاله والاتيان بمتعلقه في الخارج، هذا باعتبار أنّ ذلك موجب لحصول الغرض منه، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ الأمر معلول للغرض الداعي له حدوثاً وبقاءً، فمع تحقق الغرض في الخارج لا يعقل بقاء الأمر، وإلّا لزم بقاء الأمر بلا غرض، وهو كبقاء المعلول بلا علة محال. فالنتيجة: أنّ الامتثال والاتيان بمتعلقه خارجاً إنّما يوجب سقوط الأمر باعتبار حصول الغرض بذلك وانتهاء أمد اقتضائه بوجود مقتضاه ـ المأمور به ـ في الخارج، لا أنّ الامتثال في نفسه يقتضي سقوط الأمر وعدمه، بداهة أنّ الامتثال معلول للأمر فلا يعقل أن يكون معدماً له، لاستحالة أن يكون وجود المعلول خارجاً علة لعدم وجود علته، ووجود المقتضى ـ بالفتح ـ علة لعدم مقتضيه.

وعلى الجملة: فامتثال الأمر والاتيان بمتعلقه خارجاً بما أنّه يوجب حصول الغرض يكون مسقطاً له لا محالة، فانّ أمد اقتضائه لايجاد متعلقه خارجاً ينتهي بوجوده وتحققه في الخارج، وبعده لا اقتضاء له أبداً.

الثاني: امتناع الامتثال وعدم تمكن المكلف منه، فانّه يوجب سقوط الأمر لا محالة، لقبح توجيه التكليف نحو العاجز. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون عدم تمكن المكلف من ناحية ضيق الوقت أو من ناحية مانع آخر.

فالنتيجة قد أصبحت: أنّ الأمر بما أنّه تابع للغرض الداعي له حدوثاً وبقاءً، فمع تحقق هذا الغرض ووجوده لا يعقل بقاء الأمر، وإلّا لزم بقاء المعلول بلا علة، كما أنّه مع امتناع حصول هذا الغرض في الخارج من جهة عدم تمكن المكلف من تحصيله، لعجزه عن الامتثال والاتيان بالمأمور به لا يعقل بقاء

الأمر. وأمّا إذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا يعقل سقوط الأمر، بداهة أنّه لا يسقط بلا سبب وموجب.

وأمّا العصيان بما هو عصيان فلا يعقل أن يكون مسقطاً للأمر، وذلك لما تقدّم من أنّ ثبوت الأمر في حال العصيان والامتثال أمر ضروري لا مناص من الالتزام به، وإلّا فلا معنى للامتثال والعصيان، ضرورة أنّ الأمر لو سقط في حال الامتثال أو العصيان فلا أمر عندئذ ليمتثله المكلف أو يعصيه.

نعم، لو استمرّ العصيان إلى زمان لا يتمكن المكلف بعده من الامتثال لسقط الأمر لا محالة، ولكن لا من جهة العصيان بما هو، بل من جهة عدم قدرة المكلف عليه وعدم تمكنه منه، كما أنّ الامتثال إذا استمرّ إلى آخر جزء من الواجب لسقط الأمر من جهة حصول الغرض به.

وسرّ ذلك: هو ما عرفت من أنّه لا موجب لسقوط التكليف إلّا أحد الأمرين المزبورين، أعني بهما عجز المكلف عن امتثاله، وحصول الغرض منه.

وأمّا إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال، ولكنّه عصى ولم يأت به في الآن الأوّل، فمن الواضح أنّ مجرد تركه في ذلك الآن وعدم الاتيان به فيه لا يوجب سقوطه مع تمكنه منه في الآن الثاني.

وعلى ضوء هذا يترتب أنّ التكليف بالأهم في محل الكلام لا يسقط بعصيانه في الآن الأوّل مع تمكن المكلف من امتثاله في الآن الثاني، والوجه في ذلك: هو أنّه لا موجب لسقوط الأمر بالأهم في المقام ما عدا عجز المكلف عن امتثاله والاتيان بمتعلقه، والمفروض أنّ المكلف غير عاجز عنه، ضرورة أنّ فعل الشيء لا يصير ممتنعاً حال تركه، وكذا تركه حال فعله، إذ ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا يوجب العجز وسلب القدرة عن الطرف بالبداهة، وعلى ذلك فالأهم مقدور للمكلف حال تركه كما كان مقدوراً حال فعله، وكذا هو مقدور

حال فعل المهم.

والأصل في هذا هو أنّ ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر أو ترجيح فعل المهم في المقام على فعل الأهم باختيار المكلف وإرادته، فلا يعقل أن يكون ذلك موجباً لامتناع الطرف الآخر، وإلّا لم يكن الشيء من الأوّل مقدوراً. وهذا خلف.

ونتيجة ذلك: هي أنّ الأمر بالأهم ثابت حال عصيانه وحال الاتيان بالمهم، غاية الأمر ثبوته في هذا الحال على وجهة نظرنا بالاطلاق، حيث قد ذكرنا غير مرّة أنّ الاهمال في الواقع غير معقول، فمتعلق الحكم في الواقع إمّا هو ملحوظ على وجه الاطلاق بالاضافة إلى جميع الخصوصيات حتّى الخصوصيات الثانوية، وإمّا هو ملحوظ على وجه التقييد بشيء منها ولا ثالث لهما. وعليه فإذا استحال أحدهما وجب الآخر، وحيث إنّ في المقام التقييد بالوجود والعدم محال، فالاطلاق واجب، وعلى وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] من جهة انحفاظ المؤثر في ظرف تأثيره واقتضائه هدم عصيانه.

وعلى هذا فالأمر بالأهم لا يسقط في ظرف عصيانه، فإذن يجتمع الأمران في زمان واحد ـ وهو زمان عصيان الأهم ـ أمّا الأمر بالمهم فلتحقق شرطه، وأمّا الأمر بالأهم فلعدم سقوطه بالعصيان.

نعم، لو كان الواجب الأهم آنياً لسقط الأمر به بالعصيان في الآن الأوّل، ولكن لا من ناحية أنّ العصيان مسقط له، بل من ناحية عدم تمكن المكلف من امتثاله والاتيان بمتعلقه خارجاً في الآن الثاني، لانتفائه بانتفاء موضوعه في ذلك الآن، وبعده لا يبقى مجال وموضوع للامتثال، وقد تقدّم ذلك سابقاً بشكل

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٧٢.

واضح، وقلنا هناك إنّ هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فانّ ما كان محلاً للكلام هنا هو ما لا يمكن إثبات الأمر بالمهم إلّا بناءً على القول بالترتب، ومع الإغماض عنه يستحيل إثبات الأمر به، وفي هذا الفرض لا مانع من ذلك، فانّ المانع منه هو فعلية الأمر بالأهم، وبعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من فعلية الأمر بالمهم أصلاً، وحيث إنّ المفروض هنا سقوط الأمر بالأهم في الآن الثاني بسقوط موضوعه ـ وهو القدرة ـ فلا محذور في تعلق الأمر بالمهم في ذلك الآن أصلاً.

نعم، إذا كان الواجب المهم أيضاً آنياً، فيدخل في محل النزاع ولا يمكن إثبات الأمر به عندئذ إلّا بناءً على القول بالترتب كما سبق.

ومن هذا القبيل ما إذا كان الواجب الأهم مضيّقاً على نحو لو عصاه المكلف في جزء من وقته لفاته، ولا يتمكن بعده من الاتيان به وامتثاله لسقوطه بسقوط موضوعه، ضرورة أنّه بعد مضي مقدار من الزمان الذي لا يتمكن المكلف بعده من الاتيان به يسقط أمره، لأجل امتناع تحصيل ملاكه وغرضه، لا لأجل مجرد عدم الفعل في الآن الأوّل وعصيانه فيه، ومثال ذلك هو ما إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الصوم مثلاً ووجوب واجب آخر، فإذا ترك الصوم في جزء من الزمان فهو لا يتمكن من امتثال أمره بعد ذلك فيسقط وجوبه لا محالة.

ولعلّ المنكر للترتب تخيّل أوّلاً أنّ محل النزاع خصوص هذا الفرض، وتخيّل ثانياً أنّ سقوط الأمر فيه مستند إلى العصيان في الآن الأوّل لا إلى شيء آخر، وثالثاً أنّ الأمر غير ثابت في حال العصيان، فها هنا دعاوى ثلاث:

الأُولى: أنّ محل البحث في مسألة الترتب إنّما هو في أمثال هذا الفرض.

الثانية: أنّ سقوط الأمر فيه مستند إلى عدم الفعل في الآن الأوّل وعصيان

الأمر فيه، لا إلى شيء آخر.

الثالثة: أنّ الأمر ساقط في حال العصيان.

ولكن جميع هذه الدعاوى باطلة.

أمّا الدعوى الأُولى: فالأمر على عكسها ـ أعني به أنّ هذا الفرض وما يشبهه خارج عن محل الكلام في المقام ـ والوجه في ذلك: هو ما عرفت من أنّ محل الكلام هو ما إذا لم يمكن إثبات الأمر بالمهم إلّا بناءً على القول بالترتب، وفي هذا الفرض يمكن إثبات الأمر به مع قطع النظر عنه، إذ المانع عن تعلق الأمر به هو فعلية الأمر بالأهم، وبعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من تعلقه به أصلاً، وبما أنّ المفروض هنا سقوطه في الآن الثاني، فلا مانع من تعلق الأمر بالمهم فيه، لما تقدّم من أنّ صحة تعلق الأمر به بعد سقوط الأمر عن الأهم من الواضحات الأوّلية، وليس من محل النزاع في شيء.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ الواجب الأهم إذ كان موقتاً على نحو يكون وقته مساوياً لفعله، فهو خارج عن محل البحث، لسقوط وجوبه في الآن الثاني بمجرد تركه خارجاً وعدم الاتيان به في الآن الأوّل.

وأمّا الدعوى الثانية: فلما عرفت من أنّ العصيان بنفسه لا يمكن أن يكون مسقطاً للأمر، وقد سبق أنّ المسقط له أحد الأمرين المزبورين ولا ثالث لهما هما: ١ـ امتثاله الموجب لحصول الغرض والملاك الداعي له. ٢ـ وعجز المكلف عنه الموجب لامتناع حصوله. وأمّا مجرد ترك امتثاله في الآن الأوّل وعصيانه فيه مع تمكنه منه في الآن الثاني فلا يوجب سقوطه، ضرورة أنّ سقوطه عندئذ من دون موجب وعلة وهو محال.

وأمّا الدعوى الثالثة: فلما تقدّم من أنّ الأمر ثابت في حال العصيان،

ضرورة أنّه لو لم يكن ثابتاً في آن العصيان فلا معنى لمخالفة المكلف وعصيانه إيّاه، فانّه لا أمر في هذا الآن ليعصيه، وقد سبق أنّ ثبوته بالاطلاق على وجهة نظرنا ومن جهة اقتضائه هدم عصيانه على وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

وقد تحصّل من مجموع ما ذكرناه هنا عدّة أُمور:

الأوّل: أنّ الواجب الأهم إذا كان آنياً أو كان على نحو يسقط أمره بمجرد عدم إتيانه في الآن الأوّل وعصيانه فيه بسقوط موضوعه ـ وهو القدرة ـ وكان الواجب المهم تدريجياً، فهو خارج عن محل البحث، لعدم توقف إثبات الأمر بالمهم على القول بالترتب كما مرّ.

الثاني: أنّ العصيان بأيّ نحو فرض لا يعقل أن يكون مسقطاً للأمر، نعم قد يوجب سقوطه من جهة سقوط موضوعه وعدم تمكن المكلف من امتثاله بعده.

الثالث: أنّ المسقط للأمر بقانون أنّه تابع للغرض والملاك الداعي له حدوثاً وبقاءً إنّما هو أحد الأمرين المتقدمين، حصول الملاك والغرض في الخارج بالامتثال، وامتناع حصوله وتحققه فيه لعجز المكلف عنه.

الرابع: أنّ الامتثال لا يقتضي بذاته سقوط الأمر، بل اقتضاؤه ذلك باعتبار حصول غرضه وانتهاء أمد اقتضائه بوجود مقتضاه في الخارج.

الخامس: أنّ الشرط لفعلية الأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالأهم بوجوده الخارجي على نحو الشرط المقارن، بمعنى أنّه ما لم يتحقق في الخارج لم يصر الأمر بالمهم فعلياً.

السادس: أنّ الأمر بالأهم والأمر بالمهم وإن اجتمعا على هذا في زمان واحد، إلّا أنّ مقتضاهما ليس هو طلب الجمع بين متعلقيهما بل هو طلب التفريق

بينهما، كما حققناه بصورة مفصلة.

فالنتيجة على ضوء هذه الأُمور: هي بطلان الدليل المزبور وأنّه لا مجال له أبداً.

إلى هنا قد تبين بطلان جميع أدلة استحالة الترتب وأنّه لا يمكن تصديق شيء منها.

هذا تمام كلامنا في بحث الترتب جوازاً وامتناعاً، إمكاناً واستحالة.

بقي الكلام في أُمور:

الأمر الأوّل

قد ذكرنا في آخر بحث البراءة والاشتغال أنّ حديث لا تعاد لا يختص بالناسي، بل يعمّ الجاهل القاصر أيضاً ولذلك قلنا بعدم وجوب الاعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف، خلافاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره) حيث قد استظهر اختصاصه بالناسي فلا يعمّ الجاهل[1]. وقد ذكرنا هناك أنّ ما ذكره (قدس سره) في وجه ذلك غير تام، وتمام الكلام في بحث البراءة والاشتغال إن شاء الله تعالى.

وأمّا الجاهل المقصر فقد تسالم الأصحاب قديماً وحديثاً على عدم صحة عباداته، واستحقاقه العقاب على ترك الواقع ومخالفته، ووجوب الاعادة والقضاء عليه عند انكشاف الخلاف وظهوره، ولكن استثني من ذلك مسألتان.

الأُولى: مسألة الجهر والخفت.

---

(١) أجود التقريرات ٣: ٥٢٨.

الثانية: مسألة القصر والتمام، حيث ذهب المشهور إلى صحة الصلاة جهراً في موضع الاخفات وبالعكس، وصحة الصلاة تماماً في موضع القصر، وكذلك القصر في موضع التمام للمقيم عشرة أيام ـ لا مطلقاً ـ على المختار، كل ذلك في فرض الجهل ولو عن تقصير، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ المشهور قد التزموا في تلك الموارد باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع وتركه، فمن صلّى جهراً في موضع الاخفات أو بالعكس، أو صلّى تماماً في موضع القصر استحقّ العقاب على ترك الواقع، مع الحكم بصحة ما أتى به.

ومن هنا وقع الاشكال في الجمع بين هاتين الناحيتين وأنّه كيف يمكن الحكم بصحة المأتي به خارجاً وأنّه مجزئ عن الواقع وعدم وجوب الاعادة مع بقاء الوقت، والحكم باستحقاق العقاب.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ المسألتين بحسب الفتاوى والنصوص ممّا لا إشكال فيهما أصلاً.

أمّا بحسب الفتاوى فقد تسالم الأصحاب عليهما.

وأمّا بحسب النصوص فقد وردت فيهما نصوص صحيحة قد دلّت على ذلك، وإنّما الكلام والاشكال في الجمع بين الناحيتين المزبورتين في مقام الثبوت والواقع، وقد تفصي عن ذلك بوجهين:

الأوّل: ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره)[١] من الالتزام بالترتب في المقام، بتقريب أنّ الواجب على المكلف ابتداءً هو الصلاة جهراً مثلاً، وعلى تقدير تركه وعصيان أمره فالواجب هو الصلاة إخفاتاً أو بالعكس، أو أنّ الواجب عليه ابتداءً هو الصلاة قصراً، وعلى تقدير تركه فالواجب هو

(١) كشف الغطاء: ٢٧.

الصلاة تماماً، وبذلك دفع الاشكال المزبور وأنّه لا منافاة عندئذ بين الحكم بصحة العبادة المأتي بها جهراً أو إخفاتاً وأنّها مجزئة عن الواقع، وصحة العقاب على ترك الآخر.

وقد أورد عليه شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) بقوله: إنّا لا نعقل الترتب[1]، واكتفى بذلك ولم يبيّن وجهه.

وأورد عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] بأنّ قوله هذا مناقض لما ذهب إليه في تعارض الخبرين بناءً على السببية من الالتزام بالترتب هناك.

وإليك نص كلامه: إنّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع، لأنّ ذلك غير ممكن كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة... لكن لمّا كان امتثال التكليف بالعمل بكل واحد منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كل واحد منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة، وهذا ممّا يحكم به بداهة العقل، كما في كل واجبين اجتمعا على المكلف ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلّا تعيّن الآخر عليه كذلك.

والسرّ في ذلك: أنّا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البدل،

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٥٢٤.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٥٧.

لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتاً بمجرّد الامكان، ولزم كون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم وجود الآخر، وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام الامتثال بأزيد من الامكان، سواء كان وجوب كل منهما بأمر أو كان بأمر واحد يشمل الواجبين، وليس التخيير في القسم الأوّل لاستعمال الأمر في التخيير. والحاصل أنّه إذا أمر الشارع بشيء واحد استقلّ العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي، وإذا أمر بشيئين واتفق امتناع ايجادهما في الخارج استقلّ بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه، لأنّها ممكنة فيقبح تركها، لكن هذا كلّه على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية، بأن يكون قيام الخبر على وجوب شيء واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لاعمال الآخر كما في كل واجبين متزاحمين[١].

أقول: ما أورده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من المناقضة بين كلام الشيخ (قدس سره) في المقام، وما ذكره في بحث التعادل والترجيح متين جداً، فان كلامه هناك الذي نقلناه بألفاظه هنا ظاهر بل صريح في التزامه بالترتب، إذ لا معنى له إلّا الالتزام بوجوب أحد الواجبين المتزاحمين عند ترك الآخر، بأن يرفع اليد عن إطلاق كل واحد منهما عند الاتيان بالآخر، لا عن أصله إذا كانا متساويين، وعن إطلاق واحد منهما إذا كان أحدهما أهم من الآخر.

ومن الواضح جداً أنّه لا فرق في القول بالترتب بين أن يكون من طرف واحد كما تقدّم الكلام فيه مفصلاً، وأن يكون من الطرفين كما إذا كان كلاهما متساويين، فانّه عند ذلك بما أنّ المكلف لا يقدر على الجمع بينهما في الخارج فلا مانع من أن يكون الأمر بكل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر فهما ـ الترتب

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٧٦١.

من طرف واحد، ومن الطرفين ـ يشتركان في ملاك إمكان الترتب واستحالته، فان ملاك الامكان هو أنّ اجتماع الأمرين كذلك في زمان واحد لا يستلزم طلب الجمع، وملاك الاستحالة هو أنّ اجتماعهما كذلك يستلزم طلبه، والمفروض أنّ الأمرين مجتمعان في زمان واحد، لما عرفت من أنّ الأمر ثابت حالتي وجود متعلقه وعدمه فلا يسقط بمجرّد تركه، كما أنّه لا يسقط بصرف الاشتغال بالآخر. نعم، يسقط بعد الاتيان به، لفرض أنّ وجوب كل منهما مشروط بعدم الاتيان بالآخر، فلا محالة لا وجوب بعد الاتيان به، وعلى كل حال فهو (قدس سره) قد التزم بالترتب في تعارض الخبرين بناءً على السببية غافلاً عن كون هذا ترتباً مستحيلاً في نظره.

ومن هنا قلنا إنّ مسألة إمكان الترتب مسألة ارتكازية وجدانية، ولا مناص من الالتزام بها، ولذا قد يلتزم بها المنكر لها بشكل آخر وببيان ثانٍ غافلاً عن كونه ترتباً، مع أنّه هو في الواقع وبحسب التحليل.

وأمّا شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) فقد أورد على ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره) في المسألة ـ صحّة الجهر في موضع الاخفات وبالعكس جهلاً ـ من ناحية أُخرى، ونحن وإن تعرضنا المسألة في آخر بحث البراءة والاشتغال ودفعنا الاشكال عنها من دون حاجة إلى الالتزام بالترتب فيها، إلّا أنّ الكلام هنا يقع في الوجوه التي ذكرها شيخنا الأُستاذ (قدس سره) في وجه عدم جريان الترتب فيها، وأنّها ليست من صغريات كبرى مسألة الترتب، بيانها:

الأوّل: أنّ محل الكلام في جريان الترتب وعدم جريانه إنّما هو فيما إذا كان

(١) أجود التقريرات ٢: ٩١.

التضاد بين متعلقي الحكمين اتفاقياً، والوجه في ذلك: هو أنّ التضاد بين المتعلقين إنّما يوجب التزاحم بين الحكمين فيما إذا كان من باب الاتفاق كالصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد وإنقاذ الغريقين وما شاكلهما بالاضافة إلى من لا يقدر على الجمع بينهما في عالم الوجود، ولذا لا تزاحم ولا تضاد بينهما بالاضافة إلى من يقدر على الجمع بينهما فيه. وأمّا إذا كان التضاد بينهما دائمياً بحيث لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الوجود أصلاً كالقيام والجلوس والسواد والبياض وما شابههما، فلا يمكن جعل الحكمين لهما معاً، لأنّ ذلك لغو صرف فلا يصدر من الحكيم.

نعم، يمكن جعلهما على نحو التخيير إلّا أنّه خارج عن محل الكلام، وعليه فلا محالة يدخلان في باب التعارض، لتنافيهما بحسب مقام الجعل.

وعلى هذا الأساس فحيث إنّ التضاد بين الجهر والاخفات دائمي فلا محالة كان دليل وجوب كل منهما معارضاً لدليل وجوب الآخر، فبذلك يخرجان عن باب التزاحم الذي هو الموضوع لبحث الترتب.

ويمكن المناقشة فيما أفاده (قدس سره) وذلك لأنّ ما ذكره من أنّ التضاد بين المتعلقين إذا كان دائمياً فيدخلان في باب التعارض، وإن كان متيناً جداً، إلّا أنّ ذلك لا يمنع عن جريان بحث الترتب فيهما إمكاناً واستحالة، فانّ ملاك إمكانه هو أنّ تعلق الأمرين بالضدّين على نحو الترتب لا يرجع إلى طلب الجمع بينهما في الخارج، وملاك استحالته هو أنّ ذلك يرجع إلى طلب الجمع بينهما فيه، ومن الواضح جدّاً أنّه لا يفرق في ذلك بين أن يكون التضاد بينهما اتفاقياً أو دائمياً، ضرورة أنّ مرجع ذلك إن كان إلى طلب الجمع فهو محال على كلا التقديرين من دون فرق بينهما أصلاً، وإن لم يكن إلى طلب الجمع فهو جائز كذلك، إذ على هذا كما يجوز تعلق الأمر بالصلاة والازالة مثلاً على نحو الترتب، كذلك

يجوز تعلق الأمر بالقيام والقعود مثلاً على هذا النحو.

وعلى الجملة: فالمحال إنّما هو طلب الجمع، فكما يستحيل طلب الجمع بين القيام والقعود خارجاً، فكذلك يستحيل طلب الجمع بين الصلاة والازالة، وأمّا طلبهما على نحو الترتب الذي هو مناقض لطلب الجمع ومعاند له فلا مانع منه أصلاً.

فالنتيجة من ذلك: هي أنّ الترتب كما يجري بين الخطابين في مقام الفعلية والمزاحمة بتقييد فعلية خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم وترك متعلقه، كذلك يجري بينهما في مقام الجعل والمعارضة بتقييد جعل أحد الحكمين المتعارضين بعصيان الحكم الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه على نحو القضية الحقيقية، وفي مسألتنا هذه لا مانع من جعل وجوب الجهر في موضع الخفت وبالعكس على نحو الترتب، بأن يكون الواجب على المكلف ابتداءً هو الاخفات مثلاً، وعلى تقدير عصيانه وتركه جهلاً يكون الواجب عليه هو الجهر أو بالعكس، وكذا الحال في موضع القصر والتمام، فانّ المجعول ابتداءً على المسافر هو وجوب القصر، وعلى تقدير تركه وعدم الاتيان به جهلاً يكون المجعول عليه هو وجوب التمام، ولا مانع من أن يؤخذ في موضوع أحد الخطابين عصيان الخطاب الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه في مقام الجعل أصلاً.

نعم، الترتب في مقام الجعل في هاتين المسألتين يمتاز عن الترتب في مقام الفعلية والامتثال في نقطتين:

الأُولى: أنّ المأخوذ في موضوع الخطابين فيهما عدم الاتيان بالآخر في حال الجهل لا مطلقاً، ولذا لو لم يأت المكلف بالصلاة جهراً في صورة العلم والعمد أو الصلاة قصراً فلم تجب عليه الصلاة إخفاتاً أو الصلاة تماماً بالترتب، فيختصّ القول بالترتب فيهما بحال الجهل.

الثانية: أنّ وقوع الترتب في مقام الجعل يحتاج إلى دليل، فلا يكفي إمكانه لوقوعه، وهذا بخلاف الترتب في مقام التزاحم والامتثال، فان إمكانه يُغني عن إقامة الدليل على وقوعه فيكون الوقوع على طبق القاعدة، لما عرفت سابقاً من أنّه بناءً على إمكان الترتب كما هو المفروض، فالساقط إنّما هو إطلاق خطاب المهم دون أصله، لأنّ سقوط أصله بلا موجب وسبب، إذ الموجب له إنّما هو وقوع التزاحم بينه وبين خطاب الأهم، والمفروض أنّ التزاحم يرتفع برفع اليد عن إطلاق خطاب المهم. وعليه فلابدّ من الاقتصار على ما يرتفع به التزاحم المزبور، وأمّا الزائد عليه فيستحيل سقوطه.

وعلى هذا يترتب بقاء خطاب المهم في ظرف عصيان خطاب الأهم وعدم الاتيان بمتعلقه، وهذا معنى أنّ وقوعه لا يحتاج إلى دليل، بل نفس ما دلّ على وجوب المهم كاف.

ولكن للشيخ الكبير (قدس سره) أن يدعي أنّ الدليل قد دلّ على وقوعه في المسألتين المزبورتين، وهو الروايات الصحاح الدالة على صحة الجهر في موضع الخفت وبالعكس، وصحة التمام في موضع القصر، وعليه فيتم ما أفاده (قدس سره) ثبوتاً وإثباتاً، ولا يرد عليه ما أورده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) فانّه لم يدّع الترتب في مقام التزاحم والفعلية ليرد عليه ما أورده، بل هو يدّعي الترتب في مقام الجعل، وقد عرفت أنّه بمكان من الوضوح، غاية الأمر أنّ وقوعه يحتاج إلى دليل، وقد عرفت الدليل عليه ـ وهو الروايات المزبورة ـ فإذن يتمّ ما أفاده.

الثاني: ما أفاده (قدس سره) من أنّ مورد بحث الترتب هو ما إذا كان خطاب المهم مترتباً على عصيان الخطاب بالأهم وترك متعلقه، ومن الواضح أنّ هذا إنّما يعقل فيما إذا لم يكن المهم ضروري الوجود في الخارج عند عصيان

الأهم وعدم الاتيان به، وإلّا فلا يعقل تعلق الأمر به في هذا الحال، ضرورة استحالة تعلق الطلب بما هو ضروري الوجود في الخارج، كما أنّه يستحيل تعلقه بما هو ممتنع الوجود فيه، وبذلك يظهر أنّ مورد البحث في المسألة إنّما هو في الضدّين اللذين لهما ثالث كالصلاة والازالة مثلاً، والقيام والقعود والسواد والبياض وما شاكلهما، فان وجود أحدهما لا يكون ضرورياً عند عصيان الآخر وتركه. وأمّا الضدّان اللذان لا ثالث لهما كالحركة والسكون وما شابههما، فلا يعقل جريان الترتب فيهما، لأنّ وجود أحدهما عند عصيان الآخر وتركه ضروري، فلا يكون قابلاً لأن يتعلق به الخطاب الترتبي، بداهة أنّ طلبه عندئذ يكون من قبيل طلب الحاصل.

وعلى الجملة: فإذا كان وجود الشيء ضرورياً على تقدير ترك الآخر كوجود الحركة مثلاً على تقدير ترك السكون أو بالعكس، لاستحال تعلق الأمر به على هذا التقدير، لأنّ قبل تحقق ذلك التقدير يستحيل كون الأمر المتعلق به فعلياً، لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه وتحققه، وبعد تحققه يكون طلبه طلباً لايجاد الموجود وهو محال.

فقد تحصّل: أنّ طلب أحد الضدّين اللذين لا ثالث لهما على تقدير ترك الآخر، طلب لما هو مفروض الوجود في الخارج وهو مستحيل، كما أنّه يستحيل طلب الشيء على فرض وجوده أو عدمه فيه على ما سبق.

وبعد ذلك نقول: إنّ الجهر والاخفات في القراءة بما أنّهما من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، وكذا القصر والتمام، فانّ المكلف في حال القراءة لا يخلو من الجهر أو الاخفات، وكذا في حال الصلاة لا يخلو من القصر أو التمام، ولا ثالث في البين، فلا يعقل جريان الترتب فيهما، لفرض أنّ وجود أحدهما على تقدير ترك الآخر ضروري، وعليه فيستحيل تعلق الأمر بأحدهما في ظرف ترك

الآخر، لأنّه طلب الحاصل، فلا يمكن أن يقال: إنّ الاخفات مأمور به على تقدير ترك الجهر أو بالعكس، أو التمام مأمور به على تقدير ترك القصر.

فالنتيجة من ذلك: هي أنّ هاتين المسألتين خارجتان عن موضوع الترتب رأساً.

وغير خفي أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من الكبرى، وهي اختصاص القول بجواز الترتب بما إذا كان للواجبين المتضادين ثالث، في غاية المتانة والصحة، والوجه فيه: ما عرفت في ضمن كلامه من أنّ وجود أحدهما إذا كان ضرورياً عند ترك الآخر فلا يعقل تعلق الأمر به في هذا الحال، إلّا أنّ تلك الكبرى لا تنطبق على المسألتين المزبورتين وأنّهما ليستا من صغرياتها ومصاديقها، وذلك لأنّ جعل محل الكلام في المسألتين من الضدّين اللذين لا ثالث لهما غير مطابق للواقع، ومبني على تخيل أنّ المأمور به هو نفس الجهر والاخفات في هذه المسألة، والقصر والتمام في تلك المسألة.

وعليه فالمكلف في حال القراءة لا محالة لا يخلو من الجهر أو الاخفات، كما أنّه في حال الصلاة لا يخلو من القصر أو التمام. ولكنّه غفلة عن الواقع، وذلك لأنّ المأمور به في المسألة الأُولى إنّما هو القراءة الجهرية أو الاخفاتية، وفي المسألة الثانية إنّما هو الصلاة قصراً أو الصلاة تماماً، ومن الواضح جداً أنّهما من الضدّين اللذين لهما ثالث، ضرورة أنّ القراءة الجهرية ليست ضرورية الوجود عند ترك القراءة الاخفاتية أو بالعكس، كما أنّ الصلاة تماماً ليست ضرورية الوجود عند ترك الصلاة قصراً، إذ المكلف عند ترك القراءة جهراً يمكن أن يأتي بها إخفاتاً ويمكن أن لا يأتي بها أصلاً، كما أنّه عند ترك الصلاة قصراً يمكن أن يأتي بالصلاة تماماً ويمكن أن لا يأتي بها أبداً، وعلى هذا فلا مانع من تعلق الأمر بهما على نحو الترتب، بأن يكون الأمر باحداهما مشروطاً

بعصيان الأمر بالأُخرى وعدم الاتيان بمتعلقه.

نعم، لا واسطة بين الجهر والاخفات في ظرف وجود القراءة، كما أنّه لا واسطة بين القصر والتمام في فرض وجود الصلاة، فانّ الصلاة إذا تحققت فلا محالة لا تخلو من كونها قصراً أو تماماً ولا ثالث لهما، كما أنّ القراءة إذا تحققت فلا تخلو من كونها جهرية أو إخفاتية. ولكن هذا ليس من محل الكلام في شيء ضرورة أنّ المأمور به كما عرفت ليس هو الجهر أو الاخفات بما هو، والقصر أو التمام كذلك، بل المأمور به هو القراءة الجهرية والقراءة الاخفاتية، والصلاة قصراً والصلاة تماماً، وقد عرفت أنّ بينهما واسطة فلا يكون وجود إحداهما ضرورياً عند ترك الأُخرى.

بل يمكن أن يقال: إنّ ما ذكره (قدس سره) لو تمّ فانّما يتم بالاضافة إلى مسألة الجهر والخفت، وأمّا بالنسبة إلى الاتمام والتقصير فالواسطة موجودة، فان معنى التقصير هو الاتيان بالتسليمة في الركعة الثانية، ومعنى الاتمام هو التسليم في الركعة الرابعة، ويمكن المكلف ترك كلا الأمرين كما هو واضح.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ المسألتين داخلتان في موضوع بحث الترتب. فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّهما من الضدّين اللذين ليس لهما ثالث مبني على غفلته عما ذكرناه، وتخيل أنّ المأمور به هو نفس الجهر والاخفات.

الثالث: ما ذكره (قدس سره) من أنّ الخطاب المترتب على عصيان خطاب آخر إنّما يكون فعلياً عند تحقق أمرين:

الأوّل: تنجز الخطاب المترتب عليه من ناحية وصوله إلى المكلف صغرىً وكبرىً. وقد ذكرنا في محلّه أنّ التكليف ما لم يصل إلى المكلف بحسب الصغرى والكبرى لا يكون محرّكاً له وموجباً لاستحقاق العقاب على مخالفته[1].

---

(١) راجع مصباح الأُصول ٢: ٧٦.

الثاني: عصيانه الذي هو الموضوع للخطاب المترتب. وقد ذكرنا غير مرّة أنّ فعلية الحكم بفعلية موضوعه، ويستحيل أن يكون الحكم فعلياً بدون فعلية موضوعه وتحققه في الخارج، وحيث إنّ المفروض فيما نحن فيه توقف صحة الصلاة مع القراءة الجهرية مثلاً على الجهل بوجوب الاخفات، فلا يمكن تحقق العصيان للتكليف بالاخفات ووجوبه ليتحقق موضوع وجوب الجهر، لأنّ التكليف الواقعي لا يتنجز مع الجهل به، وبدون التنجز لا يتحقق العصيان الذي أُخذ في موضوع وجوب الجهر.

وعلى هذا، فلا يتحقق شيء من الأمرين المزبورين، وبدون ذلك يستحيل فعلية الخطاب المترتب، فإذا استحالت فعليته استحال جعله أيضاً، لما ذكرناه من أنّ الغرض من جعل التكليف ـ سواء أكان وجوبياً أم تحريمياً ـ إنّما هو إيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل أو الترك، ومن الواضح أنّه إنّما يكون داعياً فيما إذا أمكن إحرازه صغرىً وكبرىً، وأمّا إذا لم يمكن إحرازه كذلك فيستحيل أن يكون داعياً.

ومن هنا قد ذكرنا في بحث البراءة[1] أنّ التكليف إذا لم يصل إلى المكلف صغرىً فلا يكون محرّكاً له بمجرّد وصوله كبرى، كما إذا علم بحرمة شرب الخمر مثلاً في الشريعة المقدسة، ولكن لم يعلم أنّ هذا المائع المعيّن خمر، فلا يكون مثل هذا العلم داعياً إلى ترك شرب هذا المائع، وكذا الحال فيما إذا كان التكليف واصلاً صغرىً، ولكنّه لم يصل كبرىً، كما إذا علم أنّ هذا المائع المعيّن خمر، ولكن لم يعلم حرمة شربه، فلا يكون مجرّد العلم بكونه خمراً مؤثراً في تركه.

ومن ذلك قلنا إنّه لا فرق في جريان البراءة بين الشبهات الحكمية والموضوعية،

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٧٦.

فكما أنّها تجري في الأُولى فكذلك تجري في الثانية، لأنّ ملاك الجريان فيهما واحد ـ وهو عدم العلم بالتكليف الفعلي ـ غاية الأمر أنّ جريانها في الأُولى مشروط بالفحص فلا تجري قبله، دون الثانية، وفي المقام بما أنّه لا يمكن إحراز موضوع الخطاب المترتب ـ وهو عصيان الخطاب المترتب عليه ـ فلا يمكن جعله لأنّه لغو فلا يصدر من الحكيم.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ المفروص في محل الكلام هو أنّ الجهل بالخطاب المترتب عليه ناشئ عن التقصير، فلا يكون مانعاً عن تنجز الخطاب المزبور، وحصول عصيانه الذي أُخذ في موضوع الخطاب المترتب، فانّ المانع عن ذلك إنّما هو الجهل عن قصور.

وأجاب عنه: بأنّ الخطاب الواقعي لا يكون منجّزاً وقابلاً للدعوة في ظرف الجهل، من دون فرق فيه بين كون الجهل عن قصور أو عن تقصير، وأمّا استحقاق العقاب فانّما هو على مخالفة الواقع في ظرف وجوب الاحتياط أو التعلم، والوجه فيه: ما ذكرناه في محلّه[1] من أنّ وجوب الاحتياط أو التعلم إنّما هو من باب تتميم الجعل الأوّل، فالعقاب على مخالفة الواقع هو بعينه العقاب على مخالفة إيجاب الاحتياط أو التعلّم وبالعكس. وعلى هذا يترتب أنّ استحقاق العقاب على تقدير مخالفة الحكم الواقعي في موارد وجوب الاحتياط أو التعلم لا يصحح إحراز العصيان، فانّ إحرازه يتوقف على وصول الحكم الواقعي بنفسه بالوجدان أو بطريق معتبر من أمارة أو أصل محرز، ومن الواضح أنّه ما لم يحرز العصيان لا وجداناً ولا تعبداً لا يكون الحكم المترتب عليه محرزاً أيضاً.

وبتعبير آخر: أنّ تعلق الأمر بالضدّين على نحو الترتب يبتني على أخذ

---

(١) أجود التقريرات ٣: ٥٦١.

عصيان الأمر المترتب عليه في موضوع الأمر المترتب، وهذا في محل الكلام غير معقول، فلا يمكن أخذ عصيان الأمر بالاخفات مثلاً في موضوع الأمر بالجهر، والوجه في ذلك: هو أنّ المكلف بالقراءة الاخفاتية لا يخلو من أن يكون عالماً بوجوب الاخفات عليه، أو يكون جاهلاً به ولا ثالث لهما. أمّا الفرض الأوّل فهو خارج عن محل الكلام، إذ المفروض فيه توقف صحة الجهر على الجهل بوجوب الاخفات، فلا يقع صحيحاً في صورة العلم بوجوبه بالضرورة. وأمّا على الفرض الثاني فعصيان وجوب الاخفات وإن كان متحققاً في الواقع، إلّا أنّه يستحيل جعله موضوعاً لوجوب الجهر في ظرف الجهل، لاستحالة جعل حكم على موضوع لا يمكن إحرازه أصلاً، فانّ المكلف إذا علم بعصيانه وجوب الاخفات ينقلب الموضوع فيصير الواجب عليه عندئذ هو الاخفات دون الجهر، وإذا كان جاهلاً به فلا يصل، وعليه فكيف يمكن أخذه في موضوع وجوب الجهر.

وإن شئت فقل: إنّ فعلية الخطاب المترتب تتوقف على توفير شروط:

الأوّل: أن يكون الخطاب المترتب عليه فعلياً ومنجّزاً.

الثاني: كون المكلف عاصياً له وغير آتٍ به في الخارج.

الثالث: كونه عالماً بعصيانه، فعند توفر هذه الشروط الثلاثة يمكن القول بالترتب وبفعلية الخطاب المترتب، وإلّا فلا يمكن القول به أبداً، فالموارد التي تجري فيها أصالة البراءة عن التكليف المجهول كما في الشبهات البدوية، تنتفي فيها الشروط الثلاثة معاً، ضرورة أنّه مع جريان البراءة لا يتنجز التكليف الواقعي، ومع عدم تنجزه فلا عصيان فضلاً عن العلم به. وعليه فلا يمكن القول بالخطاب الترتبي في تلك الموارد، كما أنّه في الموارد التي لا تجري فيها أصالة البراءة من جهة وصول التكليف الواقعي بطريقه وذلك كموارد الشبهات

قبل الفحص، والموارد التي اهتمّ الشارع بها، يمتنع جعل خطاب مترتب على عصيان التكليف الواقعي في تلك الموارد، فانّ التكليف الواقعي فيها وإن كان فعلياً ومنجّزاً إلّا أنّ مجرد ذلك لا يجدي في صحة الخطاب بنحو الترتب، لانتفاء الشرطين الأخيرين فيها، أعني بهما تحقق العصيان، والعلم به.

والوجه فيه: ما عرفت من أنّ العصيان في تلك الموارد حقيقة إنّما هو بالنسبة إلى الخطاب الطريقي ـ وهو وجوب الاحتياط أو التعلم ـ الواصل عند المصادفة للواقع دون الخطاب الواقعي المجهول، وكما أنّ في موارد العلم الاجمالي التي كان التكليف فيها معلوماً إجمالاً وواصلاً به، وفعليته وعصيانه كانا متحققين واقعاً على تقدير تحقق المخالفة ومصادفة الاحتمال للواقع، فمع ذلك لا يمكن الالتزام بالترتب فيها، وجعل خطاب مترتب على عصيان التكليف الواقعي، وذلك لأنّ الشرط الأخير الذي اعتبر في صحة الخطاب الترتبي ـ أعني به العلم بتحقق العصيان الموجب لوصول الخطاب المترتب وتنجزه على المكلف ـ منتف في هذا الفرض.

والحاصل: أنّ المكلف إن لم يكن محرزاً للعصيان المترتب عليه خطاب آخر لم يتنجز عليه ذلك الخطاب، لعدم إحراز موضوعه ـ وهو العصيان ـ وإن كان محرزاً له فجعل الخطاب المترتب في مورده وإن كان صحيحاً ولا مانع منه أصلاً، إلّا أنّه خلاف مفروض الكلام في المقام، فانّ مفروض الكلام هو جعل خطاب آخر مترتباً على العصيان الواقعي للخطاب الأوّل في ظرف جهل المكلف به لا مطلقاً، ومن الواضح أنّ كل خطاب يستحيل وصوله إلى المكلف صغرىً أو كبرىً يستحيل جعله من المولى الحكيم.

وعلى ذلك يتفرع استحالة أخذ النسيان في موضوع خطاب، فانّ المكلف إن التفت إلى نسيانه انقلب الموضوع وخرج عن عنوان الناسي، وإن لم يلتفت

إليه لم يحرز التكليف المترتب عليه، فلا يمكن جعل مثل هذا التكليف الذي لا يعقل وصوله إلى المكلف أبداً. هذا ملخص ما أفاده (قدس سره) في المقام مع شيء من التوضيح.

أقول: ما ذكره (قدس سره) ينحل إلى عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ فعلية الخطاب المترتب على عصيان الخطاب الآخر ترتكز على ركائز ثلاث: ١ـ فعلية ذلك الخطاب وتنجزه. ٢ـ عصيانه. ٣ـ العلم بعصيانه، وإلّا فتستحيل فعلية الخطاب المترتب على ذلك.

وعلى ضوء تلك النقطة تترتب أُمور:

الأوّل: عدم إمكان جريان الترتب في محل الكلام وفي مسألة القصر والتمام، لعدم توفر الركيزة الثانية والثالثة فيهما ـ وهما تحقق العصيان في الواقع والعلم به ـ والعصيان وإن كان متحققاً في كلتا المسألتين، إلّا أنّه حقيقةً إنّما هو بالاضافة إلى الخطاب الطريقي الواصل عند المصادفة مع الواقع ـ وهو وجوب التعلم ـ لا على مخالفة الخطاب الواقعي المجهول.

الثاني: عدم إمكان جريانه في الشبهات البدوية التي تجري فيها أصالة البراءة عن التكليف المجهول، لعدم توفر شيء من الركائز المزبورة في تلك الشبهات كما هو واضح.

الثالث: أنّه لا يمكن جعل خطاب مترتب على عصيان خطاب آخر في موارد الشبهات قبل الفحص، أو الموارد المهمة التي يجب الاحتياط فيها، لانتفاء الركيزة الثانية والثالثة فيهما ـ أعني بهما تحقق العصيان، والعلم به ـ وذلك لما عرفت من أنّ العصيان حقيقة إنّما هو بالنسبة إلى الخطاب الطريقي الواصل عند مطابقته للواقع، دون الخطاب الواقعي المجهول.

الرابع: عدم إمكان جريانه في موارد العلم الاجمالي، لعدم توفر الركيزة الثالثة في تلك الموارد، وإن كانت الركيزة الأُولى والثانية متوفرتين فيها، فانّ التكليف المعلوم بالاجمال واصل إلى المكلف بالعلم الاجمالي، وعصيانه متحقق على تقدير تحقق المصادفة للواقع، وذلك لأنّ العلم بتحقق العصيان الموجب لوصول التكليف المترتب وتنجزه على المكلف منتفٍ في هذا الفرض.

الثانية: أنّ العقاب فيما نحن فيه وفي الشبهات قبل الفحص وفي الموارد المهمة، إنّما يكون على مخالفة الوجوب الطريقي كوجوب التعلم أو الاحتياط المستلزمة لمخالفة الواقع، ومن هنا قلنا إنّ العصيان حقيقة إنّما هو بالنسبة إلى الخطاب الطريقي الواصل عند المصادفة مع الواقع، دون الخطاب الواقعي المجهول.

الثالثة: أنّه لا يمكن أخذ النسيان بشيء في موضوع حكم، لاستحالة كونه واصلاً إلى المكلف، وذلك لأنّ المكلف إن التفت إلى نسيانه خرج عن موضوع الناسي وصار ذاكراً، وإن لم يلتفت إليه لم يحرز التكليف المترتب عليه، فلا يمكن جعل مثل هذا الحكم الذي لا يمكن وصوله إلى المكلف صغرىً وكبرىً أبداً.

ولنأخذ بدراسة هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فبناءً على ما أفاده (قدس سره) من أنّ المأخوذ في موضوع الخطاب المترتب هو عصيان الخطاب المترتب عليه، فهي في غاية الصحة والمتانة، ضرورة أنّه على أساس تلك النقطة لا يمكن القول بالترتب في شيء من الموارد المزبورة كما عرفت. أمّا فيما نحن فيه وما شاكله فلانتفاء الركيزة الثالثة ـ وهي إحراز عصيان الخطاب المترتب عليه ـ لوضوح أنّ الأمر بالقراءة الجهرية إذا كان مشروطاً بعصيان الأمر بالقراءة الاخفاتية وبالعكس، ومع

ذلك كانت صحة كل واحدة منهما مشروطة بحال الجهل بوجوب الأُخرى، لم يمكن إحراز ذلك العصيان بما هو مأخوذ في الموضوع، وإلّا لانقلب الموضوع. وأمّا في الموارد الثلاثة الأخيرة فأيضاً الأمر كذلك من جهة انتفاء تلك الركيزة فيها بعينها.

نعم، ما أفاده (قدس سره) من انتفاء الركيزة الثانية فيما عدا المورد الأخير، بدعوى أنّ استحقاق العقاب على عصيان الخطاب الطريقي الواصل عند المصادفة للواقع، لا على التكليف الواقعي المجهول، لا يمكن المساعدة عليه، لما سنبيّن في النقطة الآتية إن شاء الله تعالى. ولكن الالتزام بتلك النقطة، وهي لزوم تقييد فعلية الخطاب المترتب بعنوان عصيان الخطاب المترتب عليه، بلا ملزم وسبب، بل الأمر على خلاف ذلك. فهاهنا دعويان:

الأُولى: أنّه لا ملزم للتقييد بخصوص العصيان.

الثانية: أنّه لابدّ من الالتزام بالتقييد بغيره.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّ صحة القول بجواز الترتب لا تتوقف على ذلك أصلاً، فانّ الترتب كما يمكن تصحيحه بتقييد الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم، كذلك يمكن تقييده بعدم الاتيان بمتعلقه، فلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً. إذن الالتزام بكون الشرط هو خصوص الأوّل دون الثاني بلا موجب وسبب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ صحة الترتب ـ أي تعلق الأمر بالمهم على نحو الترتب ـ لم ترد في آية أو رواية، ليقال إنّ الموضوع المأخوذ فيها هو عصيان الأمر بالأهم لا ترك متعلقه في الخارج.

وعلى هذا، فلا مانع من أن يكون الأمر بالقراءة الاخفاتية مثلاً مترتباً على

ترك القراءة الجهرية وبالعكس، والأمر بالصلاة تماماً مترتباً على ترك الصلاة قصراً، فانّ الترك قابل للاحراز من دون لزوم محذور انقلاب الموضوع.

فالنتيجة: أنّه لا مانع من الالتزام بالترتب في هاتين المسألتين، فانّ المانع منه ليس إلّا توهم أنّ الشرط خصوص العصيان، ولكن قد عرفت بطلانه وأنّ إمكان الترتب لا يتوقف على ذلك، فانّ مناط إمكانه هو عدم لزوم طلب الجمع بين الضدّين من اجتماع الأمرين في زمان واحد، ومن الواضح أنّه لا يفرق في ذلك بين أن يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم أو بترك متعلقه في الخارج.

وأمّا الدعوى الثانية: فلأنّ الملاك الرئيسي لامكان الترتب وجوازه هو أنّ الواجب المهم في ظرف عدم الاتيان بالواجب الأهم وتركه في الخارج مقدور للمكلف عقلاً وشرعاً، فإذا كان مقدوراً في هذا الحال فلا يكون تعلق الأمر به على هذا التقدير قبيحاً، فانّ القبيح إنّما هو التكليف بالمحال وبغير المقدور، وهذا ليس من التكليف بغير المقدور.

ونتيجة ذلك: هي أنّ شرط تعلق الأمر بالمهم هو عدم الاتيان بالأهم وتركه خارجاً لا عصيانه، ضرورة أنّ إمكان الترتب ينبثق من هذا الاشتراط، سواء أكان ترك الأهم معصية أم لم يكن، وسواء أعلم المكلف بانطباق عنوان العصيان عليه أم لم يعلم، فانّ كل ذلك لا دخل له في إمكان الأمر بالمهم مع فعلية الأمر بالأهم أصلاً، ولذا لو فرضنا في مورد لم يكن ترك الأهم معصية لعدم كون الأمر وجوبياً، لم يكن مانع من الالتزام بالترتب فيه.

ومن هنا قلنا بجريان الترتب في الأوامر الاستحبابية وعدم اختصاصه بالأوامر الالزامية.

وعلى الجملة: فتعلق الأمر بالمهم على الاطلاق في مقابل الأمر بالأهم

قبيح، لاستلزام ذلك طلب الجمع، وكذا تعلقه به في حال الاتيان بالأهم قبيح، لعين المحذور المزبور. وأمّا تعلقه به في حال عدم الاتيان به وترك امتثاله في الخارج فلا قبح فيه، ولازم ذلك هو كون الشرط لتعلق الأمر بالمهم ترك الأهم واقعاً وعدم الاتيان به خارجاً، كان تركه معصية أم لم يكن، كان المكلف محرزاً لانطباق عنوان المعصية عليه أم لم يحرز.

وأمّا العصيان بما هو مع قطع النظر عن تركه وعدم الاتيان به واقعاً، فلا يصلح أن يكون شرطاً له ومصححاً لتعلقه به، وأمّا مع انضمامه به فهو كالحجر في جنب الانسان، فانّ المصحح له واقعاً إنّما هو تركه خارجاً، بداهة أنّه أساس إمكان الترتب ونقطة دائرة إمكانه، لما عرفت من استحالة تعلق الأمر به في غير تلك الحال.

وأمّا ما تكرر في كلماتنا من أنّ فعلية الأمر بالمهم مشروطة بعصيان الأمر بالأهم، فمن جهة أنّه عنوان يمكن الاشارة به إلى ما هو شرط في الواقع ـ وهو ترك الأهم ـ غالباً، لا من ناحية أنّه شرط واقعاً وله موضوعية في المقام. إذن فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) هنا لا يرجع بالتحليل العلمي إلى معنى صحيح أبداً.

وعلى هذا الأساس لا مانع من الالتزام بالترتب في هاتين المسألتين ودفع الاشكال المتقدم به، غاية الأمر أنّ الترتب فيهما حيث إنّه على خلاف القاعدة فيحتاج وقوعه إلى دليل، والدليل موجود هنا وهو الروايات الصحيحة الواردة فيهما[1]، وذلك لا ينافي دفع الاشكال بشكل آخر كما سيأتي بيانه إن شاء الله

---

(١) الوسائل ٦: ٨٦/ أبواب القراءة ب ٢٦، الوسائل ٨: ٥٠٥/ أبواب صلاة المسافر ب ١٧.

تعالى. وعلى ضوء ما حققناه قد تبيّن أنّه لا أصل للـركيزة الثـانية والثـالثة ـ وهما عصيان الأمر بالأهم، والعلم بعصيانه ـ ولا دخل لهما في صحة الترتب أصلاً.

نعم، الذي ترتكز عليه صحة الترتب وجوازه هو ترك الاتيان بمـا تـعلق الخطاب المترتب عليه به بما هو ترك، وإحراز ذلك الترك في الخارج.

وعلى هذا الأساس لا بدّ من التفصيل بين الموارد الثلاثة المتقدمة ـ أعني بها الشبهات البدوية والشبهات قبل الفحص، والموارد المهمة، وموارد العلم الاجمالي ـ بالالتزام بجريان الترتب فيما عدا الأُولى، وعدم جريانه فيها، فهاهنا دعويان:

الأُولى: عدم جريان الترتب في موارد الشبهات البدوية.

الثانية: جريانه فيما عداها.

أمّا الدعوى الأُولى: فهي في غاية الصحة والمتانة، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ التكليف الواقعي في الشبهات البدوية على تقدير ثبوته غير صالح لأن يكون مزاحماً لحكم من الأحكام، ومع هذا الحال لا مـوضوع للـبحث عـن الترتب.

وأمّا الدعوى الثانية: فلأنّ التكليف الواقعي في جميع تلك الموارد من جهة وصوله إلى المكلف بطريقه أو بعلم إجمالي صالح لأن يكون مزاحماً لتكليف آخر مضاد له، وعليه فلا مانع من الالتزام بالترتب فيها باعتبار أنّ التكليف الواقعي بعد تنجزه لا محالة يقتضي لزوم الاتيان بتلك المشتبهات في موارد الشـبهات الوجوبية ووجوب الاجتناب عنها في موارد الشبهات التحريمية، وعـندئذ لو كان هناك واجب آخر يزاحم لزوم الاتيان بها أو وجوب الاجتناب عنها، فلا مانع من الالتزام بوجوبه عند ترك ذلك، وهذا واضح.

وأمّا النقطة الثانية: فلا يمكن القول بها، والوجه في ذلك: هو أنّ العقاب

ليس على مخالفة الوجوب الطريقي الواصل المصادف للواقع، ضرورة أنّ مخالفة الوجوب الطريقي بما هو لا توجب العقاب، وفي صورة المصادفة للواقـع ليس العقاب على مخالفته، بل إنّما هو على مخالفة الواقع، فانّه بعد تنجزه بـوجوب الاحتياط أو التعلم فلا محالة توجب مخالفته استحقاق العقاب.

وعلى الجملة: فوجوب الاحتـياط أو التعلم ليس وجـوباً نـفسـياً عـلى الفرض، لتستلزم مخالفته العقوبة، بل هو وجوب طريقي شأنه إحـراز الواقـع وتنجزه، وبعده لا محالة يكون العقاب على مخالفة الواقع بما هو لا على مخالفته، وضم مخالفته إلى مخالفة الواقع بالاضافة إلى استحقاق العقاب كالحجر في جنب الانسان، ضرورة أنّه لا دخل له في العقاب أصلاً.

نعم، ما أفاده (قدس سره) من أنّ العقاب لا يمكن أن يكون عـلى الواقـع المجهول بما هو متين، إلّا أنّ ذلك لا يوجب أن لا يمكن العقاب عليه بعد إحرازه وتنجزه من جهة وجوب الاحتياط أو التعلم أيضاً. فما أفاده (قدس سره) هنا لا يلائم مذهبه من أنّ وجوب التعلم والاحتياط طريقي لا نفسي.

وأمّا النقطة الثالثة: وهي استحالة أخذ النسيان في موضوع الحكم، فهي في غاية الجودة والاستقامة، وقد تعرّضنا لها في الدورة السابقة في آخر بحث البراءة والاشتغال بصورة مفصّلة فلا حاجة إلى الاعادة هنا، ويأتي الكلام فيها في محلّها إن شاء الله تعالى(١).

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قـدس سره) وإليك نـص كلامه:

قلت: إنّما حكم بالصحة لأجل اشتمالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٥٣٣.

في نفسها مهمة في حد ذاتها، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنّما لم يؤمر بها لأجل أنّه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتم. وأمّا الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة فانّها بلا فائدة، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً مع تمكنه من التعلم فقد قصّر ولو علم بعده وقد وسع الوقت. فانقدح أنّه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاخفات، وإن كان الوقت باقياً.

إن قلت: على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.

قلت: ليس سبباً لذلك، غايته أنّه يكون مضاداً له، وقد حققنا في محلّه أنّ الضد وعدم ضدّه متلازمان ليس بينهما توقف أصلاً.

لا يقال: على هذا فلو صلّى تماماً أو صلّى إخفاتاً في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما لكانت صلاته صحيحة وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر.

فانّه يقال: لا بأس بالقول به لو دلّ دليل على أنّها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل، ولا بعد أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتي العلم بوجوب شيء والجهل به كما لا يخفى[1].

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٧٨.

أقول: ملخص ما أفاده (قدس سره) هو أنّ الحكم بصحة الصلاة جهراً في موضع الاخفات وبالعكس، وصحة الصلاة تماماً في موضع القصر يبتني على أساس اشتمالها على المصلحة الملزمة في نفسها، وبعد استيفائها لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الأُخرى التي هي أهم من المصلحة الأُولى، لتضاد المصلحتين وعدم إمكان الجمع بينهما في الخارج. ثمّ إنّ اشتمالها على تلك المصلحة الملزمة يختص بحالة الجهل بوجوب الواجب الواقعي، وأمّا في صورة العلم به فلا مصلحة لها أبداً، ولا بعد في ذلك، ضرورة أنّ الأشياء تختلف من حيث وجدانها المصلحة أو عدم وجدانها لها باختلاف الحالات والأزمان، وهذا واضح.

ويتفرّع على ذلك عدم وجوب الاعادة ولو مع بقاء الوقت وتمكن المكلف منها، لعدم مشروعيتها بعد استيفاء المصلحة المزبورة في ضمن الصلاة تماماً والصلاة جهراً مثلاً، وقد حققنا في محلّه أنّ عدم الضد ليس مقدمة للضد الآخر ليكون فعله منهياً عنه فيكون فاسداً. وأمّا الحكم باستحقاقه العقوبة مع تمكنه من الاعادة في الوقت فمن ناحية تقصيره، وعدم فائدة الاعادة.

وقد أجبنا عن ذلك في آخر بحث البراءة والاشتغال وملخصه: أنّ المضادة بين الأفعال الخارجية وإن كانت معقولة وواقعة في الخارج بالبداهة، كالمضادة بين القيام والقعود والحركة والسكون وما شاكلها، وأمّا المضادة بين الملاكات الواقعية القائمة بالأفعال الخارجية بما هي مع قطع النظر عن التضاد بين تلك الأفعال ففي غاية البعد، بل تكاد تلحق بالمحال، ضرورة أنّه لا يعقل التضاد بين المصلحتين مع إمكان الجمع بين الفعلين، فإذا فرضنا أنّ في كلٍ من صلاتي الجهر والاخفات مصلحة تامة، أو في كلٍ من صلاتي التمام والقصر مصلحة كذلك، وكان المكلف متمكناً من الجمع بينهما خارجاً، فلا نعقل التضاد بين المصلحتين بحيث لايتمكن المكلف من الجمع بينهما خارجاً واستيفائهما معاً. فما أفاده

(قدس سره) من التضاد بين المصلحتين وعدم إمكان استيفائهما معاً لا نعقل له معنىً محصلاً أصلاً.

أضف إلى ذلك: أنّ المصلحتين المفروضتين القائمة إحداهما بطبيعي الصلاة والأُخرى بخصوص القصر أو الاخفات مثلاً لا تخلوان من أن تكونا ارتباطيتين أو تكونا استقلاليتين ولا ثالث لهما.

فعلى الأوّل لا يمكن الحكم بصحة الصلاة تماماً في موضع القصر والصلاة جهراً في موضع الخفت وبالعكس، لفرض أنّ المصلحتين ارتباطيتان، ومع عدم حصول المصلحة الثانية لا يكفي حصول الأُولى.

وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب بأن يكون القصر مثلاً أو الجهر أو الاخفات واجباً في واجب، وهو طبيعي الصلاة مع قطع النظر عن أيّة خصوصية من هذه الخصوصيات، باعتبار كونها مشتملة على مصلحة إلزامية في حال الجهل بتلك الخصوصيات، ولازم ذلك هو تعدد العقاب عند ترك الصلاة على الاطلاق وعدم الاتيان بها أبداً، لا تماماً ولا قصراً لا جهراً ولا إخفاتاً، وهو خلاف الضرورة كما لا يخفى.

فالصحيح هو ما ذكرناه في محلّه وحاصله: أنّه لا يمكن المساعدة على ما هو المشهور بين الأصحاب من الجمع بين الحكم بصحة الجهر في موضع الخفت وبالعكس وصحة التمام في موضع القصر، وبين الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب الواقعي.

والوجه في ذلك: هو أنّ الجاهل بوجوب القصر والاخفات مثلاً لو صلّى قصراً أو اخفاتاً وتحقق منه قصد القربة في حال الاتيان به، فلا يخلو الأمر من أن يحكم بفساد صلاته هذه ووجوب الاعادة عليه عند انكشاف الحال وارتفاع الجهل، أو يحكم بصحتها وعدم وجوب الاعادة عليه ولا ثالث في البين.

أمّا على الأوّل، فلا شبهة في أن مقتضاه هو أنّ الصلاة تماماً أو جهراً هو الواجب على المكلف تعييناً في الواقع عند جهل المكلف بالحال، وعلى هذا فلا معنى لاستحقاق العقاب على ترك القصر أو الاخفات، ضرورة أنّ القصر أو الاخفات لا يكون واجباً في هذا الحال على الفرض، ليستحقّ العقاب على تركه، ودعوى الاجماع عليه في هذا الفرض من الغرائب كما لا يخفى. على أنّ استحقاق العقاب ليس من الأحكام الشرعية ليمكن دعوى الاجماع عليه. هذا مع أنّ كلمات كثير من الأصحاب خالية عن ذلك.

وأمّا على الثاني، فلا شبهة في أنّ الحكم في الواقع حينئذ يكون هو التخيير بين الجهر والاخفات والقصر والتمام، ولازم ذلك أن يكون الاتيان بالقصر أو الاخفات مجزئاً كما هو شأن كل واجب تخييري، وعلى هذا فلا موضوع لاستحقاق العقاب بعد الاتيان بأحد طرفي التخيير، وإن لم يكن المكلف حال العمل ملتفتاً إليه، ضرورة أنّ الالتفات إليه ليس من أحد شرائط صحة الاتيان بأحد طرفيه.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّه يمكن دفع الاشكال المزبور عن المسألتين المتقدمتين بوجهين:

أحدهما: الالتزام بالترتب في مقام الجعل، وقد عرفت أنّه لا مانع منه أصلاً، غاية الأمر أنّ وقوعه في الخارج يحتاج إلى دليل، وقد دلّ الدليل على وقوعه فيهما.

ثانيهما: ما ذكرناه لحدّ الآن من أنّه لا موجب لاستحقاق العقاب أصلاً كما عرفت.

الثاني: أنّ نقطة الامتياز بين هذين الجوابين هي أنّ الجواب الأوّل ناظر إلى

أنّه لا مانع من الجمع بين الأمرين المزبورين، أعني بهما صحة التمام في موضع القصر والجهر في موضع الخفت أو بالعكس، واستحقاق العقاب على مخالفة الواقع، فانّه بناءً على القول بصحة الترتب فيهما لا إشكال في الالتزام بالجمع بين هذين الأمرين، بل هو لازم ضروري للقول بالترتب، كما عرفت الكلام فيه بصورة مفصلة. والجواب الثاني ناظر إلى أنّه مع الحكم بصحة التمام في موضع القصر والجهر في موضع الخفت وبالعكس كما هو صريح صحيحة زرارة[1]، لا يمكن الحكم باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع، لما عرفت من أنّه مع قطع النظر عن الترتب فالحكم بالصحة يبتني على أحد التقديرين المتقدمين هما: كون التمام أو الجهر مثلاً واجباً تعيينياً في ظرف الجهل، وكونه أحد فردي الواجب التخييري. وعلى كلا التقديرين لا مجال لاستحقاق العقاب أصلاً. هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل.

الأمر الثاني

أنّ الترتب كما يجري بين الواجبين المضيقين أحدهما أهم من الآخر كما سبق، فهل يجري بين الواجبين أحدهما موسّع والآخر مضيق أم لا؟

قد اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] جريانه فيهما، ببيان أنّ الواجب المهم إذا كان موسعاً له أفراد كثيرة، وكان بعض أفراده مزاحماً للأهم دون بعضها الآخر، فبناءً على ما ذكرناه من أنّ اعتبار القدرة في متعلق التكليف من جهة

---

(١) المتقدمة في ص ٤٨٢.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٩٧.

اقتضاء نفس التكليف ذلك، فلا محالة يتقيد المأمور به بالحصة الخاصة وهي الحصة المقدورة، فيخرج غير المقدور من الأفراد عن إطلاقه، وعليه فلا محالة يتوقف شمول الاطلاق للفرد المزاحم على القول بامكان الترتب وجوازه، فان قلنا به يدخل في الاطلاق عند عصيان الأمر بالأهم وترك متعلقه، وإلّا فهو خارج عنه مطلقاً. نعم، يمكن الحكم بصحته حينئذ من جهة اشتماله على الملاك.

وأمّا بناءً على ما ذكره المحقق الثاني (قدس سره) من أنّ اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنّما هو من ناحية حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فلا نحتاج في الحكم بصحة الفرد المزاحم إلى القول بالترتب والالتزام به، بل يمكن القول بها ولو قلنا باستحالة الترتب، والوجه في ذلك: هو أنّ الطبيعة المأمور بها بما أنّها مقدورة للمكلف ولو بالقدرة على بعض أفرادها كما هو المفروض، فلا مانع من تعلق الأمر بها على إطلاقها.

وعليه فيصحّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة، إذ الانطباق قهري والإجزاء عقلي.

أقول: الكلام في ذلك مرّة يقع من ناحية أنّ منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هل هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز أو اقتضاء نفس التكليف ذلك، ومرّة أُخرى يقع من ناحية أنّ المهم إذا كان موسّعاً وكان بعض أفراده مزاحماً بالأهم، أيمكن إثبات صحته بالترتب أم لا؟

أمّا الكلام في الناحية الأُولى: فقد ذكرنا أنّ القدرة لم تؤخذ في متعلق التكليف أصلاً، لا من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، ولا من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك، وإنّما هي معتبرة في ظرف الامتثال والاطاعة، ضرورة أنّ العقل لايحكم بأزيد من اعتبارها في تلك المرحلة، وقد تقدّم

الكلام[1] في ذلك بصورة مفصّلة، وقد أوضحنا هناك بطلان ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من وجوه فلاحظ.

وأمّا الكلام في الناحية الثانية: فجريان الترتب فيه يبتني على وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، وبما أنّ تقييد المهم في المقام بخصوص الفرد المزاحم محال، فاطلاقه بالاضافة إليه أيضاً محال، وعليه فلا يمكن الحكم بصحته من جهة الاطلاق، فلا محالة تبتني صحته على القول بالترتب مع قطع النظر عن كفاية الملاك، غاية الأمر أنّ الترتب هنا إنّما هو في إطلاق الواجب المهم، بمعنى أنّ إطلاقه مترتب على ترك الواجب الأهم، وهذا بخلاف الترتب في غير المقام، فان هناك أصل الخطاب بالمهم مترتب على ترك امتثال الخطاب بالأهم لا إطلاقه، وعلى كل حال فالترتب في المقام مبتنٍ على مسلكه (قدس سره).

ولكن قد ذكرنا غير مرّة أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، فاستحالة أحدهما في مورد لا يستلزم استحالة الآخر، وعليه فلا يتوقف الحكم بصحته على القول بجواز الترتب، ضرورة أنّه عندئذ يمكن الاتيان به بداعي امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة.

وعلى الجملة: فجريان الترتب فيما إذا كان الواجب المهم موسعاً والأهم مضيقاً يرتكز على أحد أمرين:

الأوّل: دعوى اقتضاء نفس التكليف اعتبار القدرة في متعلقه وأنّه يوجب تقييده بحصة خاصة وهي الحصة المقدورة.

الثاني: دعوى أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق.

---

(١) في ص ٣٥٦.

ولكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين في غير موضع. هذا مضافاً إلى أنّ الدعوى الأُولى ـ على تقدير تسليمها في نفسها ـ لا توجب تقييد المتعلق بخصوص تلك الحصة، كما تقدّم الكلام في ذلك بشكل واضح[١] فلا نعيد.

فالصحيح في المقام أن يقال كما ذكرناه سابقاً: إنّ هذه الصورة ـ أعني بها ما إذا كان المهم موسعاً والأهم مضيقاً ـ خارجة عن كبرى مسألة التزاحم لتمكن المكلف فيها على الفرض من الجمع بين التكليفين في مقام الامتثال، ومعه لا مزاحمة بينهما أصلاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ البحث عن إمكان ترتب أحد الحكمين على عدم الاتيان بمتعلق الحكم الآخر واستحالة ذلك، إنّما هو في فرض التزاحم بينهما، وإلّا فلم يكن للبحث عنه موضوع أصلاً، كما هو واضح.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ الصورة المزبورة خارجة عن موضوع بحث الترتب، فان موضوع بحثه هو ما إذا لم يمكن إثبات صحة المهم إلّا بناءً على القول بالترتب، وفي المقام يمكن إثبات صحته بدون الالتزام به، بل ولو قلنا باستحالته كما عرفت غير مرّة.

الأمر الثالث

ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[٢] أنّ المكلف قد يكون عالماً بخطاب الأهم قبل الشروع في امتثال خطاب المهم، وقد يكون عالماً به بعد الشروع

---

(١) في ص ٣٥١.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٩٩.

فيه. أمّا على الفرض الأوّل فيدور الحكم بصحة الاتيان بالمهم وامتثال خطابه مدار القول بامكان الترتب، كما أنّ الحكم بفساده يدور مدار القول بامتناعه كما سبق. وأمّا على الفرض الثاني وهو ما إذا كان المكلف عالماً بخطاب الأهم بعد الشروع فيه، فان كان الواجب المهم ممّا لا يحرم قطعه فحكمه حكم الفرض الأوّل بلا كلام. وأمّا إن كان ممّا يحرم قطعه كما إذا دخل في المسجد وشرع في الصلاة ثمّ علم بتنجسه، فعندئذ لا يتوقف بقاء الأمر بالمهم ـ وهو الصلاة في مفروض المثال ـ على القول بالترتب، فيمكن الحكم بصحتها من دون الالتزام به أصلاً.

والوجه في ذلك: هو أنّ إزالة النجاسة عن المسجد وإن كانت أهم من الصلاة باعتبار أنّها فورية دون الصلاة، إلّا أنّ المكلف إذا شرع فيها وحرم عليه قطعها على الفرض لم يكن عندئذ موجب لتقديم الأمر بالازالة على الأمر بالصلاة، وعليه فلا يتحقق عصيان لخطابها ليكون الأمر باتمامها متوقفاً على جواز الترتب.

وسرّ ذلك: هو أنّ الدليل على وجوب الازالة إنّما هو الاجماع، وليس دليلاً لفظياً ليكون له إطلاق أو عموم يشمل هذه الصورة أيضاً. وعلى هذا فلابدّ من الاقتصار على المقدار المتيقن منه، والمقدار المتيقن منه غير تلك الصورة فلا يشملها. إذن يبقى الأمر بالاتمام بلا مزاحم. وعلى الجملة فالاجماع بما أنّه دليل لبّي فالقدر المتيقن منه غير هذا الفرض فلا يشمل ذلك.

نعم، إذا كان هناك واجب آخر أهم من إتمام الصلاة كحفظ النفس المحترمة أو ما شاكله، توقف الأمر باتمام الصلاة عندئذ على القول بالترتب أيضاً، ضرورة أنّ الأمر بالاتمام من جهة مزاحمته بالأهم قد سقط يقيناً، فثبوته له حينئذ لا محالة يتوقف على عصيان الأمر بالأهم وعدم الاتيان بمتعلقه خارجاً.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) إنّما يتم لو كان مدرك حرمة قطع

الصلاة هو الروايات الدالة على أنّ تحليلها هو التسليم[١]، فان مقتضى إطلاق تلك الروايات هو حرمة قطعها والخروج عنها بغير التسليم مطلقاً ولو كانت مزاحمة مع الازالة. ولكن قد ذكرنا في بحث الفقه[٢] أنّ شيئاً من هذه الروايات لا يدل على حرمة قطع الصلاة، غاية ما في الباب أنّها تدل على أنّ التسليم هو الجزء الأخير، وأنّ الصلاة تختتم به كما تفتتح بالتكبيرة، وأمّا أنّ قطعها يجوز أو لا يجوز فهي أجنبية عن هذا تماماً.

ومن هنا قلنا إنّه لا دليل على حرمة قطع الصلاة أصلاً ما عدا دعوى الاجماع على ذلك كما في كلمات غير واحد، ولكن قد ذكرنا أنّ الاجماع لم يتم، فانّ المحصّل منه غير ثابت، والمنقول منه غير معتبر. على أنّه يحتمل أن يكون مدركه تلك الروايات أو غيرها، ومع هذا كيف يمكن أن يكون كاشفاً عن قول المعصوم (عليه السلام).

ولو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا ثبوت الاجماع، فالقدر المتيقن منه هو ما إذا لم تكن الصلاة مزاحمة مع الازالة، وأمّا في صورة المزاحمة فلا علم لنا بثبوته، وذلك لعدم تعرض كثير من الفقهاء لتلك الصورة. وعليه فلا موجب لتقديم وجوب إتمام الصلاة على وجوب الازالة.

وعلى الجملة: بما أنّ الدليل على كل من الطرفين هو الاجماع فهو لا يشمل الصورة المزبورة، فإذن لا دليل على وجوب الازالة في تلك الصورة، ولا على وجوب الاتمام، وحيث لا أهمية في البين فمقتضى القاعدة هو التخيير بين قطع الصلاة والاشتغال بالازالة وبين إتمامها، وتمام الكلام في محلّه.

---

(١) الوسائل ٦: ٤١٥ / أبواب التسليم ب ١.

(٢) شرح العروة ١٥: ٥٢٣ وما بعدها.

الأمر الرابع

هل يمكن الحكم بصحة الوضوء أو الغسل من إناء الذهب أو الفضة أو المغصوب أم لم يمكن؟

أقول: تحقيق الكلام في هذه المسألة يستدعي البحث عنها في جهات:

الأُولى: الوضوء أو الغسل من الماء المغصوب.

الثانية: الوضوء أو الغسل من إناء الذهب أو الفضة أو المغصوب.

الثالثة: الوضوء أو الغسل في الدار المغصوبة أو في الفضاء المغصوب.

أمّا الجهة الأُولى: فلا شبهة في فساد الوضوء أو الغسل، والوجه فيه ظاهر، وهو أنّ المنهي عنه يستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به، وحيث إنّ الوضوء أو الغسل في هذا الماء بنفسه تصرّف في مال الغير ومصداق للغصب، فيستحيل أن ينطبق عليه المأمور به، ولا يدخل ذلك في كبرى مسألة التزاحم أبداً كما هو ظاهر.

وأمّا الجهة الثانية: فلو قلنا إنّه يصدق على الوضوء أو الغسل من إناء المغصوب أو الذهب أو الفضة أنّه نحو تصرف فيه بناءً على عدم جواز استعمال الآنيتين مطلقاً، فلا إشكال في فساده أيضاً، لما عرفت من أنّ المحرّم يستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به، وبما أنّ الوضوء أو الغسل على هذا بنفسه محرّم فيمتنع أن ينطبق الواجب عليه، وهذا واضح. وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من أنّ المأمور به في مثل هذه الموارد غير متحد مع المنهي عنه، فانّ المأمور به هو صب الماء على الرأس والبدن أو على الوجه واليدين، والمنهي عنه هو أخذ الماء من تلك الأواني، فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل، وذلك

لعدم سراية الحكم من متعلقه إلى مقارناته ولوازمه الاتفاقية.

وإن شئت فقل: إنّ متعلق النهي هو أخذ الماء منها، فانّه نحو استعمال لها وهو محرّم على الفرض، وأمّا صبّه على الوجه واليدين مثلاً بعد أخذه منها فليس باستعمال لها ليكون محرّماً، نعم هو مترتب عليه، وقد ذكرنا في بحث مقدمة الواجب(١) أنّ حرمة المقدمة لا تمنع عن إيجاب ذيها إذا لم تكن منحصرة، وأمّا إذا كانت منحصرة فتقع المزاحمة بينهما. فإذن المرجع هو قواعد باب التزاحم.

ولكن المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً هو التفصيل بين ما إذا كان الماء منحصراً فيها وما إذا لم يكن، فذهبوا إلى فساد الوضوء أو الغسل في الصورة الأُولى، وإلى صحته في الصورة الثانية.

أمّا الصورة الأُولى: فقد ذكروا أنّ أخذ الماء منها بما أنّه كان محرّماً شرعاً فالمكلف وقتئذ فاقد للماء، لما ذكرناه غير مرّة من أنّ المستفاد من الآية المباركة بقرينة داخلية وخارجية هو أنّ المراد من وجدان الماء فيها وجوده الخاص، وهو ما إذا تمكن المكلف من استعماله عقلاً وشرعاً، وفي المقام وإن تمكن من استعماله عقلاً وتكويناً، ولكنّه لا يتمكن منه شرعاً، والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، فإذن وظيفته هي التيمم.

وأمّا الصورة الثانية: فلأنّ الوضوء أو الغسل مشروع في حقّه، لفرض أنّه واجد للماء غاية الأمر أنّه قد ارتكب مقدمة محرّمة وهي أخذ الماء من الأواني، وهذا لا يمنع عن صحة وضوئه أو غسله بعد ما كان الماء الموجود في يده مباحاً، وهذا ظاهر.

أقول: التحقيق على ما هو الصحيح من عدم اتحاد المأمور به مع المنهي عنه

---

(١) في ص ٢٧٣.

خارجاً، صحة الوضوء أو الغسل على كلا التقديرين، وبيان ذلك يقتضي دراسة نواحي عديدة:

الأُولى: صورة انحصار الماء بأحد الأواني المزبورة مع عدم تمكن المكلف من تفريغ الماء منها في إناء آخر على نحو لا يصدق عليه الاستعمال.

الثانية: ما إذا تمكن المكلف من تفريغه في إناء آخر من دون أن يصدق عليه الاستعمال.

الثالثة: صورة عدم انحصار الماء فيها ووجود ماء آخر عنده يكفي لوضوئه أو غسله.

أمّا الكلام في الناحية الأُولى: فيقع في موردين:

الأوّل: ما إذا أخذ المكلف الماء من هذه الأواني دفعة واحدة بمقدار يفي لوضوئه أو غسله.

الثاني: ما إذا أخذ الماء منها غرفة غرفة.

أمّا الأوّل: فالظاهر أنّه لا إشكال في صحة الوضوء أو الغسل به، ضرورة أنّ المكلف بعد أخذ الماء منها صار واجداً للماء وجداناً ومتمكناً من استعماله عقلاً وشرعاً، ولا نرى في استعمال هذا الماء في الوضوء أو الغسل أيّ مانع، هذا نظير ما إذا توقف التمكن من استعمال الماء على التصرف في أرض مغصوبة، ولكن المكلف بسوء اختياره تصرف فيها ووصل إلى الماء، وبعد وصوله إليه لا إشكال في أنّه واجد للماء ووظيفته عندئذ هي الوضوء أو الغسل دون التيمم، وإن كان قبل التصرف فيها أو قبل الأخذ منها فاقداً للماء وكانت وظيفته التيمم دون غيره، ولكن بعد التصرف فيها أو بعد الأخذ منها انقلب الموضوع وصار الفاقد واجداً للماء. وهذا لعلّه من الواضحات.

وأمّا **الثاني**: فلأنّ بطلان الوضوء أو الغسل على هذا يبتني على اعتبار القدرة الفعلية على مجموع العمل المركب من أجزاء تدريجية كالصلاة والصوم والوضوء والغسل وما شاكلها من الابتداء وقبل الشروع فيه، ولم نكتف بالقدرة التدريجية على شكل تدريجية أجزائه بأن تتجدد القدرة عند كل جزء منها، ويكون تجددها عند الأجزاء اللّاحقة شرطاً لوجوب الأجزاء السابقة على نحو الشرط المتأخر. وعلى هذا فلا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بأخذ الماء منها غرفة غرفة، ضرورة أنّ المكلف قبل الشروع في التوضؤ أو الاغتسال لم يكن واجداً للماء بمقدار يكفي لوضوئه أو غسله، فوقتئذ لو عصى وأخذ الماء منها غرفة غرفة وتوضأ أو اغتسل به فيكون وضوءه أو غسله باطلاً، لعدم ثبوت مشروعيته.

وهذه النظرية وإن قوّيناها سابقاً، ولكنّها نظرية خاطئة، بيان ذلك: أنّه لا مجال لتلك النظرية بناءً على ما حققناه من إمكان الشرط المتأخر وأنّه لا مناص من الالتزام به في الواجبات المركبة من الأجزاء الطولية، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد حققنا ضرورة إمكان الترتب وأنّه لا مناص من التصديق به. ومن ناحية ثالثة: قد ذكرنا غير مرّة أنّ القدرة التي هي شرط للتكليف إنّما هي القدرة في ظرف العمل والامتثال، ومن الواضح أنّ العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدرة عند الاتيان بكل جزء ولا دليل على اعتبارها من الابتداء.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي صحة الوضوء أو الغسل بالماء المأخوذ منها بالاغتراف، فانّ القدرة تتجدّد عند كل جزء من أجزائه بالعصيان وبارتكاب المحرّم، حيث إنّ المكلف بعد ارتكابه واغترافه الماء من الأواني المغصوبة أو الذهب والفضة يقدر على الوضوء مثلاً بمقدار غسل الوجه، وبما

أنّه يعلم بارتكابه المحرّم ثانياً وثالثاً إلى أن يتمّ الوضوء أو الغسل، يعلم بطروء التمكن عليه من غسل سائر الأعضاء، فعندئذ لا مانع من الالتزام بثبوت الأمر به مترتباً على عصيانه، بناءً على ما ذكرناه من صحة الترتب وجوازه، وأنّ وجود القدرة في ظرف الاتيان بالأجزاء اللّاحقة شرط لوجوب الأجزاء السابقة على نحو الشرط المتأخر.

ومن المعلوم أنّه لا فرق في ذلك بين أنّ القدرة تبق من الابتداء، أو تحدث في ظرف الاتيان بها، وقد عرفت أنّه لا دليل على اعتبار القدرة بأزيد من ذلك.

وبتعبير واضح: أنّه لا ينبغي الاشكال في كفاية القدرة بالتدريج على الواجبات المركبة على شكل تدرج أجـزائها، بأن تحدث القدرة على كل جزء مـنها في ظرفه، مثلاً إذا فرض أنّ عند المكلف ماءً قليلاً لا يفي إلّا بغسل وجهه فقط، ولكنّه يعلم بنزول المطر من جهة إخبار معصوم (عليه السلام) مثلاً، أو قرينة قطعية أُخرى، فلا إشكال في صحة غسله وجهه بقصد الوضوء، لتمكنه عندئذ من غسل بقية الأعضاء بعد غسل وجهه، أو لو كان عنده ثلج يذوب شـيئاً فشيئاً، وليس عنده إناء ليجمعه فيه، ففي مثل ذلك يتمكن مـن الوضـوء أو الغسل بأخذ الماء غرفة غرفة وعلى نحو التدريج، فلا تكون وظيفته التـيمم، لأنّه واجد للماء وقادر على استعماله في الوضوء أو الغسل عقلاً وشرعاً، بداهة أنّه لا يعتبر في صحة الوضوء أو الغسل أن يكون عنده ماء بمقدار يفي به من الابتداء وقبل الشروع فيه، إذ هو عمل تدريجي لا يعتبر في صحته وتعلق الأمر به إلّا القدرة عليه، سواء أكانت موجودة من الأوّل أو وجدت تدريجاً، فانّه لا دخل لشيء من الخصوصيتين في فعلية التكليف بنظر العقل.

ونظير هذا ما إذا فرض خروج الماء من الأرض بمقدار غرفة واحدة دون الزائد، ولكنّه لو أخذ ذلك الماء فيخرج بذاك المقدار ثانياً وهكذا، فلا إشكال

في وجوب الوضوء عليه أو الغسل.

ومن هذا القبيل ما إذا كان الماء لغير المكلف ولم يرض بالتصرف فيه إلّا بالأخذ منه بمقدار غرفة واحدة، ولكنّه يعلم أنّه يبدو له ويرضى بعد غسل وجهه به مثلاً بالأخذ منه غرفة ثانية وثالثة وهكذا إلى أن يتم وضوءه أو غسله، فانّه يجب عليه الوضوء أو الغسل حينئذ بلا إشكال.

وقد **تحصّل** من ذلك: أنّه لا شبهة في وجوب الوضوء أو الغسل في أمثال تلك الموارد، ولا يشرع في حقّه التيمم، لكونه واجداً للماء ومتمكناً من استعماله عقلاً وشرعاً، ضرورة أنّه لانعني بوجدان الماء إلّا كونه متمكناً من استعماله من زمان الشروع في الوضوء أو الغسل إلى زمان انتهائه، ولا أثر لوجدان الماء من الابتداء بالاضافة إلى الأجزاء التالية، وإنّما الأثر لوجدانه حين الاتيان بها وغسلها كما هو واضح، هذا من جانب. ومن جانب آخر: أنّك قد عرفت أنّ الترتب أمر ممكن، بل لا مناص من الالتزام به.

وعلى ضوء هذين الجانبين فالنتيجة هي صحة الوضوء أو الغسل من الأواني المغصوبة أو الذهب والفضة بقانون الترتب، وأنّ الأمر بالوضوء أو الغسل مترتب على عصيان المكلف النهي عن التصرف فيها، إذ المانع من الأمر به إنّما هو حرمة التصرف في تلك الأواني، وأمّا بعد ارتكابه المحرّم باغترافه منها يتمكن من الوضوء أو الغسل بمقدار غسل الوجه أو الرأس فحسب، ولكنّه علم بطروء العصيان باغترافه ثانياً وثالثاً إلى أن يتمكن من غسل بقية الأعضاء، وإن فرض أنّه لم يتوضأ أو لم يغتسل به خارجاً، فحينئذ لا مناص من الالتزام بالأمر به مترتباً على عصيانه، لكونه واجداً للماء ومتمكناً من استعماله عقلاً وشرعاً، وقد عرفت أنّه لا فرق بين الوجدان الفعلي والوجدان التدريجي، فكلاهما بالاضافة إلى وجوب الغسل أو الوضوء على نسبة واحدة،

كما أنّه لا فرق في الالتزام بالترتب بين أن تطول مدة المعصية وارتكاب المحرّم وأن تقصر، وبين أن تكون المعاصي متعددة وأن تكون واحدة، ضرورة أنّ كل ذلك لا دخل له فيما هو ملاك إمكان الترتب واستحالته، فان ملاك إمكانه كما سبق هو أنّه لا يلزم من طلب المهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم وترك متعلقه طلب الجمع، ومن الواضح جداً أنّه لا يفرق في هذا بين العصيان الفعلي والعصيان التدريجي، كما أنّ ملاك استحالته هو لزوم طلب الجمع من ذلك، ولا يفرق فيه بين معصية واحدة فعلية ومعاصي عديدة تدريجية كما هو واضح.

ومثل المقام ما إذا وقعت المزاحمة بين الصلاة الفريضة في آخر الوقت وصلاة الآيات، فانّ الأمر بصلاة الآيات حينئذ مترتب على عصيان الفريضة وتركها في مقدار من الزمان الذي يتمكن المكلف من الاتيان بصلاة الآيات ولا يكفي عصيانها في الآن الأوّل، لفرض وجوبها في جميع آنات صلاة الآيات، فالمكلف بعد عصيانها في الآن الأوّل وإن تمكن من جزء منها، إلّا أنّه لا يتمكن من بقية أجزائها، ولكنّه حيث علم بأنّه يعصي الأمر بالفريضة في الآن الثاني والثالث وهكذا، علم بطروء التمكن عليه من الاتيان بها بعد الاتيان بالجزء الأوّل.

ومثله أيضاً ما إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الازالة عن المسجد ووجوب الصلاة، فانّ الأمر بالصلاة عندئذ منوط بعصيان الأمر بالازالة في الآنات التي يقدر المكلف فيها على الاتيان بالصلاة تماماً، ولا يكفي عصيانها آناً ما، ولكن المكلف حيث علم بعد عصيانه في الآن الأوّل بأنّه يعصيه في الآن الثاني والثالث وهكذا، علم بعروض التمكن من الاتيان بها تدريجاً، وقد عرفت أنّ القدرة التدريجية كافية في مقام الامتثال، ولا تعتبر القدرة الفعلية، وعليه فلا مانع من الالتزام بوجوبها من ناحية الترتب، بل لا مناص من ذلك.

وقد تبيّن لحدّ الآن: أنّ تدريجية وجود القدرة مرّة من ناحية تدريجية وجود

مقتضيه وتحققه في الخارج، ومرّة أُخرى من ناحية تدريجية ارتفاع مانعه، ومرّة ثالثة من ناحية تدريجية عصيان الأمر بالأهم.

ومثال **الأوّل**: ما مرّ من أنّه إذا كان عند المكلف ثلج فيذوب شيئاً فشيئاً ولم يكن عنده إناء ليجمع ماءه فيه ثمّ يتوضأ أو يغتسل به، فلا يقدر على جمعه إلّا بمقدار يسع كفّه. أو إذا فرض خروج الماء من الأرض بمقدار يسعه كفّه دون الزائد، ولكنّه إذا أخذ ذلك الماء يخرج منها بهذا المقدار ثانياً وهكذا. أو إذا كان عنده مقدار من الماء لا يفي لوضوئه أو غسله، ولكنّه يعلم بنزول المطر بعد صرفه في غسل الوجه أو الرأس من جهة إخبار المعصوم (عليه السلام) به أو من طريق آخر، ففي هذه الموارد وما شاكلها جميعاً لا شبهة في وجوب الوضوء أو الغسل، بناءً على كفاية القدرة التدريجية كما هو الصحيح، وقد تقدّم أنّ العقل مستقل بكفايتها، وأنّ حكم العقل بذلك لم يدع مجالاً لتوهم اعتبار القدرة الفعلية في مقام الامتثال، لتكون نتيجته سقوط وجوب الوضوء أو الغسل في تلك الموارد، وانتقال الوظيفة إلى التيمم.

ومثال **الثاني**: ما إذا كان الماء ملكاً لغيره ولم يرض بالتصرف فيه إلّا بالأخذ منه بمقدار غرفة لا يفي إلّا لغسل الوجه فحسب، ولكنّه يعلم بأنّه يرضى بعد غسل وجهه بالأخذ منه ثانياً وثالثاً وهكذا كما عرفت. أو إذا كان هناك مانع آخر لا يتمكن معه من الوضوء أو الغسل إلّا تدريجاً، ففي كل ذلك لا مناص من الالتزام بوجوب الوضوء أو الغسل كما تقدّم بصورة واضحة.

ومثال **الثالث**: ما إذا كان الماء في الأواني المغصوبة أو الذهب والفضة، ولم يتمكن المكلف من تفريغه في إناء آخر، كما هو مفروض الكلام هنا، أو ما ذكرناه من الأمثلة المتقدمة، فوقتئذ لو عصى المكلف وارتكب المحرم بالاغتراف من تلك الأواني، فلا محالة يتمكن من الوضوء بمقدار غسل الوجه أو من

الغسل بمقدار غسل الرأس مثلاً، ولكنّه لما علم بأنّه يعصي ويغترف منها ثانياً وثالثاً، وهكذا علم بأنّه قادر على الوضوء أو الغسل بالتدريج، وعليه فلا مناص من الحكم بوجوبه بناءً على الأساسين المتقدمين هما: كفاية القدرة التدريجية في مقام الامتثال، والالتزام بامكان الترتب وجوازه.

ومن ذلك يظهر أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] من بطلان الوضوء أو الغسل في هذا الفرض لا يمكن المساعدة عليه، والوجه في ذلك: هو أنّ ما ذكره (قدس سره) مبني على ما أسّسه من ابتناء جريان الترتب على كون العمل واجداً للملاك حين الأمر به، وبما أنّ الوضوء أو الغسل فيما نحن فيه غير واجد له، فان وجدانه يتوقف على كون المكلف واجداً للماء من الأوّل، والمفروض عدمه هنا، إذ كونه واجداً له موقوف على جواز تصرفه في الأواني، وبما أنّه محرّم وممنوع شرعاً، والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، فلم يكن واجداً للماء ومتمكناً من استعماله عقلاً وشرعاً.

ولكن قد عرفت فساد ما أفاده (قدس سره) وأنّ جريان الترتب في مورد لا يتوقف على ذلك، وقد أوضحناه بصورة مفصلة فلا نعيد. هذا من ناحية الملاك. وأمّا من ناحية عدم كون المكلف واجداً للماء فأيضاً يظهر فساده ممّا ذكرناه الآن من أنّه لا فرق بين كون المكلف واجداً للماء بالفعل وكونه واجداً له بالتدريج، فالترتب كما يجري في الأوّل كذلك يجري في الثاني من دون فرق بينهما من هذه الجهة أبداً كما عرفت بشكل واضح.

فالنتيجة قد أصبحت أنّ النقطة الرئيسية لصحة الوضوء أو الغسل في أمثال المقام هي كفاية القدرة على العمل في مقام الامتثال بالتدريج، وعدم اعتبارها

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٠١.

من الابتداء. وعلى ضوء هذه النقطة لا مناص من الالتزام بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب.

وأمّا الكلام في الناحية الثانية: وهي صورة تمكن المكلف من تفريغ الماء في ظرف آخر، فلا شبهة في صحة الوضوء أو الغسل حينئذ، وذلك لأنّه واجد للماء ومتمكن من استعماله عقلاً وشرعاً، وعليه فالأمر بالطهارة المائية في حقه فعلي، ضرورة أنّه مع تمكنه من التفريغ بدون أن يصدق عليه الاستعمال بوجه قادر عليها، وعندئذ تتعين وظيفته بمقتضى الآية المباركة وغيرها من روايات الباب في الوضوء أو الغسل، ولا يشرع في حقه التيمم.

ثمّ إنّه لو عصى وأخذ الماء من الأواني بالاغتراف فهل يمكن الحكم بصحة وضوئه أو غسله مع قطع النظر عن القول بالترتب وكفاية القدرة التدريجية أم لا؟

وجهان، والصحيح هو الأوّل، وذلك لأنّه قادر عليه فعلاً، والمفروض أنّ مشروعيته لا تتوقف على القول بالترتب، غاية الأمر أنّه بسوء اختياره قد ارتكب مقدمة محرمة، ومن الواضح أنّ ارتكابها لا يضر بصحته أبداً.

فالنتيجة هي صحة الوضوء أو الغسل في هذه الصورة مطلقاً قلنا بالترتب أم لم نقل، قلنا بفساد الوضوء أو الغسل في الصورة الأُولى أم لم نقل.

وأمّا الكلام في الناحية الثالثة: وهي صورة عدم انحصار الماء في الأواني المزبورة، فأيضاً لا شبهة في صحة الوضوء أو الغسل بالاغتراف، سواء فيه القول بالترتب وعدمه، وسواء فيه القول باعتبار القدرة الفعلية وعدم اعتبارها، وذلك لفرض أنّ المكلف متمكن من الطهارة المائية بالفعل، ولا يتوقف مشروعيتها على القول بالترتب، غاية الأمر أنّه بسوء اختياره قد ارتكب فعلاً محرماً، وقد عرفت أنّه لا يضر بصحة وضوئه أو غسله، بعد ما كان الماء الموجود في يده

مباحاً على الفرض.

فقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الوضوء أو الغسل صحيح في جميع تلك النواحي والصور.

وقد تبيّن ممّا قدّمناه لحدّ الآن أمران:

الأوّل: أنّ الوضوء أو الغسل من الأواني إذا كان ارتماسياً فلا إشكال في فساده، وذلك لأنّه بنفسه تصرف فيها، وهو محرّم على الفرض، ومن الواضح جدّاً أنّ المحرّم لا يقع مصداقاً للواجب، ولا يفرق في ذلك بين صورتي انحصار الماء فيها وعدمه، وصورة التمكن من التفريغ في إناء آخر وعدم التمكن منه، فانّ التوضؤ أو الاغتسال إذا كان في نفسه محرّماً فلا يمكن التقرب به ولا يقع مصداقاً للواجب، وهذا ظاهر.

الثاني: أنّه قد ظهر فساد ما أفاده السيد العلّامة الطباطبائي (قدس سره) في العروة في بحث الأواني وإليك نص كلامه: لا يجوز استعمال الظروف المغصوبة مطلقاً، والوضوء والغسل منها مع العلم باطل مع الانحصار، بل مطلقاً[1]. وقال في مسألة أُخرى ما لفظه: إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل في إحدى الآنيتين، فان أمكن تفريغه في ظرف آخر وجب، وإلّا سقط وجوب الوضوء أو الغسل ووجب التيمم، وإن توضأ أو اغتسل منها بطل، سواء أخذ الماء منها بيده أو صب على محل الوضوء بها أو ارتمس فيها، وإن كان له ماء آخر أو أمكن التفريغ في ظرف آخر، ومع ذلك توضأ أو اغتسل منها فالأقوى أيضاً البطلان[2].

---

(١) العروة الوثقىٰ ١: ١١٦ المسألة [٣٩٨] فصل في حكم الأواني.

(٢) العروة الوثقىٰ ١: ١٢٠ المسألة [٤١١] فصل في حكم الأواني.

فالنتيجة أنّه (قدس سره) قد حكم ببطلان الوضوء والغسل في جميع تلك الصور والنواحي، من دون فرق بين صورتي الانحصار وعدمه، وإمكان التفريغ في إناء آخر وعدم إمكانه.

أقول: ما أفاده (قدس سره) في المقام لا يمكن المساعدة عليه بوجه، وذلك لما عرفت من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل في صورة انحصار الماء في تلك الأواني مع عدم التمكن من التفريغ في إناء آخر فضلاً عن صورة عدم الانحصار أو التمكن من التفريغ، وعلى ذلك فمن المحتمل قوياً أن يكون نظر السيد (قدس سره) في هذا إلى أنّ المأمور به في هذه الموارد متحد مع المنهي عنه، بمعنى أنّ الوضوء أو الغسل من الأواني ولو بالاغتراف بنفسه تصرّف فيها فيكون منهياً عنه، وعليه فلا يمكن أن يقع مصداقاً للمأمور به، ولأجل ذلك حكم بالبطلان مطلقاً.

ولكن ممّا ذكرناه ظهر فساده، والوجه فيه: أنّ الوضوء أو الغسل بعد أخذ الماء منها بالاغتراف ليس تصرفاً فيها بشيء، ضرورة أنّ ما هو التصرف في الآنية إنّما هو تناول الماء منها وأخذه، وأمّا التصرفات الواقعة بعده فلا يصدق على شيء منها عرفاً أنّه تصرف فيها، لوضوح أنّ صبه على الأرض أو استعماله في الطهارة الخبثية أو سقيه للحيوان أو إعطاءه لشخص آخر أو غير ذلك جميعاً تصرفات خارجية، فليس شيء منها تصرفاً في الآنية ليكون مشمولاً للروايات الناهية عن استعمالها، ومن المعلوم أنّ التوضؤ أو الاغتسال به أيضاً من هذه التصرفات فلا تشمله الروايات.

وعلى الجملة: فالذي هو استعمال للآنية إنّما هو تناول الماء منها وأخذه، وأمّا التصرّف في الماء بعد أخذه واستعماله بنحو من أنحاء الاستعمال، سواء أكان في الوضوء أو الغسل أو كان في غيره، فلا شبهة في أنّه ليس باستعمال

للآنية قطعاً، بداهة أنّه استعمال للماء حقيقة وليس باستعمال لها بوجه، وهذا واضح جداً.

ومن هنا ذهب كثير من الفقهاء إلى صحة الوضوء أو الغسل في صورة عدم انحصار الماء فيها كما عرفت، ومن المعلوم أنّه إذا كان بنفسه تصرّفاً فيها ومصداقاً للمحرّم، لم يكن وجه للقول بالصحة أبداً، بناءً على حرمة التصرف فيها مطلقاً كما هو مختارهم، لاستحالة كون المحرّم مصداقاً للمأمور به.

فالنتيجة: أنّ ما أفاده السيد (قدس سره) في المقام لا يرجع إلى أساس صحيح.

بقي الكلام في أمر: وهو أنّ ما ذكرناه حول أواني الذهب والفضة يبتني على وجهة نظر المشهور من حرمة استعمال الآنيتين مطلقاً من دون اختصاصها بالأكل والشرب، وعليه فحالها حال الأواني المغصوبة.

وأمّا بناءً على القول بعدم حرمة سائر الاستعمالات من الوضوء والغسل وإزالة النجاسات وغيرها ممّا يعدّ عرفاً استعمالاً لها، فلا إشكال عندئذ في صحة الوضوء أو الغسل من الآنيتين مطلقاً ولو كان ارتماسياً.

وقد ذكرنا في بحث الفقه[1] أنّ القول بذلك لا يخلو عن وجه، والوجه في ذلك ملخصاً: أنّ جميع ما استدلّوا به على حرمة غير الأكل والشرب من الاستعمالات يرجع إلى وجوه ثلاثة وكلّها قابل للمناقشة:

الأوّل: الاجماع كما ادّعاه غير واحد منهم. ويردّه: مضافاً إلى أنّه لم يثبت في نفسه لاقتصار جماعة على خصوص الأكل والشرب وعدم تعرّضهم لغيرهما، أنّه اجماع منقول لم يقم دليل على اعتباره كما ذكرناه في محلّه[2]. على أنّه محتمل

---

(١) شرح العروة ٤: ٢٨٢.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ١٥٦.

المدرك لو لم يكن معلوماً. وعليه فلا أثر له.

الثاني: رواية موسى بن بكر عن أبي الحسن (عليه السلام) «آنية الذهب والفضة متاع الّذين لا يوقنون»[١] بتقريب أنّ المتاع ما ينتفع به، فالرواية تدل على حرمة الانتفاع من الآنيتين وأنّه خاص لغير الموقنين، ومقتضى إطلاقها حرمة جميع استعمالاتهما حيث إنّ استعمال الشيء انتفاع به.

وغير خفي أنّ الرواية ضعيفة سنداً ودلالة. أمّا سنداً فلأنّها ضعيفة بسهل ابن زياد وموسى بن بكر على طريق الكافي، وبموسى بن بكر على طريق آخر رواها عنه البرقي. وأمّا دلالةً فمع إمكان المناقشة في أصل دلالتها على الحرمة باعتبار أنّ مجرد اختصاص الانتفاع بهما لغير الموقنين لا يدل على حرمة الانتفاع لهم، أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أنّ الانتفاع من كل متاع بحسب ما يناسبه، فالانتفاع بالكتاب إنّما هو بمطالعته، والانتفاع بالفرش إنّما هو بفرشه، وباللباس بلبسه وهكذا. ومن الواضح جداً أنّ الانتفاع بالآنيتين ظاهر في استعمالهما في الأكل والشرب فلا يشمل غيرهما، لكون الأواني معدّة لذلك. إذن فالرواية ظاهرة في حرمة الأكل والشرب منهما فلا تشمل سائر الانتفاعات والاستعمالات.

الثالث: ما ورد من النهي عن أواني الذهب والفضة وهي روايات كثيرة:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) «أنّه نهى عن آنية الذهب والفضة»[٢].

ومنها: صحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع قال: «سألت أبا الحسن الرضا

---

(١) الوسائل ٣: ٥٠٧ / أبواب النجاسات ب ٦٥ ح ٤.

(٢) الوسائل ٣: ٥٠٦ / أبواب النجاسات ب ٦٥ ح ٣.

(عليه السلام) عن آنية الذهب والفضة، فكرههما»[١].

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) «أنّه كره آنية الذهب والفضة والآنية المفضضة»[٢] بتقريب أنّه لا معنى لتعلّق النهي والكراهة بالأعيان والذوات، نعم الكراهة بمعنى الصفة النفسانية المعبّر عنها بالكراهة التكوينية الحقيقية وإن أمكن تعلقها بالذوات بما هي بأن يكون الشيء مبغوضاً بذاته، كما أنّه قد يكون محبوباً كذلك، إلّا أنّ الكراهة بالمعنى الشرعي لا معنى لتعلقها بها أبداً، ومن المعلوم أنّه لم يرد من الكراهة في هاتين الصحيحتين الكراهة التكوينية، ضرورة أنّ الظاهر منهما هو أنّ الإمام (عليه السلام) في مقام بيان الحكم الشرعي، لا في مقام إظهار كراهته الشخصية وهذا واضح، وعليه فلابدّ من تقدير فعل من الأفعال فيها، ليكون هو المتعلق للنهي والكراهة، وبما أنّه لا قرينة على التخصيص ببعض منها دون بعضها الآخر، فلا محالة يكون المقدّر هو مطلق الانتفاعات والاستعمالات.

ولكن قد ظهر الجواب عنه بما تقدّم من أنّ المقدر في كل مورد بحسب ما يناسب ذلك المورد، ومن هنا ذكروا أنّ المقدر في مثل النهي عن الأُمّهات هو النكاح، فانّه المناسب للمقام والأثر الظاهر من النساء، كما أنّ المقدر في مثل النهي عن الميتة والدم وما شاكلهما هو الأكل، وهكذا.

وفيما نحن فيه بما أنّ الأثر الظاهر من الاناء هو استعماله في الأكل والشرب، فلا محالة ينصرف النهي عنه إلى النهي عن الأكل والشرب فلا يشمل غيرهما.

وعلى الجملة: فالنهي في أمثال هذه الموارد بمناسبة الحكم والموضوع

---

(١) الوسائل ٣: ٥٠٥ / أبواب النجاسات ب ٦٥ ح ١.

(٢) الوسائل ٣: ٥٠٨ / أبواب النجاسات ب ٦٥ ح ١٠.

منصرف إلى النهي عن الأثر الظاهر من الشيء، فلا يعم مطلق أثره.

ونتيجة ذلك: هي أنّ المقدر في تلك الصحاح بمقتضى الفهم العرفي هو خصوص الأكل والشرب دون مطلق الاستعمال والانتفاع، فإذن لا دليل على حرمة استعمال الآنيتين في غير الأكل والشرب، وعليه فلا مانع من الوضوء أو الغسل بهما مطلقاً ولو كان ارتماسياً، كما أنّه لا مانع من غيره، وتمام الكلام في ذلك في بحث الفقه[1].

وقد **تحصّل** ممّا ذكرناه أمران: الأوّل: الوضوء أو الغسل الترتيبي من الأواني المغصوبة أو الذهب والفضة صحيح مطلقاً، سواء أكان الماء منحصراً فيها أم لم يكن، وسواء أتمكن المكلف من التفريغ في إناء آخر أم لم يتمكن، وسواء أخذ الماء منها دفعة واحدة أم بالتدريج. الثاني: أنّ الوضوء أو الغسل الارتماسي باطل على جميع هذه التقادير والفروض.

وأمّا الجهة الثالثة: فيقع الكلام فيها في مقامين: الأوّل: في الوضوء أو الغسل في الأرض المغصوبة. الثاني: في الفضاء المغصوب.

أمّا المقام الأوّل: فالكلام فيه يقع في موردين: الأوّل: ما إذا فرض انحصار الماء في مكان مغصوب بحيث إنّ المكلف لا يتمكن من الوضوء أو الغسل إلّا في ذلك المكان. الثاني: ما إذا فرض عدم انحصار الماء فيه.

أمّا المورد الأوّل: فالظاهر أنّه لا إشكال في صحة الوضوء أو الغسل على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في مثل المقام الذي لم يتحد فيه المأمور به مع المنهي عنه خارجاً، حيث إنّ المأمور به هو الغسلتان والمسحتان مثلاً، والمنهي عنه هو الكون في الدار وهو من مقولة الأين، فيستحيل أن ينطبق على المأمور به،

---

(١) شرح العروة ٤: ٢٨٢.

نعم هما أمران متلازمان في الخارج، وقد ذكرنا غير مرّة أنّه لا دليل على سراية الحكم من متعلقه إلى ملازماته الوجودية، بل قد عرفت الدليل على عدمها، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: أنّ وظيفته ابتداءً وإن كانت هي التيمم، ولو صلّى معه فلا إشكال في صحة صلاته باعتبار أنّه لم يتمكن من الوضوء أو الغسل شرعاً وإن تمكن تكويناً، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ مشروعية الوضوء أو الغسل منوطة بالتمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً، ولا يكفي مجرد التمكن منه عقلاً إذا كان ممنوعاً من قِبَل الشرع، وفي المقام بما أنّ الوضوء أو الغسل يتوقف على ارتكاب محرّم وهو التصرف في مال الغير، فلا يتمكن المكلف منه. إذن فوظيفته التيمم، لكونه فاقداً للماء، ولكنّه لو عصى ودخل في الدار المغصوبة فتوضأ أو اغتسل به، فلا إشكال في صحته بناءً على ما حققناه من إمكان الترتب.

وأمّا المورد الثاني: فلا شبهة في صحة الوضوء أو الغسل ولو قلنا بالفساد في المورد الأوّل، ولا تتوقف صحته على القول بالترتب، لفرض أنّه مأمور بالطهارة المائية، لتمكنه منها، غاية الأمر أنّ المكلف بسوء اختياره قد ارتكب المحرّم بدخوله في المكان المزبور وتوضأ أو اغتسل فيه، ومن الواضح أنّ ارتكاب محرّم مقدمة للوضوء أو الغسل أو في أثنائه إذا لم يكن متحداً معه لا يوجب فساده، هذا كلّه فيما إذا لم يكن الفضاء مغصوباً بل كان مباحاً أو مملوكاً للمتوضئ.

وأمّا المقام الثاني: وهو الوضوء أو الغسل في الفضاء المغصوب، فالظاهر بطلان الوضوء فحسب دون الغسل، أمّا الوضوء فمن جهة المسح حيث يعتبر فيه إمرار اليد وهو نحو تصرف في ملك الغير فيكون محرّماً، ومن الواضح جداً أنّ المحرّم لا يقع مصداقاً للواجب، ولا يفرق في ذلك بين صورتي انحصار الماء

وعدمه، كما هو ظاهر. نعم، لو أوقع المسح في غير الفضاء المغصوب لصحّ وضوءه على الأقوى، وإن كان الأحوط تركه.

ومن هنا استشكلنا في صحة التيمم في الفضاء المغصوب من جهة أنّ المعتبر فيه إمرار اليد وهو نحو تصرف فيه، ولا يفرق في هذا بين وجود المندوحة وعدمها.

وأمّا الغسل فحيث إنّه لا يعتبر فيه إمرار اليد فلا يكون تصرّفاً فيه، وإن كان الأحوط تركه أيضاً.

ونلخص نتائج الأبحاث المتقدمة في عدّة نقاط:

١ ـ قد سبق أنّه يمكن تصحيح الجهر في موضع الخفت وبالعكس، والاتمام في موضع القصر، بالالتزام بالترتب في مقام الجعل، ولا يرد عليه شيء ممّا أورده شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

٢ ـ قد تقدّم أنّ التضاد الدائمي بين متعلقي الحكمين وإن كان يوجب دخولهما في باب التعارض دون باب التزاحم، كما هو واضح، إلّا أنّه لا يمنع من الالتزام بالترتب بينهما في مقام الجعل، بأن يكون جعل أحدهما مترتباً على عدم الاتيان بمتعلق الآخر، غاية الأمر أنّ وقوع الترتب في هذا المقام يحتاج إلى دليل، والدليل موجود في المسألتين كما عرفت.

٣ ـ أنّ المأمور به ليس خصوص الجهر والخفت في فرض وجود القراءة، والقصر والتمام في فرض وجود الصلاة، ليكونا من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، بل المأمور به هو القراءة الجهرية والاخفاتية في المسألة الأُولى، والصلاة قصراً وتماماً في المسألة الثانية، وعليه فيكونان من الضدّين لهما ثالث. على أنّ القصر والتمام لا يكونان من الضدّين لا ثالث لهما حتّى في فرض وجود الصلاة.

٤ ـ أنّه لا ملزم لكون الشرط لفعلية الخطاب المترتب عصيان الخطاب المترتب عليه، بل قد عرفت أنّ الشرط في الحقيقة والواقع هو ترك امتثاله وعدم الاتيان بمتعلقه، فانّه نقطة انطلاق إمكان الترتب لا غيره. وعلى هذا الأساس فلا يلزم المحذور المتقدم.

٥ ـ قد ظهر أنّ الترتب كما يجري في المقام يجري في موارد العلم الاجمالي، والشبهات قبل الفحص، والموارد المهمة بناءً على وجوب الاحتياط فيها. نعم، لا يجري في خصوص موارد الشبهات البدوية التي تجري أصالة البراءة فيها.

٦ ـ أنّ جريان الترتب في مورد يرتكز على ركائز ثلاث: ١ـ وصول الخطاب المترتب عليه إلى المكلف صغرىً وكبرىً. ٢ـ عدم الاتيان بمتعلقه في الخارج. ٣ـ إحراز ذلك.

٧ ـ أنّ مخالفة الخطاب الطريقي بما هو لا توجب العقاب، والعقاب في صورة مصادفته للواقع إنّما هو على مخالفة الواقع لا على مخالفته.

٨ ـ قد ذكرنا وجهاً آخر أيضاً لدفع الإشكال عن المسألتين، وهو أنّه لا موجب لاستحقاق العقاب أصلاً، فانّ الواجب في الواقع إمّا هو خصوص الجهر مثلاً عند الجهل بوجوب الخفت في المسألة الاُولى، وخصوص التمام عند الجهل بوجوب القصر في المسألة الثانية، وإمّا هو أحد فردي الواجب التخييري، وعلى كلا التقديرين لا معنى للعقاب.

٩ ـ أنّا لا نعقل التضاد بين الملاكين مع عدم المضادة بين الفعلين.

١٠ ـ أنّ الترتب لا يجري بين الواجبين أحدهما موسع والآخر مضيق، فانّ البحث عن الترتب إمكاناً وامتناعاً يتفرع على تحقق التزاحم بين الحكمين، فإذا فرض أنّه لا مزاحمة بينهما وتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال فلا

موضوع له، وما نحن فيه كذلك، فانّ المكلف متمكن من الجمع بينهما من دون أيّة منافاة.

١١ ـ ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) أنّ المكلف إذا التفت إلى تنجس المسجد مثلاً أثناء الصلاة، فلا يتوقف الحكم بصحتها على القول بالترتب، وهذا بخلاف ما إذا علم بتنجسه قبل الشروع بها، أو كان الواجب ممّا لا يحرم قطعه، ووجهه هو أنّ دليل وجوب الازالة لبّي فلا يشمل هذه الصورة، ولكن قد عرفت فساد ذلك، وأنّ دليل حرمة قطع الصلاة على تقدير تسليمها أيضاً لبّي، والروايات لا تدل على ذلك.

١٢ ـ أنّه لا إشكال في صحة الوضوء أو الغسل من الأواني المغصوبة أو أواني الذهب والفضة فيما إذا أخذ الماء منها دفعة واحدة بمقدار يكفي له، لأنّ المكلف بعد الأخذ واجد للماء ومتمكن من استعماله عقلاً وشرعاً.

١٣ ـ أنّ المأمور به هنا غير متحد مع المنهي عنه، فانّ المأمور به هو الغسلتان والمسحتان مثلاً والمنهي عنه هو أخذ الماء من الآنية.

١٤ ـ قد تقدّم أنّه لا دليل على اعتبار القدرة الفعلية في ابتداء العمل وعند الشروع في الامتثال، بل تكفي القدرة على نحو التدريج، ولا يحكم العقل بأزيد من ذلك، ولا يفرق في هذا بين أن تكون تدريجية القدرة من ناحية تدريجية مقتضيها، أو من ناحية تدريجية ارتفاع مانعها، أو من ناحية تدريجية ارتكاب معصية المولى.

١٥ ـ صحة الوضوء أو الغسل الترتيبي من الأواني مطلقاً وعلى جميع الصور المتقدمة، من صورة انحصار الماء وعدمه، وصورة إمكان التفريغ في إناء آخر وعدم إمكانه، بناءً على ما حققناه من صحة الترتب.

١٦ ـ أنّ ما ذكرناه من النزاع مبتنٍ على ما هو المشهور من حرمة استعمال الآنيتين مطلقاً. وأمّا بناءً على عدم حرمة استعمالها في غير الأكل والشرب كما لا يخلو عن وجه، فلا موضوع لهذا النزاع أصلاً.

١٧ ـ أنّ صحة الوضـوء أو الغسل في الدار المغصـوبة مبنية على ما هو الصحيح من عدم اتحاد المأمور به مع المنهي عنه خارجاً، وعدم سراية الحكم من متعلقه إلى ملازماته الاتفاقية. إذن لا مانع من الالتزام بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب، ولا فرق في ذلك بين صورتي انحصار الماء وعدمه كما هو واضح.

١٨ ـ فساد الوضوء في الفضاء الغصبي على الأقوى من جهة حرمة المسح، بلا فرق بين صورتي الانحصار وعدمه.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مبحث الإجزاء

مقدّمة الواجب

مبحث الضد

جدول الخطأ و الصواب، ج ۴۴

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢١٥	١	ذلك ـ إلى قوله ـ واضح	زائد يُحذف
٢١٥	٢٠	ــــــــــــــ	النفسيه متمحضاً فــي الوجــوب النفسي، و ذلك لاشتمالها علــى ملاكين النفسي
٢٧٨	٥	امتنانا	امتنان
٤٥٠	١	فلّما	فلما

محاضرات في أصول الفقه

تقرير الأبحاث

الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

«١٣١٧ - ١٤١٣ هـ»

الجزء ٤٥

الطبعة المنقحة

مباحث الألفاظ

تأليف آية الله

الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظله

مؤسسة الخوئي الإسلامية

موسوعة الإمام الخوئي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

من الآن إلى قيام يوم الدين

مُحاضرات
في
أُصُولِ الفِقه

محاضرات في أصول الفقه

تقرير الأبحاث

لأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

«١٣١٧ ـ ١٤١٣ هـ»

تأليف آية الله

الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظله

طبعة منقحة

مؤسسة الخوئي الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وعترته الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فاني احمد الله تعالى على ما اولاني به من تربية نفر من ذوي الكفاءة واللياقة حتى بلغ الواحد منهم تلو الآخر درجة عالية من العلم والفضل وممن دفعت لرعايته وحضر ابحاثي العالية في الفقه والاصول هو قرة عيني العلامة المدقق الفاضل الشيخ محمد اسحق الفياض دامت تأييداته وقد عرض علي الجزء الاول من كتابه (المحاضرات في اصول الفقه) الذي كتبه تقريراً لابحاثي باسلوب بليغ والمام جدير بالاشادة والاعجاب واني ابارك له هذا الجهد الميمون واسأله تعالى ان يوفقه لاتمام مرامه انه ولي التوفيق في ٦ جمادى الثانية سنة ١٣٨٢ ابو القاسم الموسوي الخوئي

بيان التزاحم والتعارض
ونقطة امتياز أحدهما عن الآخر

ها هنا جهات من البحث:

الأُولى: بيان حقيقة التزاحم وواقعه الموضوعي.

الثانية: بيان حقيقة التعارض وأساسه.

الثالثة: بيان النقطة الرئيسية للفرق بين البابين.

الرابعة: بيان مرجحات باب التعارض من جانب، وما تقتضيه القاعدة فيه من جانب آخر.

الخامسة: بيان مرجحات باب التزاحم، وما تقتضيه القاعدة عند فقدانها.

أمّا الجهة الأُولى: فالتزاحم على نوعين:

الأوّل: التزاحم بين الملاكات الواقعية بأن تكون مثلاً في فعلٍ جهة مصلحة تقتضي إيجابه، وجهة مفسدة تقتضي تحريمه، أو كانت فيه جهة تقتضي استحبابه وجهة أُخرى تقتضي كراهته وهكذا، ففي هذه الموارد وما شاكلها لا محالة تقع المزاحمة بين المصلحة والمفسدة، أو كانت مصلحة في فعل ومصلحة أُخرى في فعل آخر مضاد له، وهكذا.

ومن الواضح جداً أنّ الأمر في هذا النوع من التزاحم بيد المولى، حيث إنّ عليه أن يلاحظ الجهات الواقعية والملاكات النفس الأمرية الكامنة في الأفعال الاختيارية للعباد، ويقدّم ما هو الأقوى والأهم من تلك الملاكات على غيره التي لم تكن بهذه المرتبة من القوّة والأهمّية، ويجعل الحكم على طبق الأهم دون غيره.

ومن الضروري أنّ هذا ليس من وظيفة العبد بشيء، فانّ وظيفته العبودية وامتثال الأحكام التي جعلت من قبل المولى ووصلت إليه، والخروج عن عهدة تلك الأحكام وتحصيل الأمن من ناحيتها، من دون ملاحظته جهات المصالح والمفاسد في متعلقاتها أصلاً، بل إذا فرضنا أنّ العبد علم بأنّ المولى قد اشتبه عليه الأمر، كما يتفق ذلك في الموالي العرفية، فجعل الوجوب مثلاً بزعم أنّ في الفعل مصلحة، مع أنّه لا مصلحة فيه أو علم أنّ فيه مفسدة، لم يكن له بمقتضى وظيفة العبودية مخالفة ذلك التكليف المجعول وترك امتثاله معتذراً بأنّه لامقتضي للوجوب، أو أنّ فيه مقتضي الحرمة، فانّ كل ذلك لا يُسمع منه ويستحقّ العقاب على مخالفته، كما أنّ من وظيفة الرعايا الالتزام بالقوانين المجعولة في الحكومات، فلو أنّ أحداً خالف قانوناً من تلك القوانين اعتذاراً بأنّه لا مصلحة في جعله أو أنّ فيه مفسدة، فلا يُسمع هذا الاعتذار منه ويعاقب على مخالفة ذلك.

فالنتيجة: هي أنّ وظيفة المولى جعل الأحكام على طبق جهات المصالح والمفاسد الواقعيتين، وترجيح بعض تلك الجهات على بعضها الآخر في مقام المزاحمة، غاية الأمر أنّه إذا كان المولى مولىً حقيقياً يجعل الحكم على وفق ما هو الأقوى من تلك الجهات في الواقع ونفس الأمر، وإذا كان عرفياً يجعل الحكم على طبق ما هو الأقوى بنظره، لعدم إحاطته بجهات الواقع تماماً، ووظيفة العبد الانقياد والاطاعة وامتثال الأحكام، سواء أعلم بوجود مصلحة في متعلقاتها

أم لم يعلم، ضرورة أنّ كل ذلك لا يكون عذراً له في ترك الامتثال، بل يعدّ هذا منه تدخّلاً في وظيفة المولى وهو قبيح.

على أنّه ليس للعبد طريق إلى إحراز جهات المصالح والمفاسد في متعلقات الأحكام الشرعية مع قطع النظر عن ثبوتها ليراعي ما هو الأقوى منها. نعم، قد يستكشف من أهمّية الحكم أهمّية ملاكه فيرجّح على غيره، ولكن هذا أجنبي عمّا نحن فيه، وهو وقوع المزاحمة بين الملاكات والجهات الواقعية. فإذن ليست لتلك الكبرى صغرى في الأحكام الشرعية أصلاً.

وقد تحصّل من ذلك أمران:

الأوّل: أنّ هذا النوع من التزاحم ليس في مقابل التعارض، فانّ ما هو في مقابله التزاحم في الأحكام الفعلية بعضها ببعض، دون التزاحم في الملاكات، ولذا لا تترتب على البحث عنه أيّة ثمرة.

الثاني: أنّ وقوع التزاحم بين الملاكات يرتكز على وجهة نظر مذهب العدلية من تبعية الأحكام لجهات المصالح والمفاسد في متعلقاتها أو في نفسها، وأمّا على وجهة مذهب الأشعري المنكر للقول بالتبعية مطلقاً فلا موضوع له.

النوع الثاني: تزاحم الأحكام بعضها مع بعض في مقام الامتثال والفعلية، ومنشؤه عدم قدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين معاً، ويكون امتثال كل واحدٍ منهما متوقفاً على مخالفة الآخر، فانّه إذا صرف قدرته على امتثاله يعجز عن امتثال الآخر، فيكون الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه وهو القدرة، مثلاً إذا فرضنا أنّ إنقاذ الغريق أو نحوه متوقف على التصرف في مال الغير، أو كان هناك غريقان ولكن المكلف لا يقدر على إنقاذ كليهما معاً، فعندئذ لو اختار امتثال أحدهما يعجز عن امتثال الثاني فينتفي بانتفاء موضوعه.

وبعبارة واضحة قد تعرّضنا في غير موضع: أنّ لكل حكمٍ مرتبتين ولا ثالث

لهما:

الأُولى: مرتبة الجعل والانشاء، وهي جعله لموضوعه على نحو القضية الحقيقية من دون تعرّضه لحال موضوعه وجوداً وعدماً، ومن هنا قلنا إنّ كل قضية حقيقية ترجع إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، ومن الواضح جدّاً أنّ التالي لا يكون ناظراً إلى حال الشرط وجوداً ولا عدماً، بل هو ثابت على تقدير تحققه في الخارج، وكذا الحكم لا يكون ناظراً إلى حال موضوعه أصلاً، بل هو ثابت على فرض تحققه، وهذا معنى كون الموضوع مأخوذاً في القضية الحقيقية على نحو فرض وجوده.

الثانية: مرتبة فعلية الحكم، وهي تتحقق بفعلية موضوعه في الخارج ووجوده، ضرورة أنّ فعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه وتحققه، ومن هنا قلنا إنّ نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علّته، فكما أنّ فعلية المعلول تدور مدار فعلية علّته، فكذلك فعلية الحكم تتبع فعلية موضوعه.

فالنتيجة على ضوء هذا البيان: أنّ في موارد التزاحم لا تنافي بين الحكمين بحسب مرتبة الجعل أصلاً، بداهة أنّه لا تنافي بين جعل وجوب إنقاذ الغريق للقادر على نحو القضية الحقيقية وحرمة التصرف في مال الغير كذلك، كيف فانّ عدم التنافي بين الدليل الدال على وجوب الانقاذ والدليل الدال على حرمة التصرف في مال الغير من الواضحات الأوّلية، وكذا لا تنافي بين جعل وجوب الصلاة للقادر ووجوب الازالة له، وهكذا.

فالتنافي في مورد التزاحم إنّما هو في مرتبة فعلية الأحكام وزمن امتثالها، ضرورة أنّ فعلية كلٍ من حكمين متزاحمين تأبى عن فعلية الآخر، لاستحالة فعلية كليهما معاً، وسرّه أنّ القدرة الواحدة لا تفي إلّا باعمالها في أحدهما، فلا تكفي للجمع بينهما في مقام الاتيان والامتثال، وعليه فلا محالة كان اختيار كل

واحد منهما في هذا المقام يوجب عجزه عن الآخر، فيكون الحكم الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه ـ وهو القدرة ـ من دون تصرف في دليله أصلاً.

والوجه في ذلك: ما ذكرناه غير مرّة من أنّ الخطابات الشرعية تستحيل أن تتعرّض لحال موضوعاتها نفياً وإثباتاً، وإنّما هي متعرضة لبيان الأحكام على تقدير ثبوت موضوعاتها في الخارج، ومن هنا قلنا إنّ الخطابات الشرعية من قبيل القضايا الحقيقية، ومفادها مفاد تلك القضايا.

مثلاً: الأدلة الدالة على ثبوت الأحكام للحائض أو النفساء أو المستطيع أو ما شاكل ذلك لا يتكفل شيء منها لبيان حالها وجوداً أو عدماً، وإنّما هي متكفلة لبيان الأحكام لها على تقدير تحققها في الخارج، ولذا ذكرنا أنّ كل دليل إذا كان ناظراً إلى موضوع دليل آخر نفياً أو إثباتاً حقيقةً أو حكماً، لا يكون أيّ تنافٍ بينه وبين ذلك الدليل، وذلك كما في موارد الورود والحكومة، ضرورة أنّ مفاده ثبوت الحكم على تقدير تحقق موضوعه خارجاً.

ومن الواضح أنّ نفي الحكم بانتفاء موضوعه لا يكون من رفع اليد عن دليله الدال عليه، فانّه إنّما يكون في مورد التعارض حيث إنّ فيه نفي الحكم عن الموضوع الثابت، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى[1] ومقامنا من قبيل الأوّل، فانّ التكليف حيث إنّه مشروط بالقدرة يستحيل أن يكون ناظراً إلى حالها وجوداً أو عدماً، بل هو ناظر إلى حال متعلقه ومقتضٍ لوجوده إن كان التكليف وجوبياً والبعد عنه إن كان تحريمياً.

وعليه فكون المكلف قادراً في الخارج أو غير قادر أجنبي عن مفاد الدليل الدال عليه، فلا يكون انتفاؤه بانتفاء القدرة من رفع اليد عن دليله ومنافياً له،

---

(١) في ص١٦.

ضرورة أنّ ما لا اقتضاء له بالاضافة إلى وجود القدرة وعدمها لا يكون منافياً لما هو مقتضٍ لعدمها، كما هو واضح.

نعم، لو كان هناك دليل دلّ على انتفائه مع ثبوت موضوعه لكان منافياً له وموجباً لرفع اليد عمّا دلّ عليه، إذ هذا مقتضٍ لثبوته وذاك مقتضٍ لعدمه، فلا يمكن أن يجتمعا في موضوع واحد، ولكنهما عندئذ صارا من المتعارضين فلا يكونان من المتزاحمين، ومحل كلامنا فعلاً في الثاني لا في الأوّل.

وصفوة القول في ذلك هي: أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّه لا مضادة ولا منافاة بين الأحكام بأنفسها، لأنّها أُمور اعتبارية فلا شأن لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار ولا واقع موضوعي لها غير ذلك، ومن المعلوم أنّه لا تعقل المضادة والمنافاة بين الأُمور الاعتبارية بعضها ببعض ذاتاً وحقيقة، ومن هنا قلنا إنّ التنافي والتضاد بين الأحكام إمّا أن يكون من ناحية مبدئها، وإمّا أن يكون من ناحية منتهاها، ولا ثالث لهما.

أمّا التنافي من ناحية المبدأ، فيبتني على وجهة نظر مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها أو في نفسها، وحيث إنّ المصلحة والمفسدة متضادتان فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد.

وأمّا التنافي من ناحية المنتهى، فلعدم تمكن المكلف من امتثال الوجوب والحرمة معاً مثلاً في شيء واحد، وكذا عدم تمكنه من امتثال وجوبين أو تحريمين متعلقين بالضدين اللذين لا ثالث لهما وهكذا، ولا يفرق في هذه الناحية بين مذهب العدلية وغيره.

وعلى هذا الأساس فإذا كان بين حكمين تنافٍ من ناحية المبدأ أو المنتهى بالذات كالوجوب والحرمة لشيء واحد، أو بالعرض كما إذا علم إجمالاً بكذب

أحدهما، فلا محالة يقع التعارض بين دليليهما.

وأمّا إذا لم يكن بينهما تنافٍ لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى، كوجوب صلاة الفريضة ووجوب إزالة النجاسة عن المسجد مثلاً، فلا مانع من جعل كليهما معاً أصلاً، بداهة أنّه لا تنافي بين جعل وجوب الصلاة للقادر وجعل وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، غاية الأمر أنّه قد يتّفق لبعض أفراد المكلفين أنّه لا يتمكن من الجمع بينهما في مقام الامتثال، وعليه فلا محالة لا يكون أحدهما فعلياً، لما عرفت من أنّ فعلية الحكم تتبع فعلية موضوعه وهو القدرة في مفروض المقام، وحيث إنّ فعلية القدرة بالاضافة إلى كلا الحكمين ممتنعة على الفرض امتنعت فعلية كليهما معاً.

ومن البديهي أنّ هذا المقدار من التنافي لا يمنع من جعلهما على نحو القضية الحقيقية، لوضوح أنّه لو كان مانعاً فانّما يكون من جهة أنّه يوجب كون جعلهما لغواً، ومن الواضح أنّه لا يوجب ذلك باعتبار أنّه تنافٍ اتفاقي في مادة شخص ما، والموجب له إنّما هو التنافي الدائمي وبالاضافة إلى جميع المكلفين، كما هو الحال في الضدين اللذين ليس لهما ثالث، حيث لا يمكن للشارع إيجابهما معاً، فانّه لغو محض وصدوره من الحكيم محال، بل الحال كذلك في مطلق الضدّين ولو كان بينهما ثالث، كالقيام والقعود والسواد والبياض وما شاكلهما، فانّه لا يمكن للشارع إيجاب كليهما معاً في زمان واحد، وذلك لعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال أبداً، من جهة أنّ التنافي بينهما أبدي لا اتفاقي، وعليه فايجابهما لغو محض فلا يصدر من الحكيم.

ومن هنا قد ذكرنا سابقاً[1] أنّ التضاد بين الفعلين إذا كان دائمياً كان دليل وجوب أحدهما معارضاً لدليل وجوب الآخر لا محالة، فالملاك الرئيسي

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٤٦٨.

للدخول في باب التزاحم هو أن يكون التضاد بينهما اتفاقياً بمعنى أنّه كان في مورد دون آخر، وبالاضافة إلى مكلف دون مكلف آخر، وقد مرّ أنّ مثل هذا التنافي والتضاد لا يكون مانعاً عن الجعل أبداً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ المنشأ الأساسي لهذا التنافي والتضاد إنّما هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال والاطاعة اتفاقاً بعد ما كان قادراً على إتيان كل واحد من الفعلين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر، ولكنّه لم يقدر على الجمع بينهما في الخارج صدفة، لا من ناحية المضادة بينهما دائماً، بل من ناحية أنّ القدرة الواحدة لا تفي لامتثال كليهما معاً. وعليه فلا محالة كان إعمالها في امتثال هذا موجباً لانتفاء فعلية ذاك بانتفاء موضوعه ـ وهو القدرة ـ لا أنّه يوجب انتفاءه مع بقاء موضوعه كما هو الحال في موارد المعارضة بين الدليلين، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ الحكم يستحيل أن يقتضي وجود موضوعه، فلا هذا يقتضي وجود القدرة ولا ذاك، لتقع المصادمة بين اقتضائهما إيجاد القدرة، بل كل واحد منهما بالاضافة إلى إيجادها وتحققها في الخارج بلا اقتضاء، وعليه فبما أنّ المكلف قادر على امتثال كل واحد منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر، فلا محالة يقتضي كل منهما إعمال القدرة في امتثاله، وحيث إنّ المكلف لا يقدر على امتثال كليهما معاً، فتقع المزاحمة بين اقتضاء هذا لامتثاله واقتضاء ذاك.

وقد **تحصّل** مما ذكرناه: أنّ المنشأ الأساسي لوقوع التزاحم بين تكليفين نقطتان:

الأُولى: جعل الشارع كلا التكليفين معاً وفي عرض واحد، ولازم ذلك هو اقتضاء كل منهما لامتثاله في عرض اقتضاء الآخر له.

الثانية: عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، فاذا تحققت

هاتان النقطتان تحققت المزاحمة بينهما لا محالة، وأمّا إذا انتفت إحداهما، كما إذا لم يجعل الشارع إلّا أحدهما دون الآخر، أو كان المكلف قادراً على امتثال كليهما معاً فلا مزاحمة أصلاً.

وعلى أساس هذا البيان قد ظهر أُمور:

الأوّل: أنّ المزاحمة بين التكليفين إنّما تكون بالاضافة إلى من لم يقدر على الجمع بينهما في مقام الامتثال، وأمّا مع القدرة عليه فلا مزاحمة بينهما أبداً، بل كلا التكليفين يكون فعلياً من دون أيّة منافاة بينهما.

الثاني: أنّ التزاحم بين الحكمين إنّما هو في مرتبة متأخرة عن مرتبة جعلهما وهي مرتبة الامتثال وحكم العقل بلزومه، ومن هنا قلنا إنّ في باب التزاحم لا تنافي في مقام الجعل أصلاً.

الثالث: أنّ ارتفاع أحد الحكمين في باب التزاحم وعدم فعليته مستند إلى ارتفاع موضوعه وعدم فعليته، لا إلى شيء آخر مع بقاء موضوعه ليقع التنافي بينه وبين ذاك الشيء، ولأجل ذلك يجري التزاحم بين الحكمين المستفادين من آيتين أو سنّتين قطعيتين، وكذلك الحكم المستفاد من رواية والحكم المستفاد من آية من الكتاب أو سنّة قطعية، بل لا مناص من تقديم الرواية على الكتاب أو السنّة القطعية في مقام المزاحمة إذا كانت واجدةً لإحدى مرجحات بابها.

لحدّ الآن قد تبيّن أنّ النقطة الرئيسية التي ينبثق منها التزاحم بين الحكمين بعد الفراغ من جعلهما إنّما هي عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال والفعلية، وأمّا مع التمكن فلا مزاحمة أصلاً.

ولكن لشيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] في المقام كلام، وهو أنّ التزاحم قد

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٥٢.

ينشأ من عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكمين في مقام الامتثال كما هو الغالب، وقد ينشأ من جهة أُخرى غير ذلك.

أمّا الأوّل فقد قسّمه (قدس سره) على خمسة أقسام:

الأوّل: ما إذا كان عدم القدرة اتفاقياً كما هو الحال في التزاحم بين وجوب إنقاذ غريق وإنقاذ غريق آخر فيما إذا لم يقدر المكلف على انقاذ كليهما معاً.

الثاني: ما إذا كان التزاحم من جهة وقوع التضاد بين الواجبين اتفاقاً، لما عرفت من أنّ التضاد بينهما إذا كان دائمياً فيقع التعارض بين دليليهما، فتكون المصادمة عندئذ في مقام الجعل لا في مقام الامتثال والفعلية.

الثالث: موارد اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كانت هناك ماهيتان اتّحدتا في الخارج بنحو من الاتحاد، كالصلاة والغصب مثلاً بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الطبيعة إلى مشخصاتها، فوقتئذ تقع المزاحمة بينهما، وهذا بخلاف ما إذا كانت هناك ماهية واحدة كاكرام العالم الفاسق المنطبق عليه إكرام العالم المحكوم بالوجوب، وإكرام الفاسق المحكوم بالحرمة، فانّ مورد الاجتماع على هذا يدخل في باب التعارض دون التزاحم. وكذا إذا كانت هناك ماهيتان متعددتان بناءً على سراية الحكم من إحداهما إلى الأُخرى، وسيأتي بيان ذلك تماماً في بحث اجتماع الأمر والنهي إن شاء الله تعالى.

الرابع: ما إذا كان الحرام مقدمة لواجب، كما إذا توقف إنقاذ الغريق مثلاً أو نحوه على التصرف في مال الغير، هذا فيما إذا لم يكن التوقف دائمياً، وإلّا فيدخل في باب التعارض، كما هو واضح.

الخامس: موارد التلازم الاتفاقي فيما إذا كان أحد المتلازمين محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة، ومثال ذلك استقبال القبلة واستدبار الجدي لمن سكن في العراق وما شاكله من البلاد، فانّه لا تلازم بينهما بالذات،

فالتلازم إنّما يتّفق بينهما لخصوص أهل العراق أو ما سامته من النقاط. وأمّا إذا كان التلازم دائمياً فيدخل في باب التعارض.

وأمّا **الثاني**، وهو ما إذا كان التزاحم ناشئاً من شيء آخر لا من عدم قدرة المكلف، فقد مثّل له بما إذا كان المكلف مالكاً من الإبل بمقدار النصاب الخامس ـ وهو خمس وعشرون إبلاً ـ الذي يجب فيه خمس شياه، ثمّ بعد مضي ستّة أشهر ملك ناقة أُخرى فتحقق النصاب السادس الذي يجب فيه بنت مخاض، وعلى هذا فمقتضى أدلة وجوب الزكاة هو وجوب خمس شياه بعد انقضاء سنة النصاب الخامس، ووجوب بنت مخاض بعد تمامية حول النصاب السادس، والمكلف قادر على دفع كليهما معاً، ولم تنشأ المزاحمة من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، بل هي ناشئة من ناحية قيام الدليل من الخارج على أنّ المال الواحد لا يزكّى في السنة الواحدة مرّتين.

وللمناقشة فيما أفاده (قدس سره) هنا مجال.

أمّا ما ذكره من أنّ التزاحم الناشئ من ناحية عدم قدرة المكلف فينقسم إلى خمسة أقسام فيرد عليه:

أوّلاً: أنّه لا أثر لهذا التقسيم أصلاً، ولا تترتب عليه أيّة ثمرة، فيكون نظير تقسيم أنّ التزاحم قد يكون بين وجوبين، وقد يكون بين تحريمين، وقد يكون بين وجوب وتحريم وهكذا، فلو كان مثل هذه الاعتبارات موجباً للقسمة لازدادت الأقسام بكثير كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ أصل تقسيمه إلى تلك الأقسام لا يخلو عن إشكال، والوجه في ذلك: هو أنّ القسم الثاني ـ وهو ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن التضاد بين الواجبين اتفاقاً ـ داخل في القسم الأوّل، وهو ما إذا كان التزاحم فيه ناشئاً عن عدم القدرة اتفاقاً، ضرورة أنّ المضادة بين فعلين من باب الاتفاق لا يمكن

تحققها إلّا من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الاتيان والامتثال، وعليه فلا معنى لجعله قسماً ثانياً من التزاحم في قبال القسم الأوّل، بل هو هو بعينه.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) من أنّ المضادة بين الفعلين إذا كانت دائمية فتقع المعارضة بين دليلي حكميهما، ففي غاية الصحة والمتانة في الضدّين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون وما شاكلهما، ضرورة أنّه لا يعقل تعلق الأمر بهما حتّى على نحو الترتب، كما تقدّم(١).

وأمّا في الضدّين اللذين لهما ثالث كالقيام والقعود والسواد والبياض ونحوهما فالأمر ليس كما أفاده، وذلك لأنّ المعارضة في الحقيقة ليست بين نفس دليليهما، كما هو الحال في الضدّين اللذين لا ثالث لهما، وإنّما هي بين إطلاق كل منهما وثبوت الآخر، وعليه فلا موجب إلّا لرفع اليد عن إطلاق كل منهما بتقييده بعدم الاتيان بمتعلق الآخر، لوضوح أنّه لا معارضة بين أصل ثبوت الخطاب بهذا في الجملة وثبوت الخطاب بذاك كذلك، وإنّما تكون المعارضة بين إطلاق هذا ووجود الآخر وبالعكس، وهي لا توجب إلّا رفع اليد عن إطلاق كل منهما لا عن أصله، فيكون إطلاق كل واحد منهما مترتباً على عدم الاتيان بالآخر.

ونتيجة ذلك: هو الالتزام بالترتب من الجانبين أو الالتزام بالوجوب التخييري، إلّا فيما إذا علم بكذب أحدهما وعدم صدوره في الواقع، فعندئذ تقع المعارضة بينهما، فيرجع إلى قواعد باب التعارض.

وأمّا موارد اجتماع الأمر والنهي، فان قلنا بالامتناع ـ إمّا لدعوى سراية النهي من متعلقه إلى متعلق الأمر، وإمّا لدعوى أنّ التركيب بينهما اتحادي ـ فهي

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٤٦٨.

من صغريات مسألة التعارض دون التزاحم. وعليه فلا معنى للقول بالترتب فيها أصلاً، وإن قلنا بالجواز وتعدد المجمع، فإن كانت هناك مندوحة وتمكّن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال فلا تزاحم بينهما أصلاً كما تقدّم، وإن لم تكن هناك مندوحة فتقع المزاحمة بينهما لا محالة، ولكن عندئذ يدخل هذا القسم في القسم الخامس، ولا يكون قسماً آخر في قباله، بل هو من أحد مصاديقه، وسيأتي بيان كل واحد من هذه الأقسام بصورة مفصّلة إن شاء الله تعالى[1].

والغرض من التعرّض هنا الاشارة إلى عدم صحّة هذا التقسيم، وأنّ منشأ التزاحم في جميع تلك الأقسام نقطة واحدة وهي عدم قدرة المكلف على الجمع بين متعلقي الحكمين في ظرف الامتثال والاطاعة، كما اعترف (قدس سره) بذلك، ومن الواضح أنّه لا يفرق في هذا بين أن يكون التزاحم بين واجبين متضادين من باب الاتفاق أو بين واجب وحرام، سواء أكانا متلازمين أو كان أحدهما متوقفاً على الآخر، فانّ الجميع بالاضافة إلى تلك النقطة على نسبة واحدة.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) من أنّ التزاحم قد لا ينشأ من جهة عدم قدرة المكلف بل من جهة اُخرى كالمثال المتقدم فهو غريب منه (قدس سره) وذلك لأنّ المثال المذكور وما شاكله داخل في باب التعارض، وليس من باب التزاحم في شيء، والوجه فيه: هو أنّ ما دلّ على أنّ المال الواحد لا يزكّى في السنة الواحدة مرّتين يوجب العلم الاجمالي بكذب أحد الدليلين، أعني بهما ما دلّ على وجوب خمس شياه على من ملك النصاب الخامس ومضى عليه الحول، وما دلّ على وجوب بنت مخاض على من ملك النصاب السادس ومضى عليه الحول، وإن كان لا تنافي بينهما بالذات ومع قطع النظر عمّا دلّ على أنّ المال الواحد لا يزكّى مرّتين في عام واحد، فيكون نظير ما دلّ على وجوب صلاة الجمعة في

---

(١) في ص ١٥٩ تذييل.

يوم الجمعة، وما دلّ على وجوب الظهر فيه، فانّه لا تنافي بين دليليهما بالذات أصلاً، لتمكن المكلف من الجمع بينهما ولكن العلم الخارجي بعدم وجوب ستّة صلوات في يوم واحد أوجب التنافي بينهما، إذن فلابدّ من الرجوع إلى قواعد باب المعارضة، ولا مساس لأمثال هذا المثال بباب المزاحمة أبداً، ولذا لو لم يكن ذلك الدليل الخارجي لقلنا بوجوب كليهما معاً من دون أيّة منافاة ومزاحمة في البين. ولكن العجب من شيخنا الأُستاذ (قدس سره) كيف غفل عن ذلك وأدخل المقام في باب المزاحمة.

ونتيجة ما ذكرناه لحدّ الآن: هي أنّ التزاحم بين تكليفين في مقام الامتثال لا يعقل إلّا من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في ذلك المقام، وعليه فالتزاحم منحصر في قسم واحد ولا ثاني له.

إلى هنا قد تمّ بصورة واضحة بيان كل من التزاحم في الملاكات بعضها ببعض، والتزاحم في الأحكام، وعلى ضوء ذلك البيان قد ظهر أنّه لا اشتراك بينهما أصلاً لنحتاج إلى بيان نقطة امتياز أحدهما عن الآخر.

وأمّا الجهة الثانية: وهي بيان حقيقة التعارض وأساسه الموضوعي، فقد ذكرنا[١] أنّ التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين في مقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد بالذات أو بالعرض.

والأوّل: كما إذا دلّ دليل على وجوب شيء ودلّ دليل آخر على عدم وجوبه أو على حرمته، أو دلّ دليل على طهارة شيء ودلّ دليل آخر على نجاسته وهكذا، وأمثلة ذلك في الروايات والنصوص الواردة في أبواب الفقه بشتّى أنواعها كثيرة جداً، بل هي خارجة عن حدود الاحصاء عادة.

---

(١) في مصباح الأُصول ٣: ٤١٧.

والثاني: كما إذا دلّ دليل على وجوب شيء ودلّ دليل آخر على وجوب شيء آخر أو على حرمته، من دون تناف ومضادة بينهما أبداً في مقام الجعل والتشريع لامكان ثبوت كليهما معاً في ذلك المقام، ولكن علمنا من الخارج بكذب أحدهما وعدم مطابقته للواقع من جهة قيام الاجماع أو الضرورة أو نحوها على ذلك، وهذا العلم الخارجي أوجب التنافي والتعارض بينهما في مقام الاثبات، وعدم إمكان الجمع بين ثبوت مدلوليهما في مقام الثبوت والواقع.

ومثال هذا ما لو دلّ دليل على وجوب الجمعة في يوم الجمعة تعييناً ودلّ دليل آخر على وجوب الظهر فيها كذلك، فانّه لا تنافي ولا تضاد بين مدلولي هذين الدليلين أصلاً بالذات والحقيقة، لامكان وجوب كلتا الصلاتين معاً في يوم الجمعة، ولا يلزم منه أيّ محذور من التضاد أو التناقض، ولكن بما أنّا علمنا بعدم وجوب ست صلوات في يوم واحد يقع التعارض بين الدليلين في مقام الاثبات، فيدل كل واحد منهما بالدلالة الالتزامية على نفي مدلول الآخر.

ومن هذا القبيل التنافي بين ما دلّ على أنّ الواجب على من سافر أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه هو الصلاة تماماً، وما دلّ على أنّ الواجب عليه الصلاة قصراً، حيث لاتنافي بين مدلوليهما بالذات والحقيقة، ولا مانع من الجمع بينهما في نفسه، والتنافي بينهما إنّما نشأ من العلم الخارجي بكذب أحدهما في الواقع وعدم ثبوته فيه من جهة عدم وجوب ست صلوات في يوم واحد، ولأجل ذلك يدل كل من الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي مدلول الدليل الآخر.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ النقطة الرئيسية التي هي مبدأ انبثاق التعارض بين الدليلين بشتّى أشكاله ـ أي سواء أكان بالذات والحقيقة أو كان بالعرض والمجاز، وسواء أكان على وجه التباين أو العموم من وجه ـ هي أنّ ثبوت

مدلول كل منهما في مقام الجعل يقتضي رفع اليد عن مدلول الآخر وموجب لانتفائه في ذلك المقام مع بقاء موضوعه بحاله لا بانتفائه، ومن هنا يرجع جميع أقسام التعارض إلى التناقض حقيقة وواقعاً، بمعنى أنّ ثبوت مدلول كل واحد منهما يستلزم عدم ثبوت مدلول الآخر إمّا بالمطابقة، وإمّا بالالتزام.

وعلى الجملة: فملاك التعارض والتنافي بين الدليلين هو ما ذكرناه غير مرّة من أنّ كل دليل متكفل لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه في الخارج بنحو القضيّة الحقيقية، هذا من جانب. ومن جانب آخر أنّك قد عرفت في غير موضع أنّ نسبة الحكم إلى الموضوع في عالم التشريع كنسبة المعلول إلى العلّة التامة في عالم التكوين، فكما يستحيل انفكاك المعلول عن علّته التامة، فكذلك يستحيل انفكاك الحكم عن موضوعه.

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين: هي أنّه إذا كان هناك دليل آخر يدل على نفي هذا الحكم عن موضوعه الثابت بحاله لا بانتفائه، فلا محالة يقع التعارض والتكاذب بينه وبين دليله في مقام الاثبات والدلالة، فانّ دليله يقتضي ثبوته لموضوعه على تقدير وجوده في الخارج، وذاك يقتضي نفيه عن ذلك الموضوع على هذا التقدير، ومن الواضح جداً أنّ الجمع بينهما غير ممكن لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم في شيء واحد، والنفي والاثبات في موضوع فارد.

وصفوة القول: أنّ التنافي بين الحكمين في مقام الجعل والواقع بالذات أو بالعرض يوجب التنافي والتعارض بين دليليهما في مقام الاثبات والدلالة، ولأجل ذلك كان كل منهما في هذا المقام يكذّب الآخر فلا يمكن تصديق كليهما معاً والأخذ بهما، فلا محالة يوجب الأخذ بأحدهما رفع اليد عن الآخر وبالعكس.

مثلاً الأخذ بالدليل الدال على وجوب القصر في المسألة المزبورة، أو على وجوب الجمعة في يوم الجمعة، لا محالة موجب لرفع اليد عن الدليل الدال على وجوب التمام أو على وجوب الظهر، والأخذ بالدليل الدال على جواز الجمع بين فاطميتين كما هو المشهور يوجب لا محالة رفع اليد عن الدليل الدال على عدم جواز الجمع بينهما، وهكذا.

ومن ذلك يظهر أنّ التعارض بين الدليلين لا يتوقف على تحقق موضوعهما في الخارج، بل ثبوت كل منهما بنحو القضيّة الحقيقية يستلزم عدم ثبوت الآخر كذلك وكذبه في الواقع ومقام الجعل، سواء أتحقق موضوعهما في الخارج أم لم يتحقق، فانّ ملاك التعارض وأساسه الموضوعي كما عرفت هو عدم إمكان جعل كلا الحكمين معاً وثبوته في مرحلة الجعل والتشريع إمّا ذاتاً أو من ناحية العلم الخارجي، بل قد يحتمل عدم ثبوت كليهما معاً كما لا يخفى، وكيف كان فعلى هذا الأساس ثبوت كل منهما على نحو القضيّة الحقيقية يستلزم لا محالة عدم ثبوت الآخر كذلك.

وقد **تحصّل** مما ذكرناه أنّ منشأ التعارض أحد أمرين ولا ثالث لهما:

الأوّل: المناقضة أو المضادة بين نفس مدلولي الدليلين، وهذا هو الكثير في الأدلة والروايات الواردة في أبواب الفقه.

الثاني: العلم الخارجي بوحدة الحكم في الواقع ومقام الجعل وعدم مطابقة أحدهما للواقع.

وأمّا الجهة الثالثة: وهي نقطة امتياز كبرى باب التزاحم عن كبرى باب التعارض، فقد اتّضح حالها من بيان حقيقة التزاحم والتعارض، وملخصه: أنّ النقطة الأساسية في كل من البابين تخالف ما هو النقطة الأساسية في الآخر.

أمّا في باب التزاحم فهي عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكمين المتزاحمين في مقام الامتثال بلا أيّة منافاة ومضادة بينهما في مقام الجعل أصلاً، فالتنافي بينهما إنّما هو في مرحلة الفعلية والامتثال، فانّ المكلف إن صرف قدرته في امتثال هذا عجز عن امتثال ذاك، وإن عكس فبالعكس.

ويتفرع على تلك النقطة أمران:

الأوّل: اختصاص التزاحم بينهما بالاضافة إلى من كان عاجزاً عن امتثالهما معاً، وأمّا من كان قادراً على امتثالهما فلا مزاحمة بينهما بالاضافة إليه أبداً، فالمزاحمة في مادة العاجز دون مادة القادر، وهذا واضح.

الثاني: أنّ انتفاء الحكم في باب المزاحمة إنّما هو بانتفاء موضوعه وهو القدرة، لا انتفائه مع بقاء موضوعه بحاله.

وأمّا في باب التعارض فهي التنافي والتعاند بين الحكمين في مقام الجعل والثبوت، وعدم إمكان جعل كليهما معاً، إمّا بالذات والحقيقة، وإمّا من ناحية العلم الاجمالي بعدم جعل أحدهما في الواقع.

ونتيجة تلك النقطة أمران:

الأوّل: عدم اختصاص التعارض بمكلف دون آخر وبزمان دون زمان، بداهة أنّ استحالة اجتماع النقيضين أو الضدّين لا تختص بشخص دون آخر، وبزمان دون زمان آخر، وبحالة دون حالة اُخرى، والمفروض أنّ جعل كلا الحكمين معاً مستلزم للتناقض أو التضاد وهو محال.

الثاني: أنّ انتفاء الحكم في باب التعارض ليس بانتفاء موضوعه، وإنّما هو بانتفاء نفسه مع ثبوت موضوعه بحاله.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ المناط في كل من البابين أجنبي عما هو المناط في الباب الآخر، فلا جامع بين البابين أبداً.

وعلى هذا الأساس فالقول بأنّ الأصل عند الشك هل هو التعارض أو التزاحم لا مجال له أصلاً، ومن هنا ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) أنّ هذا القول يشبه القول بأنّ الأصل في الأشياء هل هي الطهارة أو البطلان في البيع الفضولي[١].

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ ما ذكرناه من افتراق التزاحم والتعارض لا يبتني على وجهة نظر مذهب دون آخر، بل تعم جميع المذاهب والآراء، سواء فيها القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها أو في أنفسها، والقول بعدم التبعية مطلقاً، كما هو مذهب الأشعري، والوجه في ذلك ما عرفت من أنّ مسألة التزاحم ترتكز على ركيزة واحدة وهي عدم تمكن المكلف من الجمع بين التكليفين المتوجهين إليه في ظرف الامتثال، ومن الواضح أنّه لا يفرق فيه بين أن يكون لهما ملاك في مورد المزاحمة أم لا، ضرورة أنّه لا دخل لمسألة تبعية الأحكام للملاكات بمسألتنا هذه ولا صلة لاحداهما بالأُخرى أبداً.

ومسألة التعارض أيضاً ترتكز على ركيزة وهي تنافي الحكمين في مقام الجعل والواقع، ومن الواضح أنّها أجنبية عن كون أحدهما ذا ملاك في مورد المعارضة أو لم يكن، بداهة أنّه لا دخل لوجود الملاك في أحدهما لوقوع التعارض بينهما، وهذا واضح جداً.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٢.

فما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] من ابتناء مسألة التزاحم على أن يكون المقتضي لكلا الحكمين موجوداً في مورد المزاحمة، ومسألة التعارض على أن يكون المقتضي لأحدهما موجوداً في مورد المعارضة لا يرجع إلى أصل صحيح، وسيأتي تفصيله بشكل واضح في مسألة اجتماع الأمر والنهي إن شاء الله تعالى[٢].

وأمّا الجهة الرابعة: فيقع الكلام فيها في موردين:

الأوّل: فيما تقتضيه القاعدة في المتعارضين.

الثاني: في مرجحاتهما.

أمّا المورد الأوّل: فقد ذكرنا في بحث التعادل والترجيح[٣] أنّ مقتضى القاعدة سقوط المتعارضين عن الحجية وفرضهما كأن لم يكونا، والوجه في ذلك هو أنّ دليل الاعتبار لا يشمل كليهما معاً لاستحالة التعبد بالمتناقضين أو الضدّين، فشموله لأحدهما المعيّن وإن لم يكن له مانع في نفسه، إلّا أنّه معارض بشموله للآخر، حيث إنّ نسبته إلى كليهما على حد سواء، وعليه فالحكم بشموله لهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح، وأحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً، فإذن يسقطان معاً فيرجع إلى العموم أو الاطلاق إن كان، وإلّا فإلى أصل عملي، وتمام الكلام في ذلك بصورة مشروحة في بحث التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٥٤ الثامن.

(٢) في ص ٤٠٠.

(٣) مصباح الأُصول ٣: ٤٤٠.

وأمّا المورد الثاني: فقد ذكرنا في بحث التعادل والترجيح[١] أنّ مرجحات باب التعارض تنحصر بموافقة الكتاب أو السنّة، وبمخالفة العامة، وليس غيرهما بمرجّح، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما من آيتين متعارضتين أو ظاهرين متعارضين أو إجماعين متعارضين، بل لا يعم ما إذا كان أحد المتعارضين خبراً والآخر إجماعاً مثلاً.

فالنتيجة أنّ ها هنا دعاوى ثلاث:

الأُولى: انحصار المرجّح بخصوص موافقة الكتاب أو السنّة ومخالفة العامة.

الثانية: أنّ غيرهما من صفات الراوي ونحوها ليس بمرجح.

الثالثة: أنّ الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعمّ غيرهما.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّهما قد وردتا في صحيحة قطب الراوندي عن الصادق (عليه السلام): «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»[٢] وقد ذكرنا هناك أنّ موافقة الكتاب والسنّة ومخالفة العامة من المرجحات، وليستا في مقام تمييز الحجة عن اللّاحجة، كما تخيل المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[٣] بدعوى أنّ ما ورد من الروايات من أنّ الخبر المخالف للكتاب زخرف وباطل أو لم نقله أو اضربوه على الجدار

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٤٩٥.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٨/ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٩.

(٣) كفاية الأُصول: ٤٤٤.

ونحو ذلك من التعبيرات، دال على أنّه ليس بحجة، وكذا الحال في الخبر الموافق للقوم، فانّ الوثوق والاطمئنان بصدور الخبر المخالف للقوم يوجب الاطمئنان بأنّ الخبر الموافق لهم إمّا غير صادر أو صدر تقيّة.

ولكن قد ذكرنا هناك أنّ المراد بالمخالفة في تلك الروايات ما كان على نحو التباين أو العموم من وجه، فمثل هذا المخالف لم يمكن صدوره عن الأئمة (عليهم السلام) وأمّا المخالف على نحو العموم المطلق فلا إشكال في صدوره عنهم (عليهم السلام)، كيف وقد خصص به في كثير من الموارد عمومات الكتاب والسنّة، ومن الواضح جداً أنّ المراد من المخالفة في روايات الترجيح ليس المخالفة على النحو الأوّل، بل المراد منها المخالفة على النحو الثاني، وإلّا لم يكن بيانها مناسباً لمقام الترجيح، إذ المفروض أنّه (عليه السلام) كان في مقام بيان المرجّح لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر لا في مقام تمييز الحجّة عن اللّاحجة.

ومما يؤيّد ذلك: أنّه لو كان المراد من المخالفة في تلك الطائفة هو المخالفة على النحو الأوّل لم يكن الخبر المشهور المخالف للكتاب أو السنّة حجة في نفسه، ومعه كيف يحكم (عليه السلام) بتقديمه على الخبر الشاذ الموافق للكتاب أو السنّة كما هو مقتضى إطلاق المقبولة. ومن ذلك يعلم أنّ هذه الطائفة ليست في مقام تمييز الحجة عن اللّاحجة، وإلّا لم يكن معنى لتقديم الخبر المشهور المخالف على الشاذ الموافق، بل هي في مقام بيان المرجّح لأحد المتعارضين على الآخر.

وأمّا ما ذكره من أنّ الخبر الموافق للقوم لا يكون حجّة مع وجود الخبر المخالف لهم فهو من الغرائب، ضرورة أنّ مجرد وجود الخبر المخالف لهم لا يوجب كون الموافق غير حجة، لأنّ الأحكام الموافقة لهم في نفسها كثيرة

جداً، وعليه فيحتمل أن يكون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعي دون المخالف، وهذا واضح.

وأمّا الدعوى الثانية: فلأنّ الترجيح بغيرهما لم يرد في دليل معتبر، وعلى تقدير وروده في دليل معتبر ليس من جملة المرجحات هنا، بيان ذلك:

أمّا الشهرة فلم تذكر فيما عدا المرفوعة[١] والمقبولة[٢]. أمّا المرفوعة فهي ضعيفة سنداً، بل غير موجودة في الكتب المعتبرة، ولذا ناقش في سندها صاحب الحدائق (قدس سره)[٣] الذي ادّعى القطع بصدور الروايات الموجودة في الكتب الأربعة، وغيرها من الكتب المعتبرة.

وأمّا المقبولة فهي وإن كان الأصحاب يتلقونها بالقبول، إلّا أنّها أيضاً ضعيفة سنداً بعمر بن حنظلة حيث لم تثبت وثاقته، ومع الغض عن سندها فالمذكور فيها هو الأخذ بالمجمع عليه، ومن المعلوم أنّ المراد منه هو الخبر الذي أجمع الأصحاب على روايته عن المعصومين (عليهم السلام) وصدوره منهم. وعلى هذا فالمراد منه هو الخبر القطعي الصدور، فإذن تقديمه على الشاذ ليس من باب الترجيح، كما هو ظاهر.

ومن هنا يظهر حال صفات الراوي كالأعدلية والأفقهية والأوثقية ونحوها أيضاً، فانّ الترجيح بها لم يذكر في غير المقبولة والمرفوعة من الأخبار العلاجية. أمّا المرفوعة فقد عرفت حالها. وأمّا المقبولة فمع الغض عن سندها لم تجعل الترجيح بالصفات من مرجحات الروايتين، وإنّما جعلت الترجيح بها من

---

(١) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٣٦ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١.

(٣) الحدائق ١: ٩٩ المقدّمة السادسة.

مرجحات الحكمين حيث قال (عليه السلام): «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهها وأصدقهما» إلخ.

وأمّا الدعوى الثالثة: فلأنّ موضوع الترجيح في الأخبار العلاجية خصوص الخبرين المتعارضين، فالتعدي منهما إلى غيرهما يحتاج إلى دليل، وحيث لا دليل عليه فلابدّ من الاقتصار عليهما، فانّ الدليل الخارجي مفقود على الفرض، وروايات الترجيح لا إطلاق فيها ولا عموم، فإذن لا يمكن رفع اليد عن مقتضى الأصل الأوّلي في غيرهما. ويأتي الكلام في جميع ذلك في بحث التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى بصورة مفصّلة. والغرض من التعرّض هنا بهذا المقدار الاشارة إلى أنّ مسألة التعارض كما تمتاز عن مسألة التزاحم بذاتها كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها.

وأمّا الجهة الخامسة: فيقع الكلام فيها في نقطتين:

الأُولى: ما هو مقتضى القاعدة في مسألة التزاحم.

الثانية: ما هو مرجحاتها.

أمّا النقطة الأُولى: فمقتضى القاعدة فيها التخيير مع قطع النظر عن مرجحات تلك المسألة، والوجه فيه واضح، وهو انّ المانع عن الاتيان بالمتزاحمين إنّما هو عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً، وأمّا من ناحية أُخرى فلا مانع أصلاً، وعليه فبما أنّ المكلف قادر على إتيان أحدهما عند ترك الآخر يتعيّن عليه بحكم العقل، ضرورة أنّه لم يعتبر في الامتثال ما عدا قدرة المكلف عليه في ظرفه، وحيث إنّه قادر على امتثال أحدهما فلا يكون معذوراً في تركه.

أو فقل: إنّ فعلية كلا التكليفين في باب المزاحمة مستحيلة، وفعلية أحدهما

بفعلية موضوعه وهو قدرة المكلف على امتثاله ضرورية، فإذن يجب بحكم العقل امتثال هذا التكليف الفعلي، فاذا فرض عدم الترجيح لأحدهما على الآخر يحكم العقل بالتخيير بينهما، وأنّه مخيّر في إعمال قدرته في امتثال هذا وامتثال ذاك.

أمّا النقطة الثانية: فقد ذكروا لها مرجّحات:

المرجح الأوّل:

ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] وهو كون أحد الواجبين ممّا لا بدل له والآخر ممّا له بدل، فيقدم الأوّل على الثاني في مقام المزاحمة، وهذا يتحقق في أحد موضعين:

أحدهما: ما إذا كان لأحد الواجبين بدل في عرضه دون الآخر، كما إذا كان أحدهما واجباً تخييرياً، والآخر واجباً تعيينياً، ففي مثل ذلك إذا وقعت المزاحمة بين الواجب التعييني وبعض أفراد الواجب التخييري، قدّم الواجب التعييني على التخييري، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ وجوب الواجب التخييري لا يقتضي لزوم الاتيان بخصوص الفرد المزاحم، وإنّما يقتضي لزوم الاتيان بالجامع بينه وبين غيره، والمفروض أنّ وجوب الواجب التعييني يقتضي الاتيان بخصوص ذلك الفرد المزاحم، ومن المعلوم أنّ ما لا اقتضاء فيه لا يمكن أن يزاحم ما فيه الاقتضاء، فالنتيجة أنّ في مقام المزاحمة بين التكليفين يقدّم ما ليس له البدل على ما له البدل.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٤.

ثانيهما: ما إذا كان لأحد الواجبين بدل في طوله دون الواجب الآخر، وقد مثّل لذلك بما إذا وقع التزاحم بين الأمر بالوضوء أو الغسل والأمر بتطهير البدن للصلاة، وحيث إنّ للوضوء أو الغسل بدلاً وهو التيمم فلا يمكن مزاحمة أمره مع أمر تطهير البدن، فيقدّم الأمر بالطهارة الخبثية على الأمر بالطهارة الحدثية، وإن كان الثاني أهم من الأوّل، وذلك لما عرفت من أنّ ما لا اقتضاء فيه لا يمكن أن يزاحم ما فيه الاقتضاء.

وذكر (قدس سره) فرعاً آخر أيضاً لهذه الكبرى وهو: ما إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية وإدراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية، كما إذا صار الوقت ضيّقاً بحيث لو توضأ أو اغتسل لم يدرك من الركعات إلّا ركعة واحدةً، وأمّا إذا تيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل فيدرك تمام الركعات في الوقت، ففي مثل ذلك يقدّم إدراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية على إدراك ركعة مع الطهارة المائية، لأنّ للصلاة مع الطهارة المائية بدلاً وهو الصلاة مع الطهارة الترابية، وأمّا الصلاة في الوقت فحيث إنّه لا بدل لها فتتقدّم على الصلاة مع الطهارة المائية في مقام المزاحمة، لأنّ ما له البدل لا يصلح أن يزاحم ما لا بدل له.

وقد يشكل في المقام بأنّ لادراك تمام الركعات في الوقت أيضاً بدلاً وهو إدراك ركعة واحدة فيه بمقتضى الروايات الدالة على أنّ من أدرك ركعةً واحدةً في الوقت فقد أدرك تمام الصلاة[١]، فاذن يدور الأمر بين واجبين لكل منهما بدل، فلا وجه لتقديم الأمر بالصلاة في الوقت على الأمر بالصلاة مع الطهارة المائية.

---

(١) الوسائل ٤: ٢١٧ / أبواب المواقيت ب ٣٠.

وأجاب (قدس سره) عن هذا الاشكال: بأنّ بدلية إدراك الركعة الواحدة عن تمام الصلاة في الوقت إنّما هي في فرض عجز المكلف عن إدراك تمام الصلاة فيه لا مطلقاً، والمفروض أنّ المكلف قادر على إدراك تمامها فيه، وعليه فلا موجب لسقوط الأمر باتيان تمام الصلاة في وقتها، فاذا لم يسقط فلا محالة يسقط الأمر بالصلاة مع الطهارة المائية، لعجز المكلف عنها تشريعاً وإن لم يكن عاجزاً تكويناً، وهذا كافٍ في الانتقال إلى بدلها وهو الصلاة مع الطهارة الترابية، لما ذكرناه غير مرّة من أنّ الأمر بالطهارة المائية مشروط بالتمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً، ولا يكفي التمكن العقلي فحسب.

وملخص ما ذكرناه هو أنّه (قدس سره) طبّق الكبرى الكلّية ـ وهي أنّ ما لا بدل له يقدّم على ما له بدل في مقام المزاحمة ـ على فروع ثلاثة:

الأوّل: أنّ الواجب التخييري إذا زاحم ببعض أفراده الواجب التعييني فيقدّم التعييني عليه وإن كان الواجب التخييري أهم منه، كما إذا كان لشخص عشرة دنانير ودار أمرها بين أن يصرفها في مؤونة من تجب عليه مؤونته وبين أن يصرفها في كفارة شهر رمضان، وحيث إنّ لكفارة شهر رمضان بدلاً وهو صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبة مؤمنة، فلا يمكن مزاحمة وجوبها لوجوب المؤونة، فيقدّم صرفها في المؤونة على صرفها في الكفارة، لأنّ وجوب الكفارة لا يقتضي لزوم الاتيان بخصوص فردها المزاحم، وهذا بخلاف وجوب المؤونة، فانّه يقتضي لزوم الاتيان بخصوص ذلك الفرد.

الثاني: ما إذا كان عند المكلف مقدار من الماء لا يكفي للوضوء وتطهير البدن معاً، فعندئذ يدور أمره بين أن يصرفه في الوضوء ويصلي مع البدن المتنجس، وأن يصرفه في تطهير البدن ويصلي مع التيمم، وبما أنّ للوضوء بدلاً

وهو التيمم فيتعين صرفه في إزالة الخبث عن البدن، لأنّ ما له بدل لا يصلح لأن يزاحم ما لا بدل له.

الثالث: ما إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية، وإدراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية، وبما أنّ للطهارة المائية بدلاً وهو الطهارة الترابية ولا بدل للوقت، فيتعيّن تقديم الوقت على الطهارة المائية، فيصلي في الوقت مع الطهارة الترابية.

أقول: الكلام فيما ذكره (قدس سره) يقع في مقامين: الأوّل: في أصل الكبرى التي ذكرها (قدس سره). الثاني: في الفروع التي ذكرها وأنّها هل تكون من صغريات تلك الكبرى أم لا.

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال في أصل ثبوت الكبرى وأنّ ما ليس له بدل يقدّم على ما له بدل فيما إذا دار الأمر بينهما، والوجه فيه ما عرفت من أنّ ما لا اقتضاء له لا يمكن أن يزاحم ما فيه الاقتضاء، وكيف كان فالكبرى مسلّمة.

وأمّا المقام الثاني: فيقع الكلام فيه في موارد: الأوّل: في الفرع الأوّل. الثاني: في الفرع الثاني. الثالث: في الفرع الثالث.

أمّا المورد الأوّل: فقد تبيّن مما قدّمناه أنّ هذا الفرع وما شاكله ليس داخلاً تحت كبرى مسألة التزاحم لتجري عليه أحكامه، وذلك لما عرفت من أنّ التزاحم بين التكليفين الفعليين لا يعقل إلّا من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، فلو كان المكلف قادراً عليه فلا مزاحمة بينهما أبداً، والمفروض فيما نحن فيه قدرة المكلف على امتثال الواجب التعييني والتخييري معاً من دون أيّة مزاحمة، نعم خصوص الفرد المزاحم للواجب التعييني وإن كان غير مقدور للمكلف إلّا أنّه ليس بواجب على الفرض، وما

هو واجب ـ وهو الجامع بينه وبين غيره من الأفراد ـ مقدور له ولو من جهة القدرة على بعض أفراده.

أو فقل: إنّ ما هو مزاحم للواجب التعييني ليس بواجب، وما هو واجب ليس بمزاحم له، ومن هنا قلنا إنّه لا تزاحم بين الواجب الموسّع والمضيّق كالصلاة والازالة مثلاً. والأصل في جميع ذلك هو ما ذكرناه من أنّ التزاحم لا ينشأ إلّا من ناحية عدم تمكن المكلف من امتثال كلا التكليفين معاً، وأمّا إذا كان متمكناً منه فلا تزاحم ولا تنافي بينهما أبداً.

وعلى هذا الأساس فالفرع المزبور أو ما شاكله ليس من صغريات باب المزاحمة لتنطبق عليه الكبرى المتقدمة، فما أفاده (قدس سره) من تطبيق تلك الكبرى عليه في غير محلّه، لعدم كونه صغرىً لها.

وأمّا المورد الثاني: فيمكن المناقشة فيه من وجهين:

الأوّل: أنّ التزاحم لا يعقل أن يكون بين وجوب صرف الماء في الوضوء أو الغسل بما هو، ووجوب صرفه في تطهير البدن أو الثوب كذلك، وذلك لما ذكرناه غير مرّة من أنّ الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط جميعاً أوامر إرشادية فترشد إلى جزئيتها وشرطيتها، وليست بأوامر نفسية، ومن الواضح جداً أنّ المزاحمة لا تعقل بين الأوامر الارشادية بما هي، لأنّ مخالفتها لا توجب العقاب، وموافقتها لا توجب الثواب، بل لا تجب موافقتها بما هي لتقع المزاحمة بين موافقة هذا وموافقة ذاك في مقام الامتثال، وإنّما تعقل بين واجبين أو واجب وحرام نفسيين بحيث كان المكلف متمكناً من امتثال كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر، إلّا أنّه لم يتمكن من الجمع بينهما في الامتثال.

وعلى هذا فالمزاحمة هنا لو سلّمت فانّما هي في الحقيقة بين الصلاة مع الطهارة الحدثية والصلاة مع الطهارة الخبثية، فالتعبير عن ذلك بوقوع المزاحمة

بين الطهارة الحدثية والطهارة الخبثية لا يخلو عن مسامحة واضحة، ضرورة أنّه لا شأن لهما ما عدا كونهما من قيود الصلاة، فلا معنى لوقوع المزاحمة بينهما في نفسهما مع قطع النظر عن وجوب الصلاة.

وعلى الجملة: فالمزاحمة بين أجزاء وشرائط الصلاة مثلاً بعضها ببعض مع قطع النظر عن وجوبها مما لا تعقل، ضرورة أنّه لا وجوب لها مع قطع النظر عن وجوب الصلاة. وعلى هذا فلا مَعنى لوقوع المزاحمة بين وجوب صرف الماء في الوضوء أو الغسل مثلاً، ووجوب صرفه في تطهير البدن أو الثوب مع الغض عن وجوب الصلاة، لعدم كونهما في هذا الحال واجبين لتقع المزاحمة بينهما. وأمّا مع ملاحظة وجوبها فالتزاحم بين وجوب الصلاة مع الطهارة المائية ووجوب الصلاة مع طهارة البدن أو الثوب، فاذا كان الأمر كذلك فلا وجه لتقديم الثانية على الأُولى بدعوى أنّ ما ليس له بدل يقدّم على ما له بدل، وذلك لفرض أنّ لكل واحدة منهما بدلاً، فكما أنّ للصلاة مع الطهارة المائية بدلاً وهو الصلاة مع الطهارة الترابية، فكذلك للصلاة مع طهارة البدن أو الثوب بدل وهو الصلاة مع البدن أو الثوب النجس على المختار وعارياً على المشهور، فاذن لا يكون هذا الفرع أو ما شاكله من صغريات الكبرى المتقدمة، ولا تنطبق تلك الكبرى عليه.

نعم، لو كان التزاحم بين وجوب صرف الماء في الوضوء أو الغسل ووجوب صرفه في تطهير البدن أو الثوب مع قطع النظر عن وجوب الصلاة، لكان من صغريات تلك الكبرى، ولكنك عرفت أنّ التزاحم بينهما غير معقول.

الثاني: أنّ التزاحم كما ذكرناه في غير موضع إنّما يجري بين واجبين نفسيين كالصلاة والازالة مثلاً أو بين واجب وحرام، وأمّا بين أجزاء وشرائط واجب واحد فلا يعقل جريان التزاحم فيه.

والوجه في ذلك: هو أنّ جميع تلك الأجزاء والشرائط واجب بوجوب واحد على سبيل الارتباط ثبوتاً وسقوطاً، غاية الأمر أنّ الأجزاء بنفسها متعلقة لذلك الوجوب، والشرائط باعتبار تقيدها بمعنى أنّ الوجوب تعلق بالأجزاء متقيدة بتلك الشرائط، ومن الواضح جداً أنّ ذلك الوجوب الواحد يسقط بتعذر واحد من تلك الأجزاء أو الشرائط بقانون أنّ الأمر بالمركب يسقط لا محالة بتعذر واحد من أجزائه أو شرائطه، لاستحالة تعلق الوجوب به في ظرف تعذر أحد أجزائه أو قيوده، لأنّه تكليف بالمحال فلا يصدر من الحكيم.

وعلى هذا فمقتضى القاعدة سقوط الوجوب عن المركب كالصلاة وما شاكلها عند تعذر جزء أو شرط منه، كما هو مقتضى كون أجزائه ارتباطية. فاذن ثبوت الوجوب للباقي يحتاج إلى دليل، وقد دلّ الدليل في خصوص باب الصلاة على عدم السقوط ووجوب الاتيان بالباقي، فعندئذ بما أنّ فيما نحن فيه قد تعذر أحد قيدي الصلاة ـ هما الطهارة الحدثية والطهارة الخبثية ـ فمقتضى القاعدة الأوّلية سقوط وجوبها، فيحتاج وجوب الباقي إلى دليل، والدليل موجود هنا، وهو ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال(١)، بل يكفينا لاثبات عدم سقوطها في المقام الروايات الخاصة الدالة على وجوب الاتيان بها في الثوب أو البدن المتنجس أو عارياً، وما دلّ على لزوم الاتيان بالطهارة الترابية مع تعذر الطهارة المائية. وعليه فيعلم إجمالاً بجعل أحد هذين الشرطين في الواقع دون الآخر.

إذن لا محالة يقع التعارض بين دليليهما، إذ لم يعلم أنّ أيّهما مجعول في هذا الحال في مقام الثبوت والواقع، فما دلّ على شرطية الطهارة الحدثية في هذا الحال لا محالة معارض بما دلّ على شرطية الطهارة الخبثية، وعليه فلابدّ من

---

(١) الوسائل ٢: ٣٧٣/ أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥.

الرجوع إلى مرجحات باب التعارض إن لم يكن التعارض بينهما بالاطلاق، وإلّا فيسقطان معاً، فلا تصل النوبة إلى الترجيح، فاذن ما معنى وقوع المزاحمة بينهما، بداهة أنّ المزاحمة بين تكليف وتكليف آخر فرع ثبوتهما في الواقع ومقام الجعل من دون أيّ تنافٍ في البين لتقع المزاحمة بين امتثال هذا وامتثال ذاك.

وعلى الجملة: فالأمر المتعلق بالصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط قد سقط لا محالة بتعذر واحد من شرطيها ـ هما الطهارة الحدثية والطهارة الخبثية ـ بمقتضى القاعدة الأوّلية، غاية ما في الباب قد دلّ دليل من الخارج على وجوب الباقي من الأجزاء والشرائط، ومن الواضح جدّاً أنّ هذا الوجوب غير الوجوب الأوّلي المتعلق بالواجد والتمام، فانّه قد سقط من ناحية تعذر المركب، ومن المعلوم أنّ جزئية الأجزاء وشرطية الشرائط قد سقطتا بتبع سقوطه لا محالة، ضرورة استحالة بقاء الأمر الانتزاعي في ظرف سقوط منشئه.

وعليه فالجزئية والشرطية للأجزاء والشرائط الباقيتين لا محالة مجعولتان بجعل ثانوي وبدليل خارجي دال على وجوب الباقي وعدم سقوطه، ويعلم من ذلك طبعاً أنّ المجعول في المقام شرطية أحد الأمرين في الواقع، إمّا شرطية الطهارة الحدثية، وإمّا شرطية الطهارة الخبثية، فشرطية كلتيهما غير معقولة لفرض عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، فلا يمكن أن يتعلق الأمر بالمركب منهما، فلا محالة يكون المجعول شرطية إحداهما لا محالة، ونتيجة ذلك أنّ المورد غير داخل في كبرى التزاحم.

وخلاصة ما ذكرناه: هي أنّ الكبرى المتقدمة وإن كانت مسلّمة، إلّا أنّها لا تنطبق على هذا الفرع وما يشبهه، بل قد عرفت أنّه غير داخل في كبرى مسألة التزاحم فضلاً عن تلك الكبرى.

وأمّا المورد الثالث: وهو ما إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية وإدراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية، فيرد عليه بعينه ما أوردناه على المورد الثاني من الوجهين.

أمّا أوّلاً: فلما عرفت من أنّه كما أنّ للصلاة مع الطهارة المائية بدلاً وهو الصلاة مع الطهارة الترابية، فكذلك لادراك تمام الصلاة في الوقت بدل وهو إدراك ركعة واحدة منها في الوقت، فاذن لا تنطبق الكبرى المزبورة عليه.

وأمّا ثانياً: فلما عرفت من أنّ التزاحم لا يجري بين أجزاء واجب واحد أو شرائطه، فاذا تعذر على المكلف الجمع بين الطهارة المائية والوقت، فمقتضى القاعدة الأوّلية سقوط الأمر بالصلاة، فلو كنّا نحن والحال هذه لم نقل بوجوب الباقي من الأجزاء والشرائط، ولكن الدليل الخارجي قد دلنا على وجوب الباقي وعدم سقوط الصلاة بحال. ومن ذلك يعلم إجمالاً بجعل جزئية أحدهما في الواقع، وحيث إنّه مردد بين الطهارة المائية والوقت فتقع المعارضة بين دليليهما. فالنتيجة أنّ هذا الفرع أيضاً ليس من صغريات الكبرى المتقدمة.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ ما ذكره (قدس سره) من الفروع الثلاثة ليس شيء منها صغرى للكبرى التي ذكرها، وهي تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل ولا تنطبق تلك الكبرى على شيء منها.

نعم، النتيجة في الفرع الأخير بعينها هي النتيجة التي ذكرها (قدس سره) وهي تقديم ما لا بدل له على ما له بدل، ولكن بملاك آخر، لا بالملاك الذي أفاده، بيان ذلك: هو أنّ الله تعالى جعل في كتابه العزيز للصلوات الخمس أوقاتاً خاصة بحسب المبدأ والمنتهى بقوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ

غَسَقِ ٱللَّيْلِ﴾[١] وقد ورد في الروايات أنّ وقت صلاتي الظهرين من دلوك الشمس إلى غروبها، ووقت العشاءين من الغروب إلى غسق الليل، ووقت صلاة الصبح من أوّل الفجر إلى طلوع الشمس[٢]، فهذه هي أوقات الصلوات الخمس، ولا يرضى الشارع بتأخيرها عنها آناً ما، بل هي غير مشروعة فيما عدا تلك الأوقات، إلّا فيما إذا قام دليل خاص على المشروعية كما في القضاء أو نحوه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّه تعالى قد جعل الطهارة من الحدث شرطاً مقوّماً لها بقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنكُم مِنَ ٱلْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ ٱلنِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[٣] فجعل في هذه الآية المباركة الطهارة من الحدث شرطاً للصلاة، وقد ذكرنا أنّها من أركان الصلاة وبانتفائها تنتفي، ولذا ورد «أنّ الصلاة على ثلاثة أثلاث: ثلث منها الركوع وثلث منها السجود وثلث منها الطهور»[٤].

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّ الطهارة شرط لتلك الصلوات التي عيّنت لها أوقات معيّنة، وأنّه يجب على المكلف الاتيان بها في تلك الأوقات مع الطهارة المائية إن كان واجداً للماء، ومع الطهارة الترابية إن كان فاقداً لها، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ المراد من وجدان الماء وجوده الخاص، وهو ما إذا تمكن

---

(١) الإسراء ١٧: ٧٨.

(٢) الوسائل ٤: ١٥٦/ أبواب المواقيت ب ١٠.

(٣) المائدة ٥: ٦.

(٤) الوسائل ٦: ٣١٠/ أبواب الركوع ب ٩ ح ١.

المكلف من استعماله عقلاً وشرعاً، وذلك بقرينة داخلية وخارجية. أمّا القرينة الداخلية فهي ذكر المريض في الآية المباركة، فانّ الماء غالباً موجود عنده، ولكنه لا يتمكن من استعماله عقلاً أو شرعاً. وأمّا القرينة الخارجية فهي عدّة من الروايات الدالة على ذلك. وعلى هذا فان تمكّن المكلف من استعمال الماء عقلاً وشرعاً فهو واجد له، ووظيفة الواجد الوضوء أو الغسل، وإن لم يتمكن من استعماله عقلاً أو شرعاً فهو فاقد له، ووظيفة الفاقد التيمم، فالآية المباركة في مقام بيان أنّ المكلف على نوعين: الواجد والفاقد ولا ثالث لهما، ومن الواضح أنّ التقسيم قاطع للشركة.

وعليه فاذا ضممنا ما يستفاد من هذه الآية المباركة بضميمة القرائن الداخلية والخارجية إلى ما يستفاد من الآية الأُولى بضميمة الروايات الواردة فيها من أنّ لكل صلاة وقتاً خاصاً تجب في ذلك الوقت الخاص لا فيما عداه، فالنتيجة هي أنّ المكلف إذا تمكن في ذلك الوقت من استعمال الماء عقلاً وشرعاً فهو واجد له ووظيفته عندئذ الوضوء أو الغسل، وإن لم يتمكن فيه من استعماله عقلاً أو شرعاً فهو فاقد له، ووظيفته حينئذ التيمم.

ومن هنا قلنا إنّ المراد من عدم الوجدان في الآية المباركة عدم الوجدان بالاضافة إلى الصلاة التي قام المكلف إلى إتيانها لا مطلقاً، فلو لم يتمكن المكلف من إيقاع الصلاة في وقتها مع الطهارة المائية فهو غير واجد بالاضافة إلى الصلاة، وإن كان واجداً بالاضافة إلى غيرها، وعلى هذا بما أنّ فيما نحن فيه لا يتمكن المكلف من إيقاع الصلاة في وقتها مع الطهارة المائية من جهة ضيق الوقت يتعين عليه إيقاعها فيه مع الطهارة الترابية.

وهذه النتيجة نتيجة ضم هذه الآية ـ أعني بها آية الوضوء ـ إلى الآية الأُولى، مع ملاحظة القرائن والنصوص الواردة في أطرافها.

وعلى هذا الأساس تبيّن أنّه إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية وإدراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية، فيقدّم الأوّل على الثاني، والوجه فيه ما عرفت من أنّ المستفاد من الآيتين المباركتين بعد ضم إحداهما إلى الأُخرى مع ملاحظة القرائن والروايات الواردة في المقام، هو أنّ الواجب على المكلف إيقاع تمام الصلاة في الوقت مع الطهارة المائية في فرض وجدان الماء، ومع الطهارة الترابية في فرض فقدانه، ولا يجوز تأخيرها عن وقتها أصلاً، فلو أخّرها عنه ولو بمقدار ركعة واحدة لبطلت لا محالة، بل اتيانها عندئذ بقصد الأمر تشريع ومحرّم، ضرورة سقوط الأمر المتعلق بها في الوقت، فيحتاج وجوبها في هذا الحال إلى أمر آخر.

وعلى هذا فاذا فرضنا أنّ الوضوء أو الغسل موجب لتفويت الوقت أو تفويت مقدار منه بحيث لا يقدر على إدراك تمام الصلاة في مقدار آخر منه، فلا يجوز ولا يكون مشروعاً، وعليه فلا محالة تنتقل وظيفته إلى التيمم، لعدم تمكنه وقتئذ من الوضوء أو الغسل شرعاً، وإن تمكن عقلاً. هذا بحسب ما تقتضيه القاعدة الأوّلية.

وأمّا بحسب النصوص، فانّ جملةً منها وإن دلّت على أنّ إدراك ركعة واحدة من الصلاة في الوقت بمنزلة إدراك تمام الركعات[1] إلّا أنّ الظاهر منها بمقتضى الفهم العرفي اختصاص ذلك بمن لم يتمكن من إتيان تمامها في الوقت، واضطرّ إلى التأخير إلى زمان لا يبقى من الوقت إلّا بمقدار إدراك ركعة واحدة، فالشارع جعل لمثله إدراك ركعة واحدة بمنزلة إدراك تمام الركعات إرفاقاً وتوسعةً له،

---

(١) الوسائل ٤: ٢١٧/ أبواب المواقيت ب ٣٠.

وأمّا من تمكن من إدراك تمام الركعات في الوقت، ولكنّه أخّر باختياره وإرادته إلى أن ضاق الوقت بحيث لم يبق منه إلّا بمقدار إتيان ركعة واحدة فيه، فلا يكون مشمولاً لتلك الروايات، ضرورة أنّها لم تكن في مقام بيان الترخيص والتوسعة للمكلفين في تأخير صلواتهم إلى أن لا يسع الوقت إلّا بمقدار ركعة واحدة منها.

وعلى الجملة: فلا شبهة في ظهور الروايات في اختصاص هذا الحكم بغير المتمكن من أداء تمام الصلاة في الوقت، وأنّ الشارع جعل هذا توسعةً له، وأنّ إدراكه ركعة واحدة في الوقت بمنزلة إدراكه تمام الركعات فيه. بل يمكن استظهار ذلك ـ أعني الاختصاص بالمضطر وبغير المتمكن ـ من نفس التعبير بكلمة «أدرك» حيث إنّه يظهر من موارد استعمالات هذه الكلمة أنّها تستعمل فيما إذا لم يتمكن الانسان منه ابتداءً، ثمّ بعد الفحص والطلب تمكن منه، كما إذا طلب أحد غريمه ثمّ وجده فيقال إنّه أدرك غريمه، وأمّا إذا لم يطلبه ولكنه صادفه من باب الاتفاق، فلا يقال إنّه أدركه، بل يقال إنّه صادف غريمه، أو إذا نظر في مسألة علمية مثلاً وبعد النظر والدقّة وصل إلى ما هو المقصود منها فيقال إنّه أدرك المقصود، وأمّا إذا خطر بباله صدفةً ومن دون تفكّر ونظر فلا يقال إنّه أدركه، وهكذا.

وفي المقام قوله (عليه السلام): «من أدرك ركعةً واحدةً من الغداة في الوقت فقد أدرك تمام الركعات»[1] ظاهر في اختصاص الحكم بغير المتمكن، وأمّا من تمكّن من إدراك تمام الركعات في الوقت ولكنّه أخّرها باختياره وإرادته إلى زمان لا يسع الوقت إلّا بمقدار ركعة واحدة، فلا يصدق عليه أنّه أدرك ركعةً

---

(١) الوسائل ٣: ٢١٧/ أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٢.

واحدةً في الوقت ليكون مشمولاً للرواية، لما عرفت من أنّ كلمة «أدرك» بحسب موارد استعمالها إنّما تستعمل في وجدان شيء بالاجتهاد والطلب، فلا تصدق على وجدانه صدفة ومن باب الاتفاق. وكيف ما كان، فلا إشكال في ظهور الروايات فيما ذكرناه، وهي وإن كانت اثنتان منها ضعيفتين[1] إلّا أنّ واحدة منها موثقة[2] وهي كافية لاثبات المسألة.

---

(١) [وهما] رواية الأصبغ بن نباتة قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «من أدرك من الغداة ركعةً قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة» ضعيفة بأبي جميلة المفضّل ابن صالح.

ورواية عمار الساباطي عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث: «قال: فإن صلّى ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتم الصلاة وقد جازت صلاته، وإن طلعت الشمس قبل أن يصلي ركعة فليقطع الصلاة ولا يصلي حتّى تطلع الشمس ويذهب شعاعها» ضعيفة بعلي بن خالد. وسائل الشيعة ٤: ٢١٧ / أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٢، ٣.

أقول: إنّ الموثقة وإن وردت في صلاة الغداة خاصة، إلّا أنّه من الواضح جداً أنّه لا خصوصية لها في ذلك أصلاً، وأنّ الحكم بالادراك يعمّ جميع الصلوات اليومية والفرائض الخمس بلا خصوصية في البين، وذكر الغداة فحسب في الموثقة إنّما كان من باب المثال ولا موضوعية له أبداً، ولعلّه لنكتة الاشارة إلى كثرة الابتلاء بتلك المسألة في الغداة خاصة دون البقية كما هو كذلك، وعليه فلا وجه لتوهم اختصاص الحكم بالغداة وعدم شموله للبقية.

(٢) [وهي] رواية عمار بن موسى عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث «قال: فإن صلّى ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلاته». الوسائل ٤: ٢١٧ / أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ١.

وعلى أساس هذا البيان قد ظهر أنّ هذه الروايات أجنبية عن مقامنا تماماً، ولا يدل شيء منها على تقديم إدراك ركعة مع الطهارة المائية على إدراك تمام الركعات مع الطهارة الترابية، والوجه في ذلك ما عرفت الآن من اختصاص موضوع تلك الروايات بخصوص المضطر وغير المتمكن من إدراك تمام الركعات في الوقت، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: قد تقدّم أنّ المستفاد من الآيتين المتقدمتين بضميمة الروايات والنصوص الواردة في المسألة هو أنّ المكلف إن تمكن في الوقت من الطهارة المائية فوظيفته الطهارة المائية، وإن لم يتمكن منها فوظيفته الطهارة الترابية.

فالنتيجة على هدى هذين الجانبين: هي أنّ المكلف إن لم يتمكن من إدراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة المائية لضيقه وتمكن من إدراك تمامها مع الطهارة الترابية كان المتعين هو الثاني، والروايات المزبورة كما عرفت مختصة بالمضطر وغير المتمكن من إدراك التمام، والمفروض في المقام أنّه متمكن من إدراكه، غاية الأمر مع الطهارة الترابية دون المائية.

ومن الواضح جداً أنّه لا يفرق في التمكن من الصلاة في الوقت بين أن يكون مع الطهارة المائية وأن يكون مع الطهارة الترابية، وعلى كلا التقديرين فلا يكون مشمولاً لتلك الروايات، لاختصاصها كما مرّ بغير المتمكن مطلقاً ولو مع الطهارة الترابية كما هو مقتضى إطلاقها، فإذن لا دوران في المقام لنرجع إلى المرجّح، ونقدّم ما ليس له بدل على ما له بدل.

فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من دوران الأمر بين إدراك ركعة واحدة في الوقت مع الطهارة المائية، وإدراك تمام الركعات فيه مع الطهارة الترابية لا موضوع له أصلاً.

ونتيجة ما ذكرناه لحدّ الآن: هي أنّ ما ذكره (قدس سره) من الفروع الثلاثة

ليس شيء منها صغرى للكبرى المتقدمة، وهي تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل.

ثمّ إنّ من الغريب ما عن بعض المحدثين[1] في المقام من الحكم بسقوط الصلاة في هذا الفرض، بدعوى أنّه فاقد للطهورين، أمّا الطهارة المائية من الوضوء أو الغسل فلا يتمكن منها، لأنّها توجب تفويت الصلاة عن الوقت وهو غير جائز، وأمّا الطهارة الترابية فغير مشروعة، لأنّ مشروعيتها منوطة بفقدان الماء وعدم وجدانه، والمفروض هنا أنّ المكلف واجد للماء، إذن تسقط الصلاة عنه باعتبار أنّه فاقد الطهورين.

ووجه غرابته ما ذكرناه في غير مورد من أنّ المراد من الوجدان ليس وجوده الخارجي، بل المراد منه من جهة القرائن الداخلية والخارجية وجوده الخاص، وهو ما تمكن المكلف من استعماله في الوضوء أو الغسل عقلاً وشرعاً، وفي المقام بما أنّه لا يتمكن من استعماله شرعاً، لأجل أنّه يوجب تفويت الوقت وهو غير جائز، فلا محالة تنتقل وظيفته إلى التيمم.

وعلى الجملة: فقد تقدّم أنّ المكلف مأمور بالصلاة في أوقاتها بمقتضى الآيات والروايات، وأنّ تلك الصلاة مشروطة بالطهارة المائية في فرض التمكن منها عقلاً وشرعاً، وبالطهارة الترابية في فرض فقدان الماء وعدم التمكن من استعماله عقلاً أو شرعاً، وفيما نحن فيه بما أنّ المكلف لا يتمكن ـ من جهة المحافظة على الصلاة في وقتها ـ من الطهارة المائية، فتجب عليه الطهارة الترابية، ضرورة أنّ مشروعية الطهارة الترابية إنّما هي من جهة المحافظة على الوقت، وإلّا لتمكن المكلف من استعمال الماء في زمان لا محالة.

---

(١) وهو الشيخ حسين آل عصفور، راجع شرح العروة ١٠: ١٥٤.

وعليه فلا معنى لما ذكر من كونه واجداً للماء فلا يكون مأموراً بالتيمم. هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين جزأين أو شرطين أو شرط وجزء لواجب واحد.

وأمّا إذا دار الأمر بين جزء أو شرط وواجب آخر، كما إذا كان عند المكلف ماء لا يكفي للوضوء ولرفع عطش نفسه أو من هو مشرف على الهلاك معاً، ففي مثل ذلك وإن وقعت المزاحمة بين وجوب صرف هذا الماء في الوضوء أو الغسل ووجوب صرفه في واجب آخر، إلّا أنّ تقديم صرفه في واجب آخر كرفع العطش أو نحوه على صرفه في الوضوء أو الغسل ليس من جهة ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، وبما أنّ الوضوء أو الغسل له بدل وهو التيمم فيقدّم عليه الواجب الآخر، بل من ناحية ما ذكرناه غير مرّة من أنّ المراد من الوجدان في الآية المباركة المأخوذ في موضوع وجوب الوضوء أو الغسل ليس مطلق وجوده في الخارج، بل المراد منه بمعونة القرائن الخارجية والداخلية وجوده الخاص وهو ما تمكن المكلف من استعماله عقلاً وشرعاً، ولا يكفي التمكن العقلي فحسب.

وعلى هذا فبما أنّ المكلف مأمور بصرف هذا الماء في واجب آخر لم يعتبر فيه شيء ما عدا القدرة عليه تكويناً، فلا محالة يكون عاجزاً عن صرفه في الوضوء أو الغسل، فاذن تنتقل وظيفته إلى التيمم.

فالنتيجة: أنّ وجه تقديم وجوب صرف الماء في واجب آخر على وجوب صرفه في الوضوء أو الغسل ما ذكرناه من أنّ المكلف في هذا الحال غير واجد للماء ووظيفته حينئذ بمقتضى الآية المباركة هي التيمم لا غيره، لا ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

وقد تلخص مما ذكرناه: أنّ هذا الفرع أيضاً ليس من صغريات الكبرى المتقدمة.

المرجح الثاني:

ما إذا كان أحد الواجبين المتزاحمين مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر عقلاً، فيقدّم ما كان مشروطاً بالقدرة عقلاً على ما كان مشروطاً بالقدرة شرعاً، وبيان ذلك: أنّ الحكمين المتزاحمين لا يخلوان من أن يكون أحدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً دون الآخر، وأن يكون كلاهما مشروطاً بالقدرة شرعاً أو عقلاً، فهذه أقسام ثلاثة:

أمّا القسم الأوّل: وهو ما كانت القدرة مأخوذة في أحدهما شرعاً دون الآخر، فقد ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] أنّ الواجب المشروط بالقدرة عقلاً يقدّم على الواجب المشروط بها شرعاً.

وأفاد في وجه ذلك: أنّ ملاك الواجب المشروط بالقدرة عقلاً حيث إنّه تام لا قصور فيه أصلاً فلا مانع من إيجابه بالفعل، فاذا كان وجوبه فعلياً فلا محالة يكون موجباً لعجز المكلف عن الاتيان بالواجب الآخر ومانعاً عن ثبوت الملاك له، لتوقفه على القدرة عليه عقلاً وشرعاً على الفرض، وهذا بخلاف الواجب المشروط بالقدرة عقلاً، فانّ ثبوت الملاك له لا يتوقف على شيء ما عدا القدرة عليه عقلاً، والمفروض أنّها موجودة، فاذن ليس لوجوبه بالفعل أيّة حالة منتظرة أصلاً.

وعلى الجملة: فالواجب المشروط بالقدرة شرعاً يتوقف وجوبه فعلاً على تمامية ملاكه، والمفروض أنّها تتوقف على عدم فعلية الواجب الآخر، ومع فعلية ذاك الواجب لا ملاك له، لعدم القدرة عليه عندئذ شرعاً، والمفروض أنّ

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٦، ٤: ٢٧٦.

القدرة الشرعية دخيلة في ملاكه، إذن لا وجوب له فعلاً، ليكون مزاحماً مع الواجب المشروط بالقدرة عقلاً.

ومن ذلك يتقدّم الواجب المشروط بالقدرة عقلاً في مقام المزاحمة على الواجب المشروط بالقدرة شرعاً ولو كان أهم منه، لما عرفت من عدم تمامية ملاكه وعدم تحقق موضوعه وهو القدرة شرعاً مع فعلية وجوب ذلك الواجب. ومن الواضح أنّه لا يفرق فيه بين أن يكون الواجب المشروط بالقدرة شرعاً أهم منه أو لا، كما أنّه لا فرق بين أن يكون متأخراً عنه زماناً أو مقارناً معه أو متقدماً عليه، فانّ ملاك التقدّم في جميع هذه الصور واحد، وهو أنّ وجوب الواجب المشروط بالقدرة عقلاً بصرف تحققه ووجوده رافع لموضوع وجوب الواجب الآخر، ومعه لا ملاك له أصلاً، ومن هنا أنكر (قدس سره) جريان الترتب في أمثال هذه الموارد.

أقول: قد حققنا سابقاً[1] أنّه لا مانع من جريان الترتب في أمثال هذه الموارد، وما أفاده (قدس سره) من عدم الجريان فيها لا أصل له أبداً، ولذا قلنا هناك إنّه لا فرق في جريانه بين أن تكون القدرة الماخوذة في الواجب عقلية أو شرعية، كما تقدّم ذلك بشكل واضح، فلا حاجة إلى الاعادة.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) هنا من أنّ الواجب المأخوذ فيه القدرة عقلاً يتقدّم على الواجب المأخوذ فيه القدرة شرعاً في مقام المزاحمة، وإن كان صحيحاً ولا مناص من الالتزام به، إلّا أنّ ما افاده (قدس سره) في وجه ذلك غير تام، وهو أنّ ملاك الواجب المشروط بالقدرة عقلاً تام ولا قصور فيه، فاذن لا مانع من إيجابه فعلاً، وملاك الواجب المشروط بالقدرة شرعاً غير تام، فلا يمكن إيجابه فعلاً.

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٣٩٠ وما بعدها.

ووجه عدم تماميته هو ما ذكرناه غير مرّة من أنّه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام أصلاً مع قطع النظر عن ثبوتها، وعليه فلا طريق لنا إلى استكشاف أنّ الواجب المأخوذ فيه القدرة عقلاً واجد للملاك في مقام المزاحمة، والواجب المأخوذ فيه القدرة شرعاً فاقد له، لينتج من ذلك أنّ وجوب الأوّل فعلي دون الثاني.

أضف إلى هذا أنّ تقديم أحد المتزاحمين على الآخر بمرجح لا يرتكز بوجهة نظر مذهب دون آخر، بل يعم جميع المذاهب والآراء، ضرورة عدم اختصاص البحث في مسألة التزاحم بوجهة نظر مذهب العدلية من تبعية الأحكام للملاكات الواقعية، بل يعمّ البحث عنها وجهة نظر جميع المذاهب حتّى مذهب الأشعري المنكر لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيتين. وعلى هذا فلا وجه لما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من جعل التقديم مبنيّاً على وجهة نظر مذهبنا.

أمّا أنّ أصل الحكم بالتقديم في هذه الموارد صحيح فلأجل أنّه لا مانع من فعلية وجوب ما هو المشروط بالقدرة عقلاً في مقام المزاحمة مع الواجب المشروط بالقدرة شرعاً، لفرض أنّه غير مشروط بشيء ما عدا القدرة التكوينية عليه، وهي موجودة، وهذا بخلاف وجوب ما هو المشروط بالقدرة شرعاً، فانّ المانع من فعلية وجوبه موجود، وهو فعلية وجوب ذاك الواجب، لفرض أنّها توجب عجز المكلف عن الاتيان به في الخارج، وعليه فلا يكون قادراً عليه، ومع انتفاء القدرة ينتفي الوجوب لا محالة، لاستحالة بقاء الحكم مع انتفاء موضوعه. هذا هو وجه التقديم في تلك الموارد، وترى أنّه لا يبتني على وجهة نظر مذهب دون آخر. ولا يفرق فيه بين أن يكون الواجب المشروط بالقدرة شرعاً أهم منه أو لا يكون أهم، كما أنّه لا يفرق بين أن يكون متأخراً عنه

زماناً أو مقارناً معه أو متقدماً عليه، فانّ ملاك التقديم في الجميع واحد، وهو أنّ وجوب الاتيان بالواجب الآخر فعلاً أو وجوب التحفظ عليه في ظرفه كذلك لئلّا يفوت مانع عنه وموجب لعجز المكلف عن امتثاله تشريعاً.

وأمّا القسم الثاني: وهو ما إذا كان كل من الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً، فلا يخلو من أن يكون أحدهما أسبق من الآخر زماناً أم لا.

أمّا الأوّل: فيقدّم فيه ما كان الأسبق من الآخر زماناً في الفعلية وتحقق موضوعه في الخارج، وذلك لأنّ ما كان متقدّماً بالزمان على غيره صار فعلياً بفعلية موضوعه خارجاً، وهو القدرة عليه تكويناً وتشريعاً. أمّا تكويناً فظاهر، وأمّا تشريعاً فلأجل أنّ الرافع للقدرة الشرعية في المقام ليس إلّا وجود خطاب إلزامي فعلي في عرضه يقتضي الاتيان بمتعلقه، فانّه يوجب عجز المكلف عن امتثاله تشريعاً فينتفي بانتفاء موضوعه، والمفروض عدم وجود خطاب كذلك، فاذن لا مانع من فعليته أصلاً، ومثاله ما إذا وقع التزاحم بين القيام في صلاة الصبح مثلاً والقيام في صلاة الظهر، بأن لا يقدر المكلف على الجمع بينهما في الخارج، فلو صلّى صلاة الصبح قائماً فلا يقدر على القيام في صلاة الظهر، وإن ترك القيام في صلاة الصبح فيقدر عليه في صلاة الظهر، ففي مثل ذلك لا إشكال في وجوب تقديم القيام في صلاة الصبح على القيام في صلاة الظهر، ولا يجوز تركه فيها تحفظاً على القدرة عليه في صلاة الظهر.

والوجه فيه واضح، وهو أنّ وجوب صلاة الصبح مع القيام فعلي عليه بفعلية موضوعه، وهو قدرته على إتيانها قائماً عقلاً وشرعاً، وعدم مانع في البين، لأنّ وجوب صلاة الظهر قائماً في ظرفه ليس بفعلي في هذا الحين ليكون مانعاً منه، فانّه إنّما يصير فعلياً بعد دخول الوقت، ومن الواضح جداً أنّه لا يجوز ترك الواجب الفعلي مقدمةً لحفظ القدرة على إتيان الواجب في ظرفه.

فالنتيجة: أنّه كلّما وقع التزاحم بين واجبين طوليين بأن يكون أحدهما متقدماً على الآخر زماناً، فلا إشكال في تقديم السابق على اللّاحق، ولا يفرق فيه بين أن يكون الواجب اللّاحق أهم من السابق أم لا، فانّ الملاك في الجميع واحد، وهو أنّ الواجب اللّاحق حيث إنّه لا يكون فعلياً في هذا الحال فلا يكون مانعاً عن فعلية وجوب السابق، وعليه فلا يجوز ترك صلاة الصبح في وقتها قائماً مقدمة لحفظ القدرة على صلاة الظهر كذلك، وهذا واضح.

ولكن ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] أنّ هذا المرجح إنّما يكون مرجحاً فيما إذا لم يكن هناك جهة أُخرى توجب تقديم أحد الواجبين على الآخر ولو كان متأخراً عنه زماناً، ومثّل لذلك بما إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر أو ما شابهه، فانّ النذر وإن كان سابقاً بحسب الزمان على أشهر الحج، كمن نذر في شهر رمضان مثلاً المبيت ليلة عرفة عند مشهد الحسين (عليه السلام) وبعد ذلك عرضت له الاستطاعة، فانّه مع ذلك يقدّم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر.

وأفاد في وجه ذلك: أنّ وجوب الوفاء في أمثال هذه الموارد مع اشتراطه بالقدرة شرعاً مشروط بعدم استلزامه تحليل الحرام أيضاً، والوفاء بالنذر هنا حيث إنّه يستلزم ترك الواجب في نفسه، مع قطع النظر عن تعلق النذر به، فلا تشمله أدلة وجوب الوفاء به، فاذن ينحل النذر بذلك، ويصير وجوب الحج فعلياً رافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر وملاكه.

ثمّ أورد على نفسه بأنّ وجوب الوفاء بالنذر غير مشروط بالقدرة شرعاً، وعليه فلا وجه لتقديم وجوب الحج المشروط بالقدرة شرعاً في لسان الدليل

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٧.

عليه. ولو سلّمنا أنّ وجوب الوفاء أيضاً مشروط بها، إلّا أنّه لا وجه لتقديم وجوب الحج على وجوبه، لفرض أنّ كل واحد منهما صالح لأن يكون رافعاً لموضوع الآخر في حد نفسه، ولكن النذر من جهة تقدّمه زماناً يكون رافعاً للاستطاعة.

وأجاب عن الاشكال الأوّل، بأنّ وجوب الوفاء تابع لما تعلق به النذر سعةً وضيقاً، ومن المعلوم أنّ النذر تعلق بالفعل المقدور، ضرورة أنّ حقيقته عبارة عن الالتزام بشيء لله تعالى، ومن الطبيعي أنّ العاقل الملتفت لا يلتزم بشيء خارج عن اختياره وقدرته، فنفس تعلق الالتزام بفعل يقتضي اعتبار القدرة فيه، نظير ما ذكرناه من اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه، ومن هنا قلنا إنّ متعلقه خصوص الحصة المقدورة دون الأعم، وعليه فلا محالة يكون متعلق النذر فيما نحن فيه حصة خاصة، وهي الحصة المقدورة دون الأعم منها ومن غيرها، وهذا عين اعتبار القدرة في متعلق التكليف شرعاً الكاشف عن اختصاص الملاك بخصوص الحصة المقدورة، لا الجامع بينها وبين غير المقدورة.

وأجاب عن الاشكال الثاني، وهو دعوى كون النذر رافعاً للاستطاعة بوجهين:

الأوّل: أنّ صحة النذر وما شاكله مشروطة بكون متعلقه راجحاً في نفسه في ظرف العمل، وإلّا فلا ينعقد، وبما أنّ في المقام متعلقه ليس براجح في ظرف العمل فلا ينعقد ليزاحم وجوب الحج.

الثاني: أنّا لو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا عدم اعتبار رجحان متعلق النذر في ظرف العمل في صحته وانعقاده وشمول أدلة وجوب الوفاء له، وقلنا بكفاية رجحان متعلقه حين النذر وإن لم يكن راجحاً حين العمل، فمع ذلك لا يمكن الحكم بصحته في المقام، لاشتراط صحته بعدم كون متعلقه مخالفاً للكتاب أو

السنّة، وموجباً لترك الواجب أو فعل الحرام، وبما أنّ متعلقه في مفروض الكلام يوجب في نفسه ترك الواجب باعتبار استلزامه ترك الحج، فلا يمكن الحكم بصحته ووجوب الوفاء به، وعليه فيقدّم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر أو ما شاكله.

وعلى الجملة: فلا مانع من فعلية وجوب الحج على الفرض غير وجوب الوفاء بالنذر، وحيث إنّه مشروط بعدم كون متعلقه في نفسه محللاً للحرام، فلا يكون فعلياً في مفروض المقام ليكون مانعاً عن فعلية وجوب الحج ومزاحماً له. وعلى هذا فلا محالة يكون وجوب الحج فعلياً ورافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر وملاكه، وأمّا وجوب الوفاء به فلا يعقل أن يكون رافعاً لملاك الحج، ضرورة أنّ فعليته تتوقف على عدم التكليف بالحج، لئلّا يلزم منه تحليل الحرام، فلو كان عدم التكليف بالحج من ناحية فعلية وجوب النذر لزم الدور.

وهذا الذي ذكرناه يجري في كل ما كان وجوبه مشروطاً بعدم كونه محللاً للحرام، كموارد الشرط والحلف واليمين وما شابهها، فعند مزاحمته مع ما هو غير مشروط به يقدّم غير المشروط به، ولو فرض أنّه أيضاً مشروط بالقدرة شرعاً.

ثمّ قال (قدس سره) وأمّا ما عن السيِّد (قدس سره) في العروة[1] من أنّ المعتبر هو أن يكون متعلق النذر راجحاً في ظرف العمل ولو بلحاظ تعلق النذر به، وبذلك صحّح جواز نذر الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات، فيظهر فساده مما قدّمناه من أنّ المعتبر في صحة النذر وانعقاده هو كون متعلقه راجحاً وغير موجب لتحليل الحرام في نفسه مع قطع النظر عن تعلق النذر به، وإلّا لأمكن تحليل جميع المحرّمات بالنذر وهذا ضروري البطلان.

---

(١) العروة الوثقى ١: ٣٨١ المسألة [١٢٠٧]، ٢: ٣٤٨ [٣٢١٩].

نلخّص نتيجة ما أفاده (قدس سره) في عدّة نقاط:

الأُولى: تسليم أنّ التزاحم بين وجوب الوفاء بالنذر ووجوب فريضة الحج إنّما هو من صغريات التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً، وليس من صغريات الكبرى المتقدمة، وهي المزاحمة بين واجبين يكون أحدهما مشروطاً بالقدرة عقلاً والآخر مشروطاً بها شرعاً.

الثانية: تسليم أنّه داخل في كبرى تزاحم واجبين يكون أحدهما أسبق زماناً من الآخر.

الثالثة: أنّ الأسبق زماناً إنّما يكون مرجّحاً ومقدّماً على الآخر فيما إذا لم تكن هناك جهة أُخرى تقتضي تقديم الآخر عليه، كما هو الحال فيما إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر، فانّ النذر وإن كان متقدّماً على الحج زماناً، كما إذا كان قبل أشهر الحج، إلّا أنّ الوفاء به بما أنّه يستلزم ترك الواجب فلا ينعقد ليزاحم وجوب الحج.

الرابعة: أنّ وجوب الوفاء بالنذر أو ما يشبهه مشروط بكون متعلقه راجحاً في ظرف العمل، وبما أنّ متعلق النذر في مفروض المقام ليس براجح في ظرف العمل، لاستلزامه تحليل الحرام وهو ترك الحج، فلايكون مشمولاً لأدلة وجوب الوفاء. ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا كفاية الرجحان حين النذر وإن لم يكن راجحاً حين العمل، فمع ذلك لا يمكن الحكم بصحته، لفرض اشتراط انعقاده بأن لا يكون متعلقه في نفسه محللاً للحرام، وبما أنّه في المقام موجب له فلاينعقد.

الخامسة: أنّ اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدرة شرعاً إنّما هو باقتضاء نفس الالتزام النذري، فانّه يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة، نظير ما ذكرناه من اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه، وهذا عين

اعتبار القدرة في متعلق التكليف شرعاً.

السادسة: أنّ لازم ما ذكره السيِّد (قدس سره) في العروة هو جواز تحليل المحرّمات بالنذر، وهذا باطل قطعاً.

ولنأخذ بالمناقشة في عدّة من هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فيرد عليها أنّ المقام غير داخل في كبرى تزاحم واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً، والوجه فيه هو أنّ ذلك يبتني على ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب من تفسير الاستطاعة بالتمكن من أداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً، كما هو المناسب لمعناها لغةً، فعندئذ لا محالة يكون المقام داخلاً في تلك الكبرى، وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من تفسيرها بأن يكون عنده الزاد والراحلة مع أمن الطريق كما في الروايات[1] فلا يكون داخلاً

---

(١) منها: رواية هشام بن الحكم «عن أبي عبدالله (عليه السلام) في قوله عزّ وجل: ﴿وللهِ على النّاس حجّ البيت مَن استطاع إليه سبيلاً﴾ ما يعني بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه ومخلىً سربه له زاد وراحلة»[1] صحيحة.

ومنها: رواية الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) في ضمن كتابه إلى المأمون «قال: وحجّ البيت فريضة على من استطاع إليه سبيلاً. والسبيل: الزاد والراحلة مع صحة البدن»[2] صحيحة.

ومنها: رواية محمّد بن مسلم قال «قلت لأبي جعفر (عليه السلام) قوله تعالى: ﴿وللهِ على النّاس حجّ البيت مَن استطاع إليه سبيلاً﴾ قال: يكون له ما يحج به»[3] صحيحة.

---

(١)، (٢)، (٣)، الوسائل ١١: ٣٥/ أبواب وجوب الحج ب ٨ ح ٧، ٦، ١.

←

← ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) عن قوله الله (عزّ وجل): ﴿ولله على النّاس حجّ البيت مَن استطاع إليه سبيلاً﴾ ما السبيل؟ قال: أن يكون له ما يحج به»[1] صحيحة. وغيرها من الروايات الواردة في الباب.

أقول: لا يخفى أنّ صحة البدن المذكورة في الصحيحة الأُولى والثانية ليست شرطاً لأصل وجوب فريضة الحج، ضرورة أنّ تلك الفريضة واجبة على من كان عنده زاد وراحلة مع أمن الطريق مطلقاً، أي سواء أكان صحيحاً في بدنه أم لم يكن، ولذا تجب عليه الاستنابة عنها إذا منعه عن أدائها مرض أو نحوه، وقد دلّت على ذلك روايات كثيرة:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث «قال: وإن كان موسراً وحال بينه وبين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه فانّ عليه أن يحج عنه من ماله صرورة لا مال له»[2] وغيرها من الروايات والنصوص.

نعم، لو كنّا نحن وهاتين الصحيحتين ولم تكن هناك روايات أُخر تدل على عدم سقوط وجوب الحج عن المكلف بتعذره عليه بمرض أو نحوه لقلنا بكونها شرطاً له على الاطلاق لتكون نتيجته سقوطه بتعذره، ولكن عرفت أنّ الأمر ليس كذلك، وأنّه لا يسقط بسقوطه وتعذره.

وبتعبير آخر: أنّ صحة البدن شرط لوجوب أداء فريضة الحج على المكلف مباشرةً لا مطلقاً، بمعنى أنّه لو كان صحيحاً في بدنه وجب عليه إتيانها بالمباشرة، فلا تشرع في حقّه الاستنابة، والصحيحتان المذكورتان ناظرتان إلى شرطيتها من هذه الجهة،

(١) الوسائل ١١: ٣٥/ أبواب وجوب الحج ب ٨ ح ٣.

(٢) الوسائل ١١: ٦٣/ أبواب وجوب الحج ب ٢٤ ح ٢.

←

→ وأمّا إذا لم يكن صحيحاً في بدنه فتجب عليه الاستنابة، لدلالة جملة من الروايات على ذلك كما عرفت.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّ صحة البدن ليست شرطاً لوجوب الحج على الاطلاق لتكون نتيجته سقوط وجوبه بفقدانها، وإنّما هي شرط له على نحو المباشرة. هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الاستطاعة في الصحيحتين الأخيرتين وإن فسّرت بقوله (عليه السلام): «يكون له ما يحج به» إلّا أنّ الظاهر أنّ هذا التفسير ليس تفسيراً مغايراً لتفسيرها في الصحيحتين الأُوليين، بل هو عبارة أُخرى عن تفسيرها بوجدان الزاد والراحلة مع أمن الطريق، والوجه فيه واضح وهو أنّ قوله (عليه السلام): «يكون له ما يحج به» ظاهر في أن يكون للمكلف ما يتمكن بسببه من أداء فريضة الحج فعلاً، ومن الواضح جداً أنّه لا يتحقق إلّا بملكه الزاد والراحلة مع أمن الطريق، إذ مع تحقق هذه الأُمور ووجدانها يتمكن من أداء تلك الفريضة فعلاً وإلّا فلا.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّه يعتبر في وجوب فريضة الحج أمر آخر أيضاً زائداً على الأُمور المزبورة، وهو وجود مؤونة العيال وكفايتهم حتّى يرجع إليهم بمقتضى قوله (عليه السلام) في صحيحة ابن محبوب «فما السبيل؟ قال فقال (عليه السلام): السعة في المال إذا كان يحج ببعض ويبقي بعضاً لقوت عياله، أليس قد فرض الله الزكاة فلم يجعلها إلّا على من يملك مائتي درهم»[1] وهو يدل على اعتبار وجود مؤونة العيال إلى زمان الرجوع إليهم في وجوب الحج، وأنّه لا يكفي في وجوبه وجود ما يفي بحجه فحسب. وعليه فلا محالة تكون هذه الصحيحة مقيدة لاطلاقات الروايات المتقدمة بصورة ما إذا كان المال

(١) الوسائل ١١: ٣٧ و ٣٨/ أبواب وجوب الحج ب ٩ ح ١، ٢.

←

فيها، ضرورة أنّ وجوب الحج على هذا ليس مشروطاً بالقدرة شرعاً، بل هو مشروط بوجدان الزاد والراحلة وأمن الطريق، فعند وجود هذه الأُمور واجتماعها يجب الحج، كان هناك واجب آخر في عرضه أم لم يكن.

وعلى هذا الأساس فلا يكون وجوب الوفاء بالنذر أو ما يشبهه مانعاً عن وجوب الحج ورافعاً لموضوعه، فانّ موضوعه ـ وهو وجدان الزاد والراحلة مع أمن الطريق ـ موجود بالوجدان، بل الأمر بالعكس، فانّ وجوب الحج على هذا مانع عن وجوب الوفاء بالنذر ورافع لموضوعه، حيث إنّ وجوب

← واسعاً بحيث يفي لحجه ولقوت عياله إلى زمان الرجوع معاً، ولا يكفي مجرد وفائه للأوّل دون الثاني.

نعم، لو كنّا نحن وإطلاقات تلك الروايات مع الغض عن هذه الصحيحة لكان مقتضاها وجوب الحج على من كان عنده مال يفي بحجه فحسب وإن لم تكن عنده كفاية عياله إلى يوم الرجوع، إلّا أنّ تلك الصحيحة تدل على اعتبار وجود الكفاية فيه.

وقد تحصّل مما ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّ وجود مقدار قوت العيال إلى وقت الرجوع شرط لوجوب فريضة الحج.

الثاني: أنّه لا وجه لتفسير الاستطاعة بالتمكن من أداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً كما هو المشهور، لما عرفت من أنّ الروايات مطبقة على خلاف هذا التفسير، وأنّه تفسير خاطئ بالنظر إلى الروايات والنصوص الواردة في هذا الباب.

ونتيجة ما قدّمناه لحدّ الآن: هي أنّ الشرط لوجوب الحج على ما يستفاد من جميع روايات الباب هو وجدان الزاد الكافي لحجه ولقوت عياله إلى زمان الرجوع والراحلة مع أمن الطريق.

الوفاء به منوط بكون متعلقه مقدوراً للمكلف عقلاً وشرعاً، ومن الواضح أنّ وجوب الحج عليه معجّز مولوي عن الوفاء به فلا يكون معه قادراً عليه، فإذن ينتفي وجوب الوفاء به بانتفاء موضوعه.

ونتيجة ذلك هي: أنّ التزاحم بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر ليس داخلاً في الكبرى المزبورة ـ التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ـ بل هو داخل في الكبرى الأُولى وهي التزاحم بين واجبين يكون أحدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر مشروطاً بالقدرة عقلاً، وذلك لما عرفت الآن من أنّ وجوب الحج مشروط بالقدرة عقلاً فحسب، ولا يعتبر في وجوبه ما عدا تحقق الأُمور المزبورة، ووجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة عقلاً وشرعاً.

وقد تقدّم أنّه في مقام وقوع المزاحمة بينهما يتقدّم ما كانت القدرة المأخوذة فيه عقلية على ما كانت القدرة المأخوذة فيه شرعية، فانّ الأوّل يوجب عجز المكلف عن امتثال الثاني، فيكون منتفياً بانتفاء موضوعه، ولا يوجب الثاني عجزه عن امتثال الأوّل، لأنّ المانع من فعليته إنّما هو عجزه التكويني، والمفروض أنّه لا يوجب ذلك.

فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ التزاحم بينهما من صغرى التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً، لا يمكن المساعدة عليه.

وأمّا **النقطة الثانية**: فيرد عليها أنّ مسألة مزاحمة وجوب الحج مع وجوب الوفاء بالنذر أو ما شابهه خارجة عن كبرى مسألة التزاحم بين واجبين يكون أحدهما متقدّماً زماناً على الآخر، وليس خروجها عن تلك الكبرى خروجاً حكمياً كما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بل خروجها عنها خروج موضوعي بمعنى أنّها حقيقة ليست من صغريات تلك الكبرى، وهي لا تنطبق عليها أبداً.

والوجـه في ذلك هو أنّ النذر وإن فرض تقدّمه على حصول الاسـتطاعة زماناً، إلّا أنّ العبرة إنّما هي بتقدّم زمان أحد الواجبين على زمان الآخر كتقدّم زمان صلاة الفجر على زمان صلاتي الظهرين مثلاً وهكذا، ولا عـبرة بـتقدّم زمان أحد الوجوبين على زمان الآخر.

وعلى الجملة: أنّا لو تنزّلنا عمّا ذكرناه وسلّمنا أنّ وجوب الحج مشروط بالقدرة شرعاً بناءً على تفسير الاستطاعة بالتمكن من أداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً كما هو المشهور، فمع ذلك ليست المزاحمة بينه وبين وجوب الوفاء بالنذر وأشباهه داخلة في الكبرى المتقدمة، لما عرفت من عدم تقدّم زمـان الوفـاء بالنذر على زمان الحج وإن فرض تقدّم سبب وجـوبه عـلى سـبب وجـوب الآخر، فانّه لا عبرة به، والعبرة إنّما هي بتقدّم أحد الواجبين على الآخر زماناً، والمفروض أنّهما في عرض واحد فلا تقدّم لأحدهما على الآخر أصلاً.

وعليه فلا يبقى مجال لتوهّم تقدّم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج بملاك تقدّم الواجب السابق على الواجب اللّاحق. فما أفاده شـيخنا الأُسـتاذ (قدس سره) من أنّ المقام داخل في الكبرى المزبورة فيما إذا فرض تقدّم النذر بحسب الزمان على أشهر الحج لا يرجع إلى أصل صحيح، لما عرفت من أنّه غير داخل في تلك الكبرى حتّى على هذا الفرض والتقدير، من جهة أنّ العبرة إنّما هي بتقدّم زمان أحد الواجبين على زمان الآخر، ولا عبرة بتقدّم سـبب أحدهما على سبب الآخر أصلاً، كما مرّ.

ولا يفرق في ذلك بين القول باستحالة الواجب المعلق كما هو مختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] والقول بامكانه وصحّته، كما هو المختار عندنا[2]، فانّه

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٠١.

(٢) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ١٧٣ وما بعدها.

على كلا القولين لا تقدّم لأحد الواجبين على الآخر بحسب الزمان، غاية ما في الباب على القول بالاستحالة فكما لا وجوب فعلاً للوفاء بالنذر قبل تحقق ليلة عرفة، فكذلك لا وجوب فعلاً للحج قبل تحقق وقته ومجيئه، فإذن عدم تقدّم أحدهما على الآخر زماناً واضح، وعلى القول بالامكان فكما أنّ وجوب الوفاء بالنذر فعلي قبل مجيء وقت الواجب، فكذلك وجوب الحج فعلي قبل وقته، فالوجوبان عرضيان وكل منهما قابل لرفع موضوع الآخر. ودعوى أنّ وجوب الوفاء بالنذر على هذا سابق على وجوب الحج باعتبار أنّ سببه مقدّم على سببه، مدفوعة بأنّه لا أثر لمجرد حدوث وجوبه قبل حصول الاستطاعة بعد فرض أنّه مزاحم بوجوب الحج بقاءً، بل قد عرفت أنّه لا مزاحمة بين الواجبين إلّا في زمانهما وهو زمان الامتثال والعمل لا في زمان وجوبهما كما هو ظاهر.

وبعد ذلك نقول: إنّه لابدّ من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر وأشباهه في مقام المزاحمة، وذلك لوجهين:

الأوّل: أنّ وجوب النذر أو ما شابهه لو كان مانعاً عن وجوب الحج ورافعاً لموضوعه لأمكن لكل مكلف رفع وجوبه عن نفسه بايجاب شيء ما عليه بنذر أو نحوه في ليلة عرفة المنافي للاتيان بالحج، كمن نذر أن يصلي ركعتين من النافلة مثلاً في ليلة عرفة في المسجد الفلاني، كمسجد الكوفة أو نحوه، أو نذر أن يقرأ سورة مثلاً في ليلة عرفة فيه أو في مكان آخر مثلاً وهكذا، ومن الواضح جداً أنّ بطلان هذا من الضروريات فلا يحتاج إلى بيان وإقامة برهان، كيف فانّ لازم ذلك هو أن لا يجب الحج على أحد من المسلمين، إذ لكل منهم أن يمنع وجوبه ويرفع موضوعه بنذر أو شبهه يكون منافياً ومضاداً له، وهذا ممّا قامت ضرورة الدين على خلافه، كما هو ظاهر.

الثاني: أنّه قد ثبت في محلّه أنّ صحة النذر وما شاكله مشروطة بكـون متعلقه راجحاً، فلو نذر ترك واجب أو فعل حرام لم يصح، بل لو نـذر تـرك مستحب أو فعل مكروه كان كذلك، فضلاً عن أن ينذر ترك واجب أو فـعل محرّم. ومن هنا لو نذرت المرأة أن تصوم غداً ثمّ رأت الدم فلا ينعقد نذرها ولا يجب عليها الصوم في الغد بمقتضى وجوب الوفاء بالنذر، لعدم رجحانه في هذه الحالة.

وعلى الجملة: فلا شبهة في اعتبار رجحان متعلقه في نفسه في انعقاده، كزيارة الحسين (عليه السلام) والصلاة في المسجد مثلاً وما شاكلهما، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: يعتبر في صحته وانعقاده أيضاً أن لا يكون محللاً للـحرام بمعنى أنّ الوفاء به لا يستلزم ترك واجب أو فعل محرم. والحاصل أنّه لا إشكال في فساد النذر أو الشرط المخالف للكتاب أو السنّة وما يكون محللاً للـحرام، وقد دلّت على ذلك عدّة من الروايـات[١] ويـترتب عـلى هـذا أنّ النـذر في مفروض المقام بما أنّ متعلقه في نفسه محـلل للحرام، لاستلزامه ترك الواجب وهو الحج فلا ينعقد، لما قد عرفت من اشتراط صحته بعدم كون متعلقه كذلك، وعليه فلا مناص من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر.

أو فقل: إنّه لا مانع من فعلية وجوب الحج هنا على الفرض ما عدا وجوب الوفاء بالنذر وأشباهه، وحيث إنّه مشروط بعدم كون متعلقه في نفسه مستلزماً لترك واجب أو فعل حرام، فلا محالة لا يكون فعلياً في هذا الفرض ـ أي فرض مزاحمته مع وجوب الحج ـ ليكون مانعاً عن فعلية وجوبه، لاستلزام الوفاء به ترك الواجب وهو الحج، وعليه فلا محالة يكون وجوب الحج فـعلياً ورافـعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر، كما هو واضح.

---

(١) الوسائل ٢٣: ٣١٧/ كتاب النذر ب ١٧.

وعلى هذا الأساس نستنتج من ذلك كبرى كلّية وهي أنّ كل واجب لم يكن وجوبه مشروطاً بعدم كون متعلقه في نفسه محللاً للحرام يتقدّم في مقام المزاحمة على واجب كان وجوبه مشروطاً بذلك، كالواجبات الإلٰهية التي ليست بمجعولة في الشريعة المقدّسة ابتداءً، بل هي مجعولة بعناوين ثانوية كالنذر والعهد والحلف والشرط في ضمن عقد وما شاكل ذلك، فانّ وجوب الوفاء بتلك الواجبات جميعاً مشروط بعدم كونها مخالفة للكتاب أو السنّة ومحللة للحرام، فتؤخذ هذه القيود العدمية في موضوع وجوب الوفاء بها.

وعلى ذلك يترتب أنّ تلك الواجبات لا تصلح أن تزاحم الواجبات التي هي مجعولة في الشريعة المقدّسة ابتداءً، كالصلاة والصوم والحج وما شابه ذلك، لعدم أخذ تلك القيود العدمية في موضوع وجوبها، وعليه ففي مقام المزاحمة لا موضوع لتلك الواجبات، فينتفي وجوب الوفاء بها بانتفاء موضوعه.

فالنتيجة: أنّ عدم مزاحمة تلك الواجبات معها لقصور أدلتها عن شمولها في هذه الموارد ـ أعني بها موارد مخالفة الكتاب أو السنّة وتحليل الحرام في نفسها ـ لانتفاء موضوعها، لا لوجود مانع في البين، ومن هنا قلنا إنّ أدلة وجوب الوفاء بها ناظرة إلى الأحكام الأوّلية، ودالة على نفوذ تلك الواجبات ووجوب الوفاء بها فيما إذا لم تكن مخالفة لشيء من تلك الأحكام. وأمّا في صورة المخالفة فتسقط بسقوط موضوعها كما عرفت، وتمام الكلام في ذلك في محلّه.

وأمّا **النقطة الثالثة**: وهي أنّ الأسبق زماناً إنّما يكون مرجحاً فيما إذا لم تكن هناك جهة أُخرى تقتضي تقديم الآخر عليه، فهي في غاية الوضوح، لأنّ كل مرجح وإن كان يستدعي تقديم صاحبه على غيره، إلّا أنّ استدعاءه ليس على نحو العلة التامة، بل هو على نحو الاقتضاء، فلو كان هناك مانع من تقديمه

أو كانت هناك جهة أُخرى تقتضي تقديم غيره عليه فلا أثر له.

وعلى الجملة فلا شبهة في أنّ أسبقية أحد الواجبين زماناً على الواجب الآخر من المرجحات في مقام المزاحمة، ولكن من المعلوم أنّها إنّما تقتضي التقديم فيما إذا لم يكن هناك مانع عن اقتضائها ذلك، أو لم تكن هناك جهة أُخرى أقوى منها تقتضي تقديم الواجب اللّاحق على السابق، وهذا ظاهر.

وأمّا **النقطة الرابعة**: وهي أنّ صحة النذر مشروطة بكون متعلقه راجحاً في ظرف العمل ولا يكون محللاً للحرام، فهي تامة بالاضافة إلى ناحية، وغير تامة بالاضافة إلى ناحية أُخرى.

أمّا بالاضافة إلى ناحية أنّ الوفاء بالنذر في ظرفه مستلزم لترك الواجب وهو الحج فهي تامة، لما عرفت من أنّ صحة النذر وأشباهه مشروطة بعدم كون الوفاء به محللاً للحرام، وحيث إنّه في مفروض الكلام موجب لذلك فلا يكون منعقداً.

وأمّا بالاضافة إلى ناحية أنّ متعلقه ليس براجح في نفسه في ظرف العمل لاستلزامه ترك الواجب فهي غير تامة، ضرورة أنّ المعتبر في صحته هو رجحان متعلقه في نفسه، والمفروض أنّه كذلك في المقام، ومجرد كونه مضاداً لواجب فعلي لا يوجب مرجوحيته، إلّا بناءً على القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، وقد تقدّم فساد هذا القول بشكل واضح[1]، وقلنا هناك إنّ الأمر بشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه بوجه. على أنّه نهي غيري لا ينافي الرجحان الذاتي كما هو واضح.

وأمّا **النقطة الخامسة**: وهي أنّ نفس الالتزام النذري يقتضي كون متعلقه

---

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٣٣٥.

حصة خاصة وهي الحصة المقدورة نظير اقتضاء نفس التكاليف ذلك، فقد ظهر فسادها مما تقدّم وملخصه: أنّ ذلك لا يتمّ حتّى على مسلك المشهور من أنّ حقيقة التكليف عبارة عن البعث أو الزجر إلى الفعل أو عنه، فضلاً عما حققناه من أنّ حقيقته عبارة عن اعتبار فعل على ذمة المكلف، أو اعتبار تحريمه وبُعد المكلف عنه، وإبرازه في الخارج بمبرز، ولانعقل لغير ذلك معنىً محصلاً للتكليف.

ومن الطبيعي أنّ اعتبار شيء على الذمة لا يقتضي اشتراطه بالقدرة لا عقلاً ولا شرعاً، ومن هنا قلنا إنّ القدرة لم تؤخذ في متعلق التكليف لا من ناحية العقل ولا من ناحية الشرع، فالقدرة إنّما هي معتبرة في مقام الامتثال فحسب، ولا يحكم العقل باعتبارها بأزيد من ذلك، وقد سبق الكلام في ذلك بصورة مفصلة فلا حاجة إلى الاعادة.

ومن ذلك يظهر الكلام فيما نحن فيه، وذلك لأنّ حقيقة النذر أو ما شابهه بالتحليل ليست إلّا عبارة عن اعتبار الناذر الفعل على ذمته لله تعالى، وقد عرفت أنّ اعتبار شيء على الذمة لا يقتضي اعتبار القدرة في متعلقه لا عقلاً ولا شرعاً، ضرورة أنّه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور وغيره على الذمة أصلاً، فاذن لا يقتضي تعلق النذر بشيء اعتبار القدرة فيه عقلاً وشرعاً، فما أفاده (قدس سره) من اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدرة شرعاً من هذه الناحية غير تام.

على أنّ ما أفاده (قدس سره) هنا من اختصاص الملاك بخصوص الفعل المقدور مناقض لما أفاده سابقاً[1].

وملخص ما أفاده هناك: هو أنّ القدرة مرّة مأخوذة في متعلق الطلب لفظاً

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٦.

كما في آيتي الحج والوضوء وما شاكلهما، فالتقييد في مثل ذلك لا محالة يكشف عن دخل القدرة في الملاك واقعاً، ضرورة أنّها لو لم تكن دخيلة فيه في مقام الثبوت والواقع لم يكن معنى لأخذها في متعلقه في مقام الاثبات والدلالة، وعلى ذلك يترتب أنّه بانتفاء القدرة ينتفي الملاك، لاختصاصه بخصوص الحصة المقدورة دون الأعم، وعليه فلا يمكن تصحيح الوضوء بالملاك في موارد الأمر بالتيمم. ومرّة أُخرى لم تؤخذ في متعلقه في مرتبة سابقة على الطلب، بل كان اعتبارها فيه من ناحية تعلق الطلب به، سواء أكان باقتضاء نفس الطلب ذلك أو من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فالتقييد في مثل ذلك بما أنّـه كـان في مرتبة لاحقة وهي مرتبة عروض الطلب، فيستحيل أن يكون تقييداً في مرتبة سابقة على تلك المرتبة وهي مرتبة معروضه.

أو فقل: إنّ الطبيعة التي يتعلق بها الطلب وإن كانت مقيدة بالقدرة عليها حال تعلقه بها، إلّا أنّها مطلقة في مرتبة سابقة عليه، ومن الواضح أنّ إطلاقها في تلك المرتبة يكشف عن عدم دخل القدرة في الملاك، وأنّها باطلاقها واجدة للملاك التام، وإلّا لكان على المولى تقييدها في تلك المرتبة. إذن فمن الاطلاق في مقام الاثبات يستكشف الاطلاق في مقام الثبوت.

أقول: هذا البيان بعينه يجري فيما نحن فيه، فانّ متعلق النذر في مرتبة سابقة على عروض النذر عليه، ووجوب الوفاء به مطلق، والتقييد إنّما هو في مرتبة لاحقة، وهي مرتبة عروض النذر عليه ووجوب الوفاء به، وقد عـرفت أنّ مثل هذا التقييد لا يكشف عن دخل القدرة في المتعلق، ضرورة أنّه لا يصلح أن يكون بياناً ومقيداً للاطلاق في مرتبة سابقة عليه، إذن ذات الفعل الذي هو معروض الالتزام النذري واجد للملاك على إطلاقه، والمفروض عدم الدليـل على تقييده في تلك المرتبة بخصوص الحصة الخاصة وهي الحصة المقدورة.

وعلى الجملة: فما أفاده (قدس سره) هنا من أنّ اعتبار القدرة في متعلق النذر باقتضاء نفس الالتزام به يلازم اعتبار القدرة في متعلق الوجوب شرعاً الكاشف عن اختصاص الملاك بالفعل المقدور، لا يلائم ما ذكره هناك من التفرقة بين اعتبار القدرة في متعلق التكليف شرعاً واعتبارها فيه باقتضاء نفس التكليف أو من جهة حكم العقل به من باب قبح تكليف العاجز كما عرفت.

فالصحيح في المقام أن يقال: إنّ الدليل على اشتراط وجوب الوفاء بالنذر وأشباهه بالقدرة شرعاً هو ما دلّ على تقييده بعدم كونه مخالفاً للكتاب أو السنّة مرّة، وبعدم كونه محللاً للحرام مرّة أُخرى.

ونتيجة ذلك أنّها لا تنعقد إذا كان الوفاء بها مستلزماً لترك واجب أو فعل محرّم، لانطباق عنوان محلل الحرام عليه، ومن الواضح أنّ هذا عين اعتبار القدرة في متعلقه شرعاً، وقد تبيّن لحدّ الآن أنّ الصحيح في وجه اشتراط وجوب الوفاء بالقدرة شرعاً هو ما ذكرناه، لا ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) كما مرّ.

وأمّا النقطة السادسة: وهي أنّ الاكتفاء في صحة النذر برجحان متعلقه في مقام العمل ولو باعتبار تعلق النذر به، يستلزم جواز تحليل المحرمات بالنذر، فيردّها أنّ ما ذكره السيِّد (قدس سره) في العروة لا يستلزم ما أفاده، والوجه فيه هو أنّه لا إشكال في اعتبار رجحان متعلق النذر في صحته، وأنّه لا بدّ أن يكون راجحاً ولو من جهة تعلق النذر به، هذا من جانب.

ومن جانب آخر أنّه لا يمكن أن يقتضي وجوب الوفاء بالنذر رجحان متعلقه، ضرورة استحالة اقتضاء الحكم لوجود شرطه وتحقق موضوعه في الخارج.

فالنتيجة على ذلك: هي أنّ رجحان متعلق النذر مرّة يكون باقتضاء ذاته مع قطع النظر عن عروض أيّ عنوان عليه، ومرّة أُخرى يكون بعروض عنوان خارجي طارئ عليه، ولا يكون ذلك إلّا باقتضاء دليل خارجي ولا ثالث لهما، بمعنى أنّ الشيء إذا لم يكن في نفسه راجحاً، فصحة تعلق النذر به تحتاج إلى دليل من الخارج يدل على صحة النذر الكاشفة عن طروء الرجحان عليه، فان دلّ دليل على صحته كما هو الحال في الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر، حيث قد قام الدليل من الخارج على صحة نذرهما، مع أنّهما ليسا براجحين في نفسهما، فنلتزم بها، وإلّا فلا. ومراد السيِّد (قدس سره) من الرجحان الجائي من قبل النذر هو ما ذكرناه من قيام الدليل الخارجي على صحة النذر الكاشف عن رجحان متعلقه بعنوان ثانوي وهو عنوان تعلق النذر به، وليس مراده منه الرجحان بملاحظة وجوب الوفاء بالنذر ليلزم منه جواز تحليل المحرّمات، لما عرفت من استحالة اقتضاء وجوب الوفاء بالنذر ذلك، أعني رجحان متعلقه.

فما أورده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) على السيِّد (قدس سره) إنّما يتمّ لو كان مراده من الرجحان الناشئ من قبل النذر، الرجحان بملاحظة وجوب الوفاء به.

وعلى هذا البيان قد ظهر أنّ ما ذكره السيِّد (قدس سره) في العروة لا يستلزم جواز تحليل المحرّمات بالنذر، ضرورة أنّ ما أفاده (قدس سره) أجنبي عن ذلك تماماً، وخاص بما إذا قام دليل على صحة النذر.

وإن شئت فقل: إنّ إطلاق أدلة المحرّمات كافية لاثبات عدم الرجحان، والمفروض أنّ دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يقتضي رجحان متعلقه كما عرفت. ومن الواضح جداً أنّه لا مزاحمة بين ما فيه الاقتضاء وما لا اقتضاء فيه أبداً.

نعم، إذا قام دليل على صحة تعلق النذر بفردٍ ما من أفراد المحرّمات، فلا

مناص من الالتزام بصحته وانعقاده، وتقييد إطلاق دليل التحريم بغير هذا الفرد، ولا يفرق فيه بين القول باعتبار رجحان متعلقه في نفسه، والقول بكفاية الرجحان الناشئ من تعلق النذر به، ضرورة أنّه على كلا القولين لا مناص من الالتزام بالصحة، غاية الأمر على القول الأوّل يلزم أن يكون الدليل المزبور مخصصاً لأدلة اشتراط صحة النذر بكون متعلقه راجحاً في نفسه دون القول الثاني، ولكن لا تترتب على ذلك أيّة ثمرة عملية.

وقد تحصّل مما ذكرناه عدّة أُمور:

الأوّل: أنّ وجوب الحج ليس مشروطاً بالقدرة شرعاً، فانّه يبتني على تفسير الاستطاعة بالتمكن من أداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً، ولكنّك عرفت أنّه تفسير خاطئ بالنظر إلى الروايات الواردة في تفسيرها وبيان المراد منها، حيث إنّها قد فسّرت في تلك الروايات بالتمكن من الزاد والراحلة وأمن الطريق، وفي بعضها وإن زاد صحة البدن أيضاً ولكن من المعلوم أنّها ليست شرط الوجوب مطلقاً، بل هي شرط له على نحو المباشرة، ونتيجة ذلك هي أنّه عند وجود الزاد والراحلة وأمن الطريق يجب الحج، سواء أكان هناك واجب آخر أم لم يكن.

وعلى هذا الأساس فلا مجال لتوهم أنّ وجوب الحج مشروط بالقدرة شرعاً، فانّ منشأ هذا التوهم ليس إلّا التفسير المزبور، وقد عرفت أنّه تفسير غير مطابق للواقع. فإذن يتقدّم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر في مقام المزاحمة وإن فرض أنّ وجوب الوفاء بالنذر سابق عليه زماناً، لما مضى من أنّ الواجب المشروط بالقدرة عقلاً يتقدّم في مقام المزاحمة على الواجب المشروط بالقدرة شرعاً مطلقاً، أي سواء أكان في عرضه أو سابقاً عليه بحسب الزمان أو متأخراً عنه.

أمّا وجه تقديمه في الصورتين الأُوليين فواضح، لفرض أنّ التكليف به بما أنّه فعلي يكون معجّزاً مولوياً بالاضافة إلى الآخر وموجباً لانتفائه بانتفاء موضوعه، دون العكس.

وأمّا في الصورة الأخيرة، فلأنّ المفروض أنّ ملاكه حيث إنّه تام في ظرفه فلا يجوز تفويته، إذ لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم في ظرفه، فكما أنّ الأوّل قبيح عنده فكذلك الثاني، وعليه فيجب التحفظ على ملاكه وعدم تفويته، وبما أنّ الاتيان بالواجب الآخر موجب لتفويته فلا يجوز، وهذا معنى عدم قدرة المكلف على إتيانه شرعاً.

الثاني: أنّه لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ وجوب الحج مشروط بالقدرة شرعاً بناءً على صحة التفسير المزبور، فأيضاً لا وجه لتقديم وجوب الوفاء بالنذر وأشباهه عليه، وذلك لما عرفت من عدم دخول ذلك في كبرى تزاحم واجبين كان أحدهما أسبق زماناً من الآخر، فانّ العبرة في ذلك إنّما هي بتقدم أحد الواجبين على الآخر زماناً كما مرّ، ولا عبرة بتقدم سبب وجوب أحدهما على سبب وجوب الآخر، أو بتقدم حدوث وجوب أحدهما على حدوث وجوب الآخر بعد كونه مزاحماً به بقاءً.

الثالث: أنّه لو تنزلنا عن ذلك أيضاً وسلّمنا أنّ وجوب الوفاء بالنذر وما شاكله مقدّم على وجوب الحج زماناً، فمع ذلك لا وجه لتقديمه عليه، وذلك لما عرفت من الوجهين المتقدمين، ونتيجتها هي أنّ حصول الاستطاعة في زمن متأخر كاشف عن بطلان النذر من الأوّل وعدم انعقاده.

ومن ذلك البيان قد ظهر فساد ما ذهب إليه جماعة منهم صاحب الجواهر (قدس سره)[1] من تقديم وجوب الوفاء بالنذر وأشباهه على وجوب الحج،

---

(١) الجواهر ١٧: ٢٥٨.

بملاك أنّ النذر مقدّم عليه زماناً، فيكون رافعاً للاستطاعة، ولا عكس. أو فقل: إنّ وجوب الوفاء به مطلق ووجوب الحج مشروط فلا يمكن أن يزاحم الواجب المشروط الواجب المطلق.

ووجه فساده ما عرفت من منع ذلك صغرى وكبرى، فلا حاجة إلى الاعادة.

ثمّ إنّه من الغريب ما صدر عن السيِّد الطباطبائي (قدس سره) في العروة في المسألة ٣٢ من مسائل الحج وإليك نص كلامه: إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين (عليه السلام) في كل عرفة، ثمّ حصلت لم يجب عليه الحج، بل وكذا لو نذر إن جاء مسافره أن يعطي الفقير كذا مقداراً، فحصل له ما يكفيه لأحدهما بعد حصول المعلق عليه، بل وكذا لو نذر قبل حصول الاستطاعة أن يصرف مقدار مائة ليرة مثلاً في الزيارة أو التعزية أو نحو ذلك، فان هذا كلّه مانع عن تعلق وجوب الحج به، وكذا إذا كان عليه واجب مطلق فوري قبل حصول الاستطاعة ولم يمكن الجمع بينه وبين الحج، ثمّ حصلت الاستطاعة، وإن لم يكن ذلك الواجب أهم من الحج، لأنّ العذر الشرعي كالعقلي في المنع من الوجوب.

وأمّا لو حصلت الاستطاعة أوّلاً، ثمّ حصل واجب فوري آخر لا يمكن الجمع بينه وبين الحج يكون من باب المزاحمة، فيقدّم الأهم منهما، فلو كان مثل إنقاذ الغريق قدّم على الحج، وحينئذ فان بقيت الاستطاعة إلى العام القابل وجب الحج فيه وإلّا فلا، إلّا أن يكون الحج قد استقرّ عليه سابقاً فانّه يجب عليه ولو متسكعاً[1].

ثمّ قال في مسألة اُخرى ما لفظه: النذر المعلق على أمر قسمان، تارةً يكون

---

(١) العروة الوثقى ٢: ٢٤٢ [٣٠٢٩].

التعليق على وجه الشرطية، كما إذا قال إن جاء مسافري فللّه عليّ أن أزور الحسين (عليه السلام) في عرفة، وتارةً يكون على نحـو الواجب المـعلق كأن يقول: لله عليّ أن أزور الحسين (عليه السلام) في عرفة عند مجيء مسافري، فعلى الأوّل يجب الحج إذا حصلت الاستطاعة قبل مجيء مسافره، وعلى الثاني لا يجب، فيكون حكمه حكم النذر المنجّز في أنّه لو حصلت الاستطاعة وكان العمل بالنذر منافياً لها لم يجب الحج، سواء حصل المعلق عليه قبلها أو بعدها، وكذا لو حصلا معاً لا يجب الحج من دون فرق بين الصورتين، والسر في ذلك أنّ وجوب الحج مشروط والنذر مطلق، فوجوبه يمنع عن تحقق الاستطاعة[1].

أقول: نتيجة ما ذكره (قدس سره) اُمور:

الأوّل: أنّ وجوب الوفاء بالنذر يتقدّم على وجوب الحج مطلقاً، إذا كان النذر قبل حصول الاستطاعة، وكان منجّزاً ثمّ حصلت الاستطاعة، لأنّ وجوب الوفاء بالنذر رافع لموضوع وجوب الحج وهو الاستطاعة، فلا يكون المكلف معه قادراً على أداء فريضة الحج شرعاً.

الثاني: أنّه إذا كان هناك واجب مطلق فوري قبل تحقق الاسـتطاعة، ثمّ تحققت ولم يتمكن المكلف من الجمع بينه وبين الحج، قدّم ذلك الواجب على الحج وإن لم يكن أهم منه.

الثالث: أن يكون وجوب الحـج مـزاحماً بـواجب فـوري بـعد حـصول الاستطاعة، ففي مثل ذلك يقدّم الأهم، فلو كان مثل إنقاذ الغريق قدّم على الحج.

الرابع: أنّ النذر المعلق إذا كان على نحو الواجب المشروط فلا يكون مانعاً عن وجوب الحج إذا حصلت الاستطاعة قبل تحقق الشرط، وإن كان على نحو

---

(١) العروة الوثقىٰ ٢: ٢٤٣ المسألة ٣٣ [٣٠٣٠].

الواجب المعلق، بأن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، فيكون مانعاً عن وجوب الحج ولو كان تحقق الاستطاعة قبل حصول المعلق عليه في الخارج.

ولكنّ للمناقشة في هذه الأُمور مجالاً:

أمّا الأمر الأوّل: فقد ظهر فساده مما قدّمناه بصورة مفصّلة فلا حاجة إلى الاعادة.

وأمّا الأمر الثاني: فانّ الواجب المطلق الفوري الثابت على ذمة المكلف لا يخلو من أن يكون مشروطاً بالقدرة عقلاً، أو يكون مشروطاً بها شرعاً.

فعلى الفرض الأوّل، فإن كان أهم من الواجب الآخر وهو الحج في مفروض المثال، فلا إشكال في تقديمه عليه مطلقاً، أي سواء أكان سابقاً عليه زماناً أم مقارناً معه أم متأخراً عنه، والوجه فيه ما سيأتي بيانه إن شاء الله[1] من أنّ الواجب الأهم يتقدّم في مقام المزاحمة على المهم مطلقاً، ولو كان متأخراً عنه، وعلى هذا فلا أثر لفرض كون ذلك الواجب قبل حصول الاستطاعة أو بعده كما عن السيِّد (قدس سره) بل لا أثر لفرض كونه قبل زمان الواجب الآخر وهو الحج ـ هنا ـ أو بعده، فانّه يتقدّم عليه في مقام المزاحمة على جميع هذه التقادير والفروض.

وإن كان بالعكس بأن يكون وجوب الحج أهم من ذلك الواجب الآخر فلا إشكال في تقديمه عليه، بلا فرق بين كونه متقدماً عليه زماناً أو مقارناً معه أو متأخراً عنه، والوجه في ذلك: ما ذكرناه من أنّ وجوب الحج مشروط بالقدرة عقلاً لا شرعاً، من جهة ما عرفت من أنّ الاستطاعة عبارة عن حصول الزاد والراحلة مع أمن الطريق، وليست عبارة عمّا هو المشهور من التمكن من أداء

---

(١) في ص ٧٦.

فريضة الحج عقلاً وشرعاً لتكون نتيجته اشتراط وجوبه بالقدرة الشرعية. وعلى هذا لا يفرق بين فرض كون وجوب ذلك الواجب قبل حصول الاستطاعة ثمّ حصلت أو بعده، وسيجيء بيان ذلك من هذه الجهة بصورة مفصلة.

وأمّا إذا كان الواجبان متساويين، بأن لا يكون أحدهما أهم من الآخر ولا محتمل الأهمّية، فيتخيّر المكلف بين صرف قدرته في امتثال هذا وصرفها في امتثال ذاك على ما سنبيِّن إن شاء الله تعالى.

وعلى **الفرض الثاني**، وهو ما إذا كان الواجب المطلق مشروطاً بالقدرة شرعاً، لا إشكال في تقديم فريضة الحج عليه ولو كانت الاستطاعة متأخرة عنه زماناً، وذلك لما عرفت من أنّ الواجب المشروط بالقدرة شرعاً لا يصلح أن يزاحم الواجب المشروط بالقدرة عقلاً، وبما أنّا قد ذكرنا أنّ وجوب الحج مشروط بالقدرة عقلاً فيتقدّم عليه مطلقاً ولو كان متأخراً عنه.

ومن ذلك يظهر حال **الأمر الثالث** أيضاً فلا حاجة إلى البيان.

فما أفاده السيِّد (قدس سره) من التفرقة بين كون الواجب المطلق الفوري ثابتاً في الذمة قبل حصول الاستطاعة ثمّ حصلت، وكونه ثابتاً فيها بعد حصولها، وأنّه على الأوّل يتقدّم على الحج مطلقاً، وعلى الثاني لا بدّ من ملاحظة الأهمّية في البين، لا يرجع إلى معنىً صحيح، لما عرفت من أنّه لا عبرة بالتقدّم أو التأخّر الزماني أصلاً.

وأمّا الأمر الرابع: فيظهر فساده مما تقدّم من أنّ النذر مطلقاً ـ أي سواء أكان على نحو الواجب المشروط أم على نحو الواجب المعلق، بأن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً ـ لا يكون مانعاً عن وجوب الحج، بل قد عرفت أنّ وجوب الحج مانع عن وجوب الوفاء بالنذر ورافع لموضوعه.

وقد تبيّن لحدّ الآن أنّ ما هو المشهور بين الأصحاب ـ من تقديم وجوب الوفاء بالنذر وأشباهه على وجوب الحج إذا كان النذر قبل حصول الاستطاعة، باعتبار أنّ وجوبه مطلق ووجوب الحج مشروط، فهو رافع لموضوعه ومانع عن حصول شرطه ـ لا أصل له، ولا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً.

وأمّا الثاني: وهو ما إذا كان الواجبان المشروطان بالقدرة شرعاً عرضيين، فهل يلاحظ فيه الترجيح فيقدّم الأهم على غيره أم لا؟ ثمّ على فرض عدم ملاحظة الترجيح بينهما، وعدم تقديم الأهم على غيره، فهل التخيير الثابت بينهما عقلي أو شرعي، فهنا مقامان:

الأوّل: أنّ كبرى مسألة تقديم الأهم على غيره هل تنطبق على المقام ـ وهو ما إذا كان التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ـ أم لا؟

الثاني: أنّ الحاكم بالتخيير بينهما في صورة تساويهما أو من جهة أنّه لا وجه لتقديم الأهم على غيره هل هو الشرع أو العقل؟.

أمّا المقام الأوّل: فقد ذهب شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] إلى أنّه لا وجه لتقديم الأهم على غيره، وقد أفاد في وجه ذلك أنّ الأهمّية إنّما تكون سبباً للتقديم فيما إذا كان كل من الواجبين واجداً للملاك التام فعلاً، وأمّا في مثل مقامنا هذا حيث يكون كل من الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً فيستحيل أن يكون كل منهما واجداً للملاك بالفعل، لفرض أنّ القدرة دخيلة فيه، والمفروض هنا أنّه لا قدرة للمكلف على امتثال كليهما معاً، والقدرة إنّما هي على امتثال أحدهما دون الآخر، وعليه فيكون الملاك في أحدهما لا في غيره، ومن الظاهر أنّ أهمّية طرف لا تكشف عن وجود الملاك فيه دون الطرف الآخر، ضرورة أنّا

---

(١) أجود التقريرات ١: ٤١.

كما نحتمل أن يكون الملاك فيه كذلك نحتمل أن يكون في الطرف الآخر، ومجرّد كونه أهم على فرض وجود الملاك فيه لا يكون دليلاً على تحققه ووجوده فيه واقعاً وحقيقة، دون ذلك الطرف.

وبتعبير ثان: حيث إنّ المفروض اشتراط كل من الواجبين بالقدرة شرعاً وأنّ لها دخلاً في الملاك ولا ملاك بدونها، فلا محالة يكون كل منهما صالحاً لأن يكون رافعاً لملاك الآخر من جهة عدم القدرة عليه بحكم الشارع، من دون فرق فيه بين أن يكون الملاكان متساويين أو يكون أحدهما أهم من الآخر على فرض وجوده وتحققه، وعلى هذا فأهمّية طرفٍ لا تكشف عن وجود الملاك فيه دون الطرف الآخر في مقام المزاحمة، وذلك لصلاحية كل منهما لأن يكون رافعاً لملاك الآخر ولو كان أحدهما أهم من الآخر، ومجرد كون الملاك في طرفٍ أهم على تقدير وجوده لا يوجب كونه واجداً له دون الآخر، فاذن لا وجه لتقديمه عليه في مقام التزاحم.

وأمّا المقام الثاني: فقد اختار (قدس سره) أنّ التخيير الثابت فيه تخيير شرعي لا عقلي، غاية الأمر أنّه قد كشف عنه العقل، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ كلاً من الواجبين واجد للملاك في ظرف القدرة عليه عقلاً وشرعاً، وأمّا إذا وقع التزاحم بينهما فيكون أحدهما لا بعينه واجداً للملاك دون الآخر.

أو فقل: إنّ في فرض التزاحم بما أنّ أحدهما لا بعينه مقدور للمكلف عقلاً وشرعاً، لعدم المانع منه لا من قبل العقل ولا من قبل الشرع، فلا محالة يكون واجداً للملاك الالزامي، فاذا كان واجداً له فلا مناص من الالتزام بايجابه، بداهة أنّه لا يجوز للمولى الحكيم أن يرفع اليد عن التكليف به مع فرض كونه واجداً للملاك بمجرد عجز المكلف عن امتثال كليهما معاً، وعليه فلا مناص من الالتزام بوجوب واحد منهما لا معيّناً، لاستقلال العقل بقبح ترخيص المولى في

تفويت الملاك الملزم، ونتيجة إيجابه هي التخيير شرعاً، أعني به وجوب هذا أو ذاك.

وخلاصة ما أفاده (قدس سره) نقطتان:

الأُولى: أنّ أهمّية أحد واجبين متزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ليست من المرجحات، فالوظيفة هي التخيير بينهما مطلقاً.

الثانية: أنّ التخيير الثابت بينهما شرعي لا عقلي.

ولكن كلتا النقطتين خاطئة:

أمّا النقطة الأُولى: فيردّها أنّ مناط تقديم الأهم على المهم في محل الكلام وترجيحه عليه في مقام المزاحمة لا يكون بملاك أنّه واجد للملاك دون غيره، ليقال بعدم إحرازه فيه في هذا المقام، بل هو بمناط آخر.

بيانه: أنّ المانع عن تقديم الأهم على المهم في المقام لا يخلو من أن يكون عقلياً أو شرعياً فلا ثالث لهما. أمّا المانع عقلي ـ وهو عدم القدرة عليه تكويناً ـ فغير موجود بالضرورة، إذ المفروض أنّه مقدور تكويناً ووجداناً، وهذا واضح. وأمّا المانع الشرعي ـ وهو أمر الشارع بصرف القدرة في غيره الموجب للعجز عن صرفها فيه ـ فأيضاً كذلك، ضرورة أنّه لا نعني به إلّا أمر الشارع باتيان شيء لا يقدر المكلف معه على الاتيان بالأهم في الخارج ومقام الامتثال، فمثل هذا الأمر لا محالة يكون مانعاً عن فعلية الأمر بالأهم، ولكن المفروض هنا عدم أمر من قبل الشارع بصرف القدرة في غير الأهم ليكون مانعاً عن فعلية أمره. فاذن لا مانع من الأخذ بالأهم وتقديمه على المهم أصلاً.

وعلى الجملة: فالمهم وإن كان مقدوراً عقلاً إلّا أنّه من ناحية مزاحمته مع الأهم غير مقدور شرعاً، وقد عرفت أنّ القدرة الشرعية دخيلة في متعلقه،

فلا يكون الأمر به فعلياً بدون تلك القدرة، فاذا لم يكن الأمر المتعلق به فعلياً فلا مانع من فعلية الأمر بالأهم.

وممّا ذكرناه ظهر أنّه يمكن إحراز الملاك في الأهم وكونه واجداً له دون المهم، والوجه في ذلك أنّ الأهم مقدور للمكلف عقلاً وشرعاً. أمّا عقلاً فواضح. وأمّا شرعاً فأيضاً كذلك، ضرورة أنّه لا مانع منه ما عدا تخيّل أنّ الأمر بالمهم مانع، وقد عرفت أنّ هذا خيال لم يطابق الواقع، وذلك لاستحالة كون الأمر بالمهم في حال مزاحمته مع الأمر بالأهم فعلياً، ضرورة عدم قدرة المكلف في تلك الحال على امتثاله بحكم الشرع، حيث إنّه يوجب تفويت واجب أهم منه، ومن المعلوم أنّه لا يجوز امتثال ما يوجب تفويت ما هو أهم منه بنظر الشرع، ونتيجة ذلك هي أنّه لا مانع من كون الواجب الأهم واجداً للملاك الملزم في هذا الحال لا عقلاً ولا شرعاً.

وعليه فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ وجود الملاك في كل منهما مشكوك فيه، لصلاحية كل واحد منهما لأن يكون رافعاً لملاك الآخر من دون فرق بين تساوي الملاكين وكون أحدهما أهم من الآخر، لايمكن المساعدة عليه بوجه، وذلك لما عرفت من الضابط لتقديم الأهم على المهم في المقام من ناحية، وكونه واجداً للملاك من ناحية أُخرى، وإن كانت الناحية الأُولى مترتبة على الناحية الثانية، كما هو واضح. هذا تمام الكلام فيما إذا كان أحدهما معلوم الأهمّية.

وأمّا إذا كان محتمل الأهمّية، فهل يتقدّم في مقام المزاحمة على الطرف الآخر الذي لا تحتمل أهمّيته أصلاً كما هو الحال فيما إذا كان كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً أم لا؟ وجهان.

الظاهر أنّه لا مانع من التقديم، والوجه في ذلك: هو أنّ المكلف بعد ما

لا يتمكن من امتثال كلا الواجبين معاً، ويتمكن من امتثال أحدهما دون الآخر، فلا محالة يدور أمره بين امتثال أحدهما تخييراً، وامتثال خصوص ما تحتمل أهمّيته، وعليه فيدخل المقام في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال، وقد ذكرنا في غير مورد أنّ في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في غير مقام الامتثال والحجية وإن كان الصحيح هو جريان البراءة عن التعيين، إلّا أنّ في هذين المقامين لا مناص من الاشتغال والالتزام بالتعيين، وذلك لأنّ حصول البراءة بامتثال ما تحتمل أهمّيته معلوم، إمّا من جهة التعيين أو التخيير، وأمّا حصولها بامتثال ما لا تحتمل أهمّيته فغير معلوم، ومن الواضح جداً أنّ العقل لا يكتفي في مقام الامتثال بالشك فيه بعد اليقين بالتكليف، بل يلزم بتحصيل اليقين بالبراءة عنه، بقاعدة أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وكذا الحال في مقام الحجية، فانّ حجية ما يحتمل تعيينه معلومة ولا مناص من الالتزام به، وحجية ما لا يحتمل تعيينه مشكوكة، وقد حققنا أنّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها فعلاً، وهذا هو السر في افتراق هذين المقامين عن غيرهما.

ونتيجة ما ذكرناه لحدّ الآن: هي أنّ الأهم وكذا محتمل الأهمّية من المرجحات في المقام، كما أنّهما من المرجحات في واجبين متزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً فحسب.

وأمّا النقطة الثانية: فيردّها أنّ المفروض قدرة المكلف على امتثال كل من الواجبين المتزاحمين في نفسه، وفي ظرف ترك الآخر عقلاً وشرعاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الشارع لم يأمر بخصوص أحدهما المعيّن، لأنّه ترجيح من دون مرجح.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّه لا مانع من أمر الشارع بكليهما

طولاً وعلى نحو الترتب، بأن يكون تعلق الأمر بكل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر ومترتباً عليه، بل لا مناص من الالتزام بذلك، والوجه فيه هو أنّ الأمر في المقام يدور بين أن يرفع اليد عن إطلاق كل من دليليهما بتقييد الأمر في كل منهما بعدم الاتيان بمتعلق الآخر، وأن يرفع اليد عن أصل وجوب كل منهما رأساً، ومن المعلوم أنّ المتعين هو الأوّل دون الثاني، ضرورة أنّ رفع اليد عن أصل الأمر بهما بلا سبب، إذ أنّه لا يقتضي أزيد من رفع اليد عن إطلاق كل منهما مع التحفظ على أصله.

ونتيجة ذلك هي الالتزام بالترتب من الجانبين، بمعنى أنّ تعلق الأمر بكل من الفعلين مشروط بعدم الاتيان بمتعلق الآخر، ولا مانع من ذلك أصلاً لا عقلاً كما هو واضح، إذ المفروض أنّ كلاً منهما مقدور عقلاً في ظرف ترك امتثال الآخر والاتيان بمتعلقه، ولا شرعاً لفرض أنّه ليس هناك أيّ مانع شرعي عن تعلق الأمر بكل واحد منهما في نفسه، وفي ظرف ترك الآخر، إذ المفروض أنّ كلاً من الفعلين في ذاته ومع قطع النظر عن الآخر سائغ، ومعه لا مانع من تعلق الأمر بهما كذلك، وبه نستكشف وجود الملاك في كل منهما في نفسه، وعند ترك الآخر.

وعلى الجملة: فقد ذكرنا سابقاً أنّه لا فرق في جريان الترتب بين ما يكون كل من الواجبين مشروطاً بالقدرة عقلاً، وما يكون مشروطاً بها شرعاً، فكما أنّه يجري في الأوّل، فكذلك يجري في الثاني من دون فرق بينهما من هذه الجهة.

ودعوى أنّ جريان الترتب في مورد يتوقف على إحراز الملاك فيه، وهو في المقام لا يمكن، لفرض دخل القدرة الشرعية فيه، مدفوعة بما ذكرناه هناك من أنّ جريان الترتب لا يتوقف عليه، ضرورة أنّ إحرازه لا يمكن إلّا بعد إثبات الأمر، فلو توقف إثبات الأمر على إحرازه لدار، كما قدّمناه بشكل واضح.

فتحصّل: أنّه لا مانع من الالتزام بالترتب هنا، وقد تقدّم أنّه لا فرق في إمكان الترتب واستحالته بين أن يكون من جانب واحد أو من جانبين. وأمّا عدم التزام شيخنا الأُستاذ (قدس سره) به في المقام مع أنّه من القائلين به مطلقاً من دون فرق بين أن يكون من طرف أو من طرفين، فمن جهة ما بنى (قدس سره) على أصل فاسد، وهو أنّ الترتب لا يجري فيما إذا كانت القدرة المأخوذ فيه شرعية كما عرفت.

وعلى هذا الأساس يترتب أنّ التخيير بينهما تخيير عقلي، كالتخيير بين واجبين متزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً، فانّ المكلف بعد ما لا يتمكن من امتثال كلا التكليفين معاً فلا محالة يكون مخيراً بين امتثال هذا وامتثال ذاك بحكم العقل، فلا موضوع عندئذ للتخيير الشرعي أصلاً. وتظهر الثمرة في المقام بين كون التخيير شرعياً وكونه عقلياً، فيما إذا كان المكلف تاركاً لامتثال كلا الواجبين معاً، فانّه على الأوّل يستحق عقاباً واحداً، لوحدة التكليف على الفرض. وعلى الثاني يستحق عقابين، لما عرفت من أنّ لازم القول بالترتب هو تعدد العقاب من جهة تعدد التكليف، وقد ذكرنا أنّه لا مانع من الالتزام بتعدد العقاب، بل لا مناص عنه، وأنّه لا يكون عقاباً على ترك ما ليس بالاختيار، فانّ تعدد العقاب من جهة الجمع بين التركين، لا من جهة ترك الجمع بينهما، وقد مرّ بيان ذلك بصورة واضحة فلا حاجة إلى الاعادة.

وأمّا القسم الثالث: وهو ما إذا كان كل من الواجبين مشروطاً بالقدرة عقلاً، فيقع الكلام فيه في مقامين:

الأوّل: فيما إذا كان أحد التكليفين أهم من الآخر، أو محتمل الأهمّية.

الثاني: فيما إذا كانا متساويين.

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال في تقديم الأهم على المهم، سواء أكان الأهم

مقارناً مع المهم زماناً أو سابقاً عليه أو متأخراً عنه. أمّا في الأُوليين فواضح، وذلك لأنّ التكليف بالأهم يصلح أن يكون معجّزاً مولوياً للمكلف بالاضافة إلى الطرف الآخر وهو المهم، وأمّا التكليف بالمهم فلا يصلح أن يكون كذلك، فتكون نسبته إلى الأهم كنسبة المستحب إلى الواجب، فكما أنّ المستحب لا يصلح أن يزاحم الواجب في مقام الامتثال، فكذلك المهم لا يصلح أن يزاحم الأهم.

أو فقل: إنّ التزاحم سواء أكان بين التكليفين أم بين الاطلاقين فلا محالة يوجب سقوط أحدهما دون الآخر، إذ سقوط كليهما غير محتمل، ضرورة أنّه بلا موجب، وعليه فيدور الأمر بين سقوط المهم دون الأهم وبالعكس، ومن الواضح جداً أنّ الثاني غير معقول، لأنّه ترجيح المرجوح على الراجح، فإذن يتعيّن الأوّل، وهذا معنى تقديم الأهم على المهم، وأمثلة ذلك في الشرع والعرف كثيرة:

منها: ما إذا دار الأمر بين حفظ بيضة الاسلام مثلاً وواجب آخر، فلا إشكال في تقديم الأوّل على الثاني في مقام الامتثال.

ومنها: ما إذا دار الأمر بين حفظ نفس مؤمن مثلاً وحفظ ماله أو نحوه، فلا ينبغي الشك في تقديم الأوّل على الثاني، لكونه أهم منه وهكذا.

وأمّا في الصورة الأخيرة فالأمر أيضاً كذلك، والوجه فيه هو أنّ الأهم وإن كان متأخراً عن المهم زماناً، إلّا أنّ ملاكه بما أنّه تام في ظرفه وأهم من غيره، فلا محالة وجب حفظ القدرة عليه في وقته لئلّا يفوت، ضرورة أنّ العقل كما يستقل بقبح تفويت الواجب الفعلي، كذلك يستقل بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه، وعلى هذا حيث إنّ الاتيان بالمهم فعلاً يوجب تفويت ملاك الأهم في ظرفه فلا يجوز، فيكون حكم العقل بوجوب حفظ القدرة عليه في زمانه

معجّزاً للمكلف بالاضافة إلى امتثال المهم بالفعل.

وبتعبير ثانٍ أنّ الحاكم بالترجيح في باب المزاحمة حيث إنّه كان هو العقل لا غيره، فمن الواضح جداً أنّه مستقل بتقديم الأهم على المهم في مقام الامتثال مطلقاً، ولو كان الأهم متأخراً عنه زماناً كما في مفروض المقام، فانّه يحكم بلزوم حفظ القدرة على امتثاله في ظرفه، لئلّا يلزم منه تفويت الملاك الملزم فيه، ولا يحكم بلزوم الاتيان بالمهم فعلاً، بل يحكم بعدم جواز الاتيان به، لاستلزامه تفويت ما هو الأهم منه.

ومثاله ما إذا دار الأمر بين حفظ مال الانسان مثلاً فعلاً، وحفظ نفسه في زمان متأخر، بأن لا يقدر على حفظ كليهما معاً، فلو صرف قدرته في حفظ ماله فعلاً فلا يقدر على حفظ نفسه، ولو عكس فبالعكس، كما إذا فرض أنّ الحاكم حكم بمصادرة أمواله فعلاً، وهو وإن كان قادراً على حفظ ماله بالشفاعة عنده، إلّا أنّه يعلم بأنّه يحكم بعد بضع ساعات بقتل نفسه، فلو توسط عنده فعلاً لحفظ ماله، فلا يقبل توسطه فيما بعد لحفظ نفسه، لفرض أنّه لا يقبل توسطه في اليوم إلّا مرّة واحدة، فاذن يدور أمره بين أن يحفظ نفسه في زمان متأخر ويرفع يده عن حفظ ماله فعلاً، وأن يحفظ ماله فعلاً ويرفع يده عن حفظ نفسه فيما بعد، ففي مثل ذلك لا إشكال في حكم العقل بترجيح الأوّل على الثاني، وتقديمه عليه، وكذا إذا دار الأمر بين امتثال واجب فعلي آخر وحفظ نفس محترمة في زمان متأخر بأن لا يقدر المكلف على امتثال الأوّل وحفظ الثانية معاً، فانّه لا إشكال في وجوب حفظ القدرة على الواجب المتأخر، وهو حفظ النفس المحترمة ورفع اليد عن وجوب الواجب الفعلي، وهكذا.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ ما ذكرناه من تقديم الواجب الأهم على المهم فيما إذا كان متأخراً عنه زماناً بناءً على وجهة نظرنا من إمكان الواجب المعلق واضح،

حيث إنّ الوجوب فعلي على الفرض والواجب أمر متأخر، ومن المعلوم أنّ فعلية الوجوب تكشف عن كون الواجب في ظرفه واجداً للملاك الملزم، وقد عرفت أنّه لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الإلزامي، فكما أنّه يحكم بقبح الأوّل، فكذلك يحكم بقبح الثاني.

وعلى ذلك فان لم يكن ملاك الواجب المتأخر في ظرفه أهم من ملاك الواجب الفعلي وكانا متساويين، فيحكم العقل بالتخيير بينهما، وعدم ترجيح الواجب الفعلي على المتأخر، لعدم العبرة بالسبق الزماني في المقام أصلاً.

وما ذكرناه سابقاً[١] من أنّ ما هو أسبق زماناً يتقدّم على غيره، إنّما هو فيما إذا كان التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً، لا فيما إذا كان مشروطاً بها عقلاً، ونقطة الفرق بينهما هي أنّه على الأوّل بما أنّ كلاً منهما مشروط بالقدرة شرعاً، ففي فرض المزاحمة لا مناص من الأخذ بما هو سابق زماناً على الآخر، حيث إنّ ملاكه تام بالفعل من ناحية أنّه مقدور للمكلف عقلاً وشرعاً، ومعه لا عذر له في تركه أصلاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّه لا يجب احتفاظ القدرة على الواجب المتأخر، لفرض أنّ القدرة دخيلة في ملاكه، فيستحيل أن يقتضي احتفاظها.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لابدّ من الاتيان بالمتقدم زماناً دون المتأخر، ومن الواضح أنّ الاتيان به يوجب عجزه عنه، فيكون التكليف به منتفياً بانتفاء موضوعه وهو القدرة، وعلى الثاني بما أنّ كلاً منهما مشروط بالقدرة عقلاً، فلا يكون سبق أحدهما زماناً على الآخر في فرض المزاحمة من المرجحات، لما عرفت من أنّ ملاك الواجب المتأخر حيث إنّه تام في ظرفه

---

(١) في ص ٤٥.

ـكما هو المفروض ـ فلا محالة يقتضي الاحتفاظ عليه في ظرفه في مقابل اقتضاء الواجب الفعلي.

وأمّا بناءً على وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] من استحالة الواجب التعليقي وعدم إمكانه، فتقديم الأهم على المهم إذا كان متأخراً عنه زماناً يرتكز على إحراز الملاك فيه في ظرفه من دليل خارجي، فإن علم من الخارج اشتماله على الملاك، كما إذا دار الأمر بين امتثال واجب فعلي كحفظ مال المولى مثلاً، وواجب متأخر كحفظ نفسه أو حفظ بيضة الاسلام أو ما شاكل ذلك من الواجبات التي قد اهتمّ الشارع بها غاية الاهتمام على نحو الاطلاق من دون اختصاص بوقت دون آخر، فلا إشكال في تقديم الأهم على المهم وإن كان متأخراً عنه زماناً، لتمامية ملاكه الالزامي في وقته، وقد عرفت استقلال العقل باحتفاظ القدرة عليه في ظرفه، وعدم جواز صرفها في الواجب الفعلي، ففي أمثال هذه الموارد لا فرق بين نظريتنا ونظرية شيخنا الأُستاذ (قدس سره) ضرورة أنّه لا أثر لفعلية الوجوب ما عدا كشفه عن اشتماله ـ أي الواجب المتأخر ـ على الملاك في ظرفه، وإذا علمنا بتحقق الملاك فيه واشتماله عليه، فلا أثر لفعلية الوجوب وعدمها.

وأمّا إذا لم يعلم من الخارج بوجود الملاك فيه، كما إذا لم تكن قرينة خارجية تدل عليه، والمفروض أنّه ليس هنا قرينة داخلية أيضاً وهي ثبوت الوجوب، فلا يمكن عندئذ استكشاف الملاك في شيء، لما ذكرناه غير مرّة من أنّه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك في فعل مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له، فلا وجه لتقديمه على الواجب الفعلي، ضرورة أنّه مع عدم إحراز الملاك فيه في ظرفه

---

(١) راجع أجود التقريرات ١: ٢٠١.

لا يحكم العقل باحتفاظ القدرة عليه، وبدون حكمه فلا مانع من امتثال الواجب الفعلي أصلاً، في مثل تلك الموارد تفترق نظريتنا عن نظرية شيخنا الأُستاذ (قدس سره) فعلى نظريتنا بما أنّ الوجوب فعلي والواجب أمر متأخر، فهو لا محالة يكشف عن وجود الملاك فيه وكونه تاماً، وإلّا لم يعقل كون وجوبه فعلياً. وعلى نظريته (قدس سره) حيث إنّه لا وجوب فعلاً، فلا كاشف عن كونه واجداً للملاك في وقته، وعليه فلا وجه لتقديمه على المهم وهو الواجب الفعلي.

وقد **تحصّل مما ذكرناه**: أنّ تقديم الأهم على المهم إذا كان متأخراً عنه زماناً منوط على نظرية شيخنا الأُستاذ (قدس سره) باحراز الملاك فيه من الخارج، وإلّا فلا يمكن الحكم بالتقديم أصلاً، بل يتعين العكس كما لا يخفى. وكيف كان فعلى فرض كونه مشتملاً على الملاك في ظرفه يتقدّم على المهم لا محالة ولو كان متأخراً عنه زماناً، وكلامنا في المقام على نحو الفرض والتقدير والكبرى الكلّية من دون نظر إلى مصاديقها وأفرادها.

هذا، ولكن شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] هنا قد مثّل لذلك ـ أي لتزاحم واجبين طوليين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً ـ بما إذا لم يكن المكلف متمكناً من القيام في جزأين طوليين من الصلاة.

ولا يخفى ما في هذا المثال، أمّا أوّلاً: فلما ذكرناه غير مرّة من أنّ التزاحم لا يجري في أجزاء واجب واحد أو شرائطه.

وأمّا ثانياً: فلأنّه منافٍ لما ذكره (قدس سره)[2] من اشتراط أجزاء الصلاة

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٣.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٤٩.

بالقدرة شرعاً، وعليه فلا مناص من تقديم ما هو أسبق زماناً على غيره ولو كان ذلك الغير أهم منه، كما عرفت.

فالنتيجة قد أصبحت لحدّ الآن: أنّ الواجب الأهم يتقدّم في مقام المزاحمة على المهم مطلقاً ولو كان متأخراً عنه زماناً، فيما إذا كان مشروطاً بالقدرة عقلاً، سواء أكان المهم أيضاً كذلك أم لا. نعم، إذا كان الأهم مشروطاً بالقدرة شرعاً فلا يتقدّم على المهم في فرض تأخره عنه زماناً، بل يتقدّم المهم عليه ولو كان مشروطاً بها شرعاً.

وأمّا إذا كان أحد الواجبين المتزاحمين محتمل الأهمّية دون الآخر، فهل يكون مرجحاً لتقديمه عليه أم لا؟ فقد ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) أنّه بناءً على القول بالتخيير الشرعي في المتساويين يكون المقام داخلاً في كبرى مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين التي ذكرناها في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن قلنا في تلك المسألة بالاشتغال والتعيين فلابدّ أن نقول به في هذه المسألة أيضاً، وإن قلنا هناك بالبراءة والتخيير فلابدّ أن نقول به في المقام أيضاً، وعلى الجملة فمسألتنا هذه من صغريات كبرى تلك المسألة. فيبتني الحكم فيها على الحكم في تلك من البراءة أو الاشتغال.

وأمّا بناءً على القول بالتخيير العقلي في المتساويين فقد ذكر (قدس سره) أنّه لا إشكال في تقديم ما تحتمل أهمّيته على غيره، والوجه في ذلك: هو أنّ التكليفين المتزاحمين إذا كانا متساويين فلا إشكال في سقوط إطلاقيهما وحكم العقل بالتخيير بينهما، بمعنى حكمه بثبوت كل واحد منهما مترتباً على ترك الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه بناءً على ما حققناه من إمكان الترتب وجوازه،

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٦.

من دون فرق بين أن يكون من جانب واحد أو من جانبين كما في مثل المقام، ضرورة أنّ العقل لا يجوّز رفع اليد عن أصل التكليفين معاً، فانّه بلا موجبٍ ومقتضٍ، ومن الواضح أنّه لا يجوز رفع اليد عن التكليف بلا سبب يقتضي رفعه، فالمقتضي ـ وهو المزاحمة ـ في المقام لا يقتضي إلّا رفع اليد عن ثبوت كل منهما على تقدير الاتيان بالآخر لا مطلقاً، وهذا عبارة اُخرى عن ثبوت كل منهما على تقدير ترك الآخر، ويترتب على ذلك أنّ المكلف مخيّر بين امتثال هذا وامتثال ذاك.

وأمّا إذا كان أحدهما محتمل الأهمّية دون الآخر، ففي مثل ذلك لا شبهة في أنّ الاتيان بالطرف المحتمل أهمّيته يوجب القطع بسقوط التكليف عن الطرف الآخر، وذلك لأنّ ما أتى به على تقدير كونه أهم في الواقع ونفس الأمر فهو الواجب دون غيره، وعلى تقدير كونه مساوياً له فهو مصداق للواجب لا محالة.

وإن شئت قلت: إنّه بناءً على التخيير العقلي عند تزاحم الواجبين المتساويين والالتزام بالترتب من الجانبين إذا علم أهمّية أحدهما دون الآخر، فقد علمنا بسقوط الاطلاق عن الآخر، وباشتراطه بعدم الاتيان بمتعلق الأوّل، وأمّا ما يحتمل أهمّيته فلم يحرز سقوط إطلاقه فلابدّ من الأخذ به. وهذا هو أساس تقديم محتمل الأهمّية على غيره في مقام المزاحمة. إلى هنا قد تمّ بيان ما أفاده (قدس سره) مع توضيح منّا.

ونناقش ما أفاده (قدس سره) من ناحيتين:

الأُولى: أنّه لا تظهر الثمرة فيما نحن فيه بين القول بالتخيير الشرعي في المتساويين، والقول بالتخيير العقلي فيهما على وجهة نظره (قدس سره)[١] في

---

(١) أجود التقريرات ٣: ٥٠٧.

مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين، حيث إنّه (قدس سره) قد التزم في تلك المسألة بالاحتياط، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة على ما نطق به كلامه في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، وبما أنّ مسألتنا هذه على الفرض الأوّل داخلة في كبرى تلك المسألة، فلا مناص له من الالتزام بالاحتياط فيها، ولزوم الأخذ بالطرف المحتمل أهمّيته، وعليه فالنتيجة على هذا القول بعينها هي النتيجة على القول بالتخيير العقلي، وهي تعين الأخذ بالطرف المحتمل أهمّيته دون الطرف الآخر، فاذن لا فرق بين القولين من هذه الناحية أصلاً.

الثانية: أنّ المقام على القول المزبور ـ أعني القول بالتخيير الشرعي في المتساويين ـ وإن كان داخلاً في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين، إلّا أنّ التعيين والتخيير في خصوص المقام حيث إنّهما كانا في مقام التزاحم والامتثال، فلا مناص من الالتزام بعدم جريان البراءة عن التعيين ووجوب الأخذ به، وإن قلنا بجريان البراءة في تلك الكبرى، كما فصّلنا الكلام من هذه الناحية في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين(١).

وتوضيح ذلك: هو أنّ مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام جعل الحجية وإنشائها في مرحلة التشريع والاعتبار، كما لو شككنا في أنّ حجية فتوى الأعلم هل هي تعيينية، أو أنّ المكلف مخير بين الأخذ بها والأخذ بفتوى غير الأعلم.

الثاني: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال والفعلية من

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٥١٩.

جهة التزاحم.

الثالث: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الجعل والتشريع، فلا يعلم أنّ التكليف مجعول للجامع بلا أخذ خصوصية فيه أو مجعول لحصة خاصة منه، كما لو شككنا في أنّ وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة هل هو تعييني أو تخييري.

وبعد ذلك نقول: إنّا قد ذكرنا في غير مورد أنّ البراءة لا تجري في القسمين الأوّلين، ولا بدّ فيهما من الالتزام بوجوب الاحتياط، وأمّا في القسم الأخير فالصحيح هو جريان البراءة فيه، فها هنا دعويان:

الأُولى: عدم جريان أصالة البراءة في القسمين الأوّلين.

الثانية: جريان البراءة في القسم الأخير.

أمّا الدعوى الأُولى: فقد ذكرنا غير مرّة أنّ الشك في حجية شيء في مقام الجعل والتشريع مساوق للقطع بعدم حجيته فعلاً، ضرورة أنّه مع هذا الشك لا يمكن ترتيب آثار الحجة عليه، وهي إسناد مؤداه إلى الشارع، والاستناد إليه في مقام الجعل، للقطع بعدم جواز ذلك، لأنّه تشريع محرّم، ومن المعلوم أنّا لا نعني بالحجية الفعلية إلّا ترتيب تلك الآثار عليها، وعليه فاذا دار الأمر بين حجية شيء كفتوى الأعلم مثلاً تعييناً، وحجيته تخييراً، فلا مناص من الأخذ به، وطرح الطرف الآخر، للقطع بحجيته واعتباره فعلاً، إمّا تعييناً أو تخييراً، والشك في حجية الآخر كفتوى غير الأعلم واعتباره، وقد عرفت أنّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، وهذا واضح.

وكذا الحال في مقام الامتثال، فانّه إذا دار الأمر بين امتثال شيء تعييناً أو تخييراً، فلا مناص من التعيين والأخذ بالطرف المحتمل تعيينه، ضرورة أنّ الاتيان

به يوجب القطع بالأمن من العقاب واليقين بالبراءة، وذلك لأنّه على تقدير كونه أهم من الآخر فهو الواجب، وعلى تقدير كونه مساوياً له فهو مصداق للواجب وأحد فرديه، ومن المعلوم أنّ الاتيان به كافٍ في مقام الامتثال، وهذا بخلاف الطرف الذي لا تحتمل أهمّيته أصلاً، فانّ الاتيان به لا يوجب القطع بالبراءة والأمن من العقاب، لاحتمال أن لا يكون واجباً في الواقع أصلاً، وانحصار الوجوب بالطرف الأوّل، ومن الواضح جداً أنّ العقل يستقل في مرحلة الامتثال بلزوم تحصيل اليقين بالبراءة والأمن من العقوبة بقانون أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، وبما أنّ المفروض في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال اشتغال ذمة المكلف بالواجب، فيجب عليه بحكم العقل تحصيل البراءة عنه والأمن من العقوبة، وحيث إنّه لا يمكن إلّا باتيان الطرف المحتمل أهمّيته، فلا محالة ألزمه العقل بالأخذ به وإتيانه، وهذا معنى حكم العقل بالتعيين وعدم جواز الرجوع إلى البراءة في مسألة التعيين والتخيير في مرحلة الامتثال والفعلية.

وبتعبير واضح: أنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال والفعلية منحصر بباب التزاحم بين التكليفين لا غير، ومن الواضح أنّ المزاحمة بناءً على ما حققناه من إمكان الترتب لا تقتضي إلّا سقوط إطلاق أحدهما إذا كان في البين ترجيح، وسقوط إطلاق كليهما إذا لم يكن ترجيح في البين.

وعلى هذا الأساس أنّه إذا كان أحد التكليفين المتزاحمين معلوم الأهمّية فلا إشكال في تقديمه على الآخر كما سبق، وأمّا إذا كان أحدهما محتمل الأهمّية دون الآخر فيدور أمر المكلف بين الاتيان به والاتيان بالطرف الآخر، ولكنه إذا أتى به مأمون من العقاب، ومعذور في ترك الآخر، وذلك لأنّ جواز الاتيان بهذا الطرف معلوم على كل تقدير، أي سواء أكان أهم في الواقع أم كان مساوياً

له، وبالطرف الآخر غير معلوم، ومن الواضح جداً أنّ العقل يلزم بامتثال هذا الطرف وإتيانه، لأنّه يوجب الأمن من العقاب على كل تقدير، وحصول القطع بالبراءة، دون الاتيان بذاك الطرف، لاحتمال أنّه غير واجب في الواقع، وانحصار الوجوب بالطرف المزبور، ومعه لا يكون الاتيان به موجباً لحصول القطع بالبراءة، وقد عرفت أنّ همّ العقل في مقام الامتثال تحصيل الأمن من العقوبة والقطع بالفراغ.

ونظير المقام ما إذا شكّ في البراءة من جهة الشك في القدرة على الامتثال، كما إذا شكّ في وجوب النفقة من جهة الشك في وجود المال عنده، وأنّه قادر على دفعها أم لا، فلا يمكن له أن يرجع إلى أصالة البراءة عن وجوبها، وذلك لأنّ المفروض أنّ ذمته قد اشتغلت بوجوب النفقة، ومن الواضح أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فاذن لا يمكن حصول البراءة إلّا بالفحص والاستعلام عن وجود المال عنده، والوجه فيه هو أنّ مجرد احتمال كونه عاجزاً عن امتثال التكليف الثابت على ذمته لا يكون عذراً له في تركه وعدم امتثاله عند العقل ما لم يحرز عجزه عنه وعدم قدرته عليه، ضرورة أنّ ترك امتثال التكليف لا بدّ أن يستند إلى مؤمّن، ومن المعلوم أنّ مجرد احتمال العجز لا يكون مؤمّناً، فاذن لا مناص من الأخذ بالاحتياط.

فقد **تحصّل** مما ذكرناه: أنّه بناءً على وجهة نظرنا أيضاً لا تظهر الثمرة بين القول بالتخيير الشرعي في المتساويين، والقول بالتخيير العقلي فيهما، فعلى كلا القولين لا مناص من الاحتياط والأخذ بالطرف المحتمل أهمّيته، غاية الأمر بناءً على التخيير العقلي سقوط أحد الاطلاقين معلوم وسقوط الآخر مشكوك فيه، ومع الشك لا بدّ من الأخذ به، وبناءً على التخيير الشرعي سقوط أحد التكليفين معلوم وسقوط الآخر مشكوك فيه، وما لم يثبت سقوطه لا يعذر من

مخالفته، ولكن النتيجة واحدة.

وأمّا الدعوى الثانية: وهي جريان البراءة في القسم الأخير من الأقسام المتقدمة، فلأنّ الشك فيه يرجع إلى الشك في كيفية جعل التكليف، وأنّه تعلق بالجامع أو بخصوص فرد خاص، كما لو شككنا في أنّ وجوب كفارة الإفطار العمدي في شهر رمضان متعلق بالجامع بين صوم شهرين متتابعين وإطعام ستّين مسكيناً، أو متعلق بخصوص صوم شهرين، وحيث إنّ مرجع ذلك إلى الشك في إطلاق التكليف وعدم أخذ خصوصية في متعلقه، وتقييده بأخذ خصوصية فيه، والإطلاق والتقييد على ما ذكرناه وإن كانا متقابلين بتقابل التضاد، إلّا أنّ التقييد بما أنّ فيه كلفة زائدة فهي مدفوعة بأصالة البراءة عقلاً ونقلاً، وهذا بخلاف الاطلاق حيث إنّه ليس فيه أيّة كلفة لتدفع بأصالة البراءة، فإذن ينحل العلم الاجمالي بجريان الأصل في أحد طرفيه دون الآخر، وتفصيل الكلام في ذلك في بحث البراءة والاشتغال[١] والغرض من التعرّض هنا الاشارة إلى عدم صحة ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من الأخذ بالاحتياط في دوران الأمر بين التعيين والتخيير مطلقاً.

وأمّا المقام الثاني: وهو ما إذا كان الواجبان المتزاحمان متساويين ولم تحتمل أهمّية أحدهما على الآخر أصلاً، أو احتملت أهمّية كل منهما بالاضافة إلى الآخر، فلا مناص من الالتزام بالتخيير فيه، ضرورة أنّه لا يجوز رفع اليد عن كليهما معاً فهذا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في أنّ هذا التخيير عقلي أو شرعي.

وقد اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[٢] في المقام أنّ التخيير عقلي على

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٥٢٠.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٤٥.

عكس ما اختاره في المسألة المتقدمة، وهي ما إذا كان كل من الواجبين المتزاحمين مشروطاً بالقدرة شرعاً.

وغير خفي أنّ كون التخيير في المقام عقلياً أو شرعياً يرتكز على القول بامكان الترتب واستحالته.

فعلى الفرض الأوّل لابدّ من القول بكون التخيير عقلياً، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ لازم هذا الفرض ثبوت كل من التكليفين المتزاحمين على نحو الترتب والاشتراط، بمعنى أنّ فعلية كل منهما مشروطة بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه خارجاً، فانّ معنى الترتب من الجانبين يرجع إلى تقييد إطلاق كل من التكليفين بعدم امتثال الآخر، ومن المعلوم أنّ هذا التقييد ليس أمراً حادثاً بحكم العقل فعلاً، بل هو نتيجة اشتراط التكاليف بالقدرة عقلاً من الأوّل، فانّ ذلك الاشتراط يقتضي هذا التقييد من الجانبين إذا كانا متساويين، ومن جانب واحد إذا كان أحدهما واجداً للترجيح، وليس معنى التخيير هنا تبديل الوجوب التعييني بالتخييري ليقال إنّه غير معقول، ضرورة أنّه باقٍ على حاله، غاية الأمر أنّ المزاحمة تقتضي رفع اليد عن إطلاقه لا عن أصله، فانّ الضرورة تتقدر بقدرها، بل معناه هو تخيير المكلف في إعمال قدرته في امتثال هذا أو ذاك، وهذا نتيجة عدم قدرته على امتثال كليهما معاً من جانب، وعدم الترجيح لأحدهما على الآخر من جانب ثانٍ، وعدم جواز رفع اليد عنهما معاً من جانب ثالث.

وعلى الفرض الثاني لا مناص من الحكم بكون التخيير شرعياً، والوجه فيه هو أنّ لازم هذا الفرض سقوط كلا التكليفين المتزاحمين معاً، فلا هذا ثابت ولا ذاك، ولكن حيث إنّا نعلم من الخارج أنّ الشارع لم يرفع اليد عن كليهما

معاً، لأنّ الموجب لذلك ليس إلّا عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، ومن الواضح جداً أنّ هذا لا يوجب ذلك، فانّ الضرورة تتقدر بقدرها، وهي لا تقتضي إلّا رفع اليد عن أحدهما دون الآخر، لكونه مقدوراً له عقلاً وشرعاً، وبذلك نستكشف أنّ الشارع قد أوجب أحدهما لا محالة، وإلّا لزم أن يفوت غرضه، وهو قبيح من الحكيم، وهذا معنى كون التخيير شرعياً.

إلى هنا قد تبيّن أنّ التكليفين المتزاحمين اللذين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً، فإن كانا عرضيين وكان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهمّية فلا إشكال في تقديمه عليه، وأمّا إذا كانا متساويين من جميع الجهات فلا إشكال في التخيير كما مرّ. وأمّا إن كانا طوليين، فإن كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهمّية فأيضاً يتقدّم عليه على تفصيل قد تقدّم فلاحظ. هذا كلّه فيما إذا كانت القدرة المعتبرة في الواجب المتأخر قدرة مطلقة كما هو المفروض لا قدرة خاصة.

وأمّا إذا كانت القدرة المعتبرة فيه قدرة خاصة وهي القدرة في ظرف العمل لا مطلقاً، كما لو نذر أحد صوم يومي الخميس والجمعة، ثمّ علم بأنّه لا يقدر على صوم كلا اليومين معاً، ففي مثل ذلك لا إشكال في لزوم تقديم ما هو أسبق زماناً على الآخر، فيقدّم في المثال صوم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة، لكونه مقدّماً عليه زماناً، وكذا الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك القيام في صلاة الظهر وتركه في صلاة العصر، أو بين ترك القيام في صلاة المغرب وتركه في صلاة العشاء، بأن لا يقدر المكلف على الاتيان بكلتا الصلاتين مع القيام، فيقدّم ما هو أسبق زماناً على الآخر.

والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ المكلف حيث إنّه كان قادراً على الصوم

يوم الخميس، والقيام في صلاة الظهر أو المغرب، فلا عذر له في تركه أصلاً، لفرض أنّ وجوبهما فعلي، ولا مانع من فعليته أصلاً، ضرورة أنّ المانع هنا ليس إلّا التكليف بالصوم أو القيام في ظرف متأخر، ومن المعلوم أنّه لا يصلح أن يكون مانعاً، لفرض عدم وجوب احتفاظ القدرة على امتثاله في ظرفه، لما عرفت من أنّ القدرة المعتبرة فيه إنّما هي القدرة في ظرف العمل لا مطلقاً، فإذن كما لا يجب حفظ القدرة قبل مجيء وقته، كذلك لا يجب تحصيلها.

فعلى هذا لا مناص من الالتزام بلزوم تقديم المتقدم زماناً على الآخر، ولا عذر له في ترك امتثاله باحتفاظ القدرة على امتثال الواجب المتأخر أبداً، لعدم المقتضي لذلك أصلاً، ففي الأمثلة المزبورة لا بدّ من الاتيان بالصوم يوم الخميس، وبالقيام في صلاة الظهر أو المغرب، ولا يجوز الاحتفاظ بالقدرة بتركهما على الصوم يوم الجمعة، والقيام في صلاة العصر أو العشاء، ومن المعلوم أنّه بعد الاتيان بالواجب المتقدم يعجز المكلف عن امتثال الواجب المتأخر، فينتفي عندئذ بانتفاء موضوعه وهو القدرة في ظرفه.

ومن هذا القبيل ما إذا دار الأمر بين ترك الصوم في العشرة الأُولى من شهر رمضان وتركه في العشرة الثانية، كما إذا فرضنا أنّ شخصاً لا يتمكن من الصوم في كلتا العشرتين معاً، ولكنّه قادر عليه في إحداهما دون الأُخرى، فانّه لا بدّ من تقديم الصوم في العشرة الأُولى على الصوم في العشرة الثانية، فانّ وجوب الصوم في العشرة الأُولى فعلي بفعلية موضوعه، ولا حالة منتظرة له أبداً، وهذا بخلاف وجوبه في العشرة الثانية، فانّه غير فعلي من جهة عدم فعلية موضوعه، وعليه فلا عذر له في تركه في الأُولى باحتفاظ القدرة عليه في الثانية، ضرورة أنّ القدرة المعتبرة على الصوم في كل يوم القدرة في ظرفه، فإن كان المكلف قادراً على الصوم في اليوم الأوّل أو الثاني فهو مكلف به، وإلّا فلا تكليف به أصلاً،

ولا يجوز له الاحتفاظ بالقدرة بترك الصوم في اليوم الأوّل على الصوم في اليوم الثاني، بل لا بدّ له من الاتيان به في اليوم الأوّل، فان تمكن منه بعده في اليوم الثاني أيضاً فهو، وإلّا فينتفي بانتفاء موضوعه وهو القدرة، وكذا الحال في المثال المزبور، فانّه لا بدّ من الاتيــان بالصوم في العشرة الأُولى، فإن تمكن بعده من الاتيان به في العشرة الثانية أيضاً فهو، وإلّا فينتفي التكليف به بانتفاء موضوعه ـ وهو القدرة في ظرفه ـ ولا يجوز له حفظ القدرة على الصوم في الثانية بتركه في الأُولى، ولو فعل ذلك كان معاقباً عليه، لأنّه ترك التكليف الفعلي من دون عذر، وحينئذ ـ أي حين تركه في الأُولى ـ وجب عليه في الثـانية لا محـالة، لقدرته عليه فعلاً، ولا عذر له في تركه أصلاً، فلو تركه كان معاقباً عليه أيضاً.

فالنتيجة: أنّه لو ترك الصوم في العشرة الأُولى والثانية معاً يستحق عقابين، وهذا ليس عقاباً على ما هو خارج عن الاخـتيار والقدرة ليكون قبيحاً من الحكيم، فانّ استحقاقهما إنّما هو على الجمع بين تركه في الأُولى وتركه في الثانية، وهو مقـدور له بالوجـدان، ولا يكون العقاب عليه من العقاب على ما ليس بالاختيار.

نظير ما ذكرناه في بحث الترتب من أنّ المكلف عند ترك الأهم والمهم معاً يستحق عقابين، وقلنا هناك إنّ هذا لا يكون عقاباً على ما ليس بالاختـيار، لأنّه على الجمع بين التركين، وهو مقدور له بالبداهة، لا على ترك الجمع بينهما ليكون غير مقدور كما تقدّم. وفيما نحن فيه تعدد العقاب عند ترك كلا الواجبين من جهة الجمع بين التركين، لا من جهة ترك الجمع بينهما ليكون عقاباً عـلى غير مقدور، وهذا واضح.

وقد تحصّل مما ذكرناه: أنّه لا مسوّغ للمكلف في أن يترك الصوم في العشرة الأُولى، ويحفظ قدرته عليه في العشرة الثانية أو الأخيرة، بـل لا بـدّ له مـن

الاتيان به في الأُولى، ومعه يعجز عن الاتيان به في الثانية.

ومن ذلك يظهر الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك الطهارة المائية في الظهرين، وتركها في العشاءين، كما إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفي لكلتيهما معاً، فلو صرفه في الوضوء أو الغسل للظهرين فلا يبقى للعشاءين، وإن احتفظ به للعشاءين، فلا يتمكن من الاتيان بالظهرين مع الوضوء أو الغسل.

والوجه فيه واضح، وهو أنّ المكلف واجد للماء فعلاً بالاضافة إلى صلاتي الظهرين، وقد ذكرنا أنّ المراد من وجدان الماء في الآية المباركة هو الوجدان بالاضافة إلى الصلاة المكلف بها فعلاً لا مطلقاً، كما أنّ المراد من عدم الوجدان فيها ذلك، والمفروض هنا أنّ المكلف واجد للماء بالاضافة إلى صلاتي الظهرين المكلف بهما فعلاً، فيكون مشمولاً لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[1] إلى آخر الآية، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: أنّ الوجدان المعتبر في توجه التكليف بالصلاة هو الوجدان في وقتها، فلا أثر للوجدان قبله، ولا يكون الوجدان قبل الوقت موجباً لتوجه التكليف بالصلاة إليه فعلاً، ضرورة أنّه لا وجوب لها قبل دخول وقتها.

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين: هي أنّه مكلف بصلاتي الظهرين مع الطهارة المائية لكونه واجداً للماء، ووظيفة الواجد هي الطهارة المائية لا غيرها، ولا يكون مكلفاً بالعشاءين فعلاً، لعدم دخول وقتهما، فانّه لا أثر لوجدانه الماء بالاضافة إليهما، والمفروض أنّه بعد الاتيان بالظهرين يصير فاقداً للماء، ووظيفة الفاقد هي الطهارة الترابية دون غيرها. وعلى هذا فلا مسوّغ لترك صلاتي

---

(١) المائدة ٥: ٦.

الظهـرين مع الطهارة المائية والاتيان بهـما مع الطهارة الترابية، ليحتفظ بـالماء لصلاتي العشاءين، لما عرفت من عدم المقتضي للحفظ أصلاً، بل المقتضي لصرفه في الوضوء أو الغسل للظهرين موجود، وهو فعلية التكليف بهما مع الطـهارة المائية.

وكذا الحال في بقية الأجزاء والشرائط، فلو دار الأمر بين ترك جزء أو شرط كالقيام أو نحوه في صلاة الظهر مثلاً، وتركه في صلاة المغرب فالأمر كما تقدّم، بمعنى أنّ وظيفته الفعلية تقتضي الاتيان بصلاة الظهر قائماً، ولا يجوز له تـرك القيام فيها بحفظ القدرة عليه لصلاة المغرب، بل في الحقيقة لا مزاحمة في البين، ضرورة أنّ المزاحمة إنّما تعقل بين التكليفين الفعليين، ليكون لكلٍ منهما اقتضاء للاتيان بمتعلقه في الخارج، وأمّا إذا كان أحدهما فعلياً دون الآخر فلا اقتضاء لما لا يكون فعلياً، ومن المعلوم أنّ ما لا اقتضاء فيه لا يعقل أن يزاحم ما فيه الاقتضاء، هذا كلّه فيما إذا كان أحد الواجبين المـزبورين فـعلياً دون الواجب الآخر.

وأمّا إذا كان وجوب كليهما فعلياً كصلاتي الظهرين مثلاً أو العشاءين بـعد دخول وقتهما، فهل الأمر أيضاً كذلك أم لا؟ وجهان.

الصحيح هو الوجه الأوّل، بيان ذلك: هو أنّا إذا فرضنا أنّ الأمر يدور بين الطهارة المائية مثلاً في صلاة الظهر، والطهارة المائية في صلاة العصر، أو بـين الطهارة المائية في صلاة المغرب، والطهارة المائية في صلاة العشاء، بأن لا يتمكن المكلف من الجمع بين هاتين الصلاتين مع الطهارة المائية، فـفي مـثل ذلك لا مناص من الالتزام بتقديم صلاة الظهر مع الطهارة المائية على صلاة العصر، أو المغرب على العشاء، ولا تجوز المحافظة عليها لصلاة العصر أو العشاء بتركها في صلاة الظهر أو المغرب.

والوجه فيه هو أنّ وظيفة المكلف فعلاً هي الاتيان بصلاة الظهر فحسب، لفرض أنّه ليس مأموراً باتيان صلاة العصر قبل الاتيان بالظهر لاعتبار الترتيب بينهما، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: المفروض أنّه في هذا الحال واجد للماء ومتمكن من استعماله عقلاً وشرعاً، ومن الواضح أنّ وظيفته عندئذ بمقتضى الآية المباركة هي الوضوء أو الغسل، ولا يشرع في حقّه التيمم.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لا أثر لكون المكلف واجداً للماء فعلاً بالإضافة إلى صلاة العصر، لما ذكرناه من أنّ المستفاد من الآية المباركة بضميمة الروايات أنّ المراد بوجدان الماء هو وجدانه بالاضافة إلى الصلاة المأمور بها فعلاً، والمفروض أنّ فيما نحن فيه المأمور به فعلاً هو صلاة الظهر دون العصر، ضرورة أنّه لا يجب الاتيان به قبل الظهر، فإذن هو واجد للماء بالإضافة إلى الظهر، ومن المعلوم أنّ وظيفة الواجد هي الوضوء أو الغسل دون التيمم، وقد ذكرنا أنّ تقسيم المكلف إلى الواجد والفاقد في الآية المباركة قاطع للشركة، فلا يكون الواجد شريكاً مع الفاقد في شيء، وبالعكس. وعليه فيجب صرف الماء في الوضوء أو الغسل لصلاة الظهر، ومعه لا محالة يكون فاقداً له بالاضافة إلى العصر، ومن الواضح أنّ وظيفة الفاقد هي التيمم لا غيره.

بل لا مزاحمة في الحقيقة بين الأمر بصلاة الظهر مع الطهارة المائية والأمر بصلاة العصر معها، ضرورة أنّه لا مقتضي من قبل الأمر بصلاة العصر حتّى يستدعي احتفاظ الماء لها في ظرفها، ليزاحم استدعاء الأمر بصلاة الظهر صرف هذا الماء فعلاً في الوضوء أو الغسل، ومن الواضح جداً أنّه لا مزاحمة بين ما فيه الاقتضاء وما لا اقتضاء فيه.

وعلى الجملة: فلا يخلو الأمر من أنّ المكلف إمّا أن يصلي الظهر مع الطهارة المائية، أو يصلي مع الطهارة الترابية، أو لا يصلي أصلاً، ولا رابع لها. فعلى

الأوّل لا محالة يكون المكلف فاقداً للماء بالاضافة إلى صلاة العصر، فوظيفته التيمم. وعلى الثاني بما أنّ صلاته باطلة، لأنّ وظيفته كانت الطهارة المائية، لكونه واجداً للماء على الفرض، فلا تكون الطهارة الترابية مشروعة له، فلا يجوز له الاتيان بالعصر مع الطهارة المائية، لعدم جواز الاتيان به قبل الاتيان بالظهر، والمفروض أنّ الأمر بالظهر باقٍ على حاله، وعليه بما أنّه لا يكون مكلفاً فعلاً بالعصر، فلا يكون مانع من قبله من صرف الماء في الوضوء أو الغسل لصلاة الظهر، ومن هنا يظهر حال الصورة الأخيرة كما هو واضح، وكذا حال بقية الأجزاء والشرائط.

وقد **تحصّل مما ذكرناه**: أنّه لا مزاحمة حقيقة في أمثال هذه الموارد أصلاً، هذا كلّه فيما إذا كانت القدرة المأخوذة في الواجب المتأخر القدرة الخاصة، وهي القدرة في ظرف العمل.

وأمّا إذا كانت القدرة المأخوذة فيه القدرة المطلقة، بأن استكشفنا من القرائن الداخلية أو الخارجية أنّه واجد للملاك الملزم في ظرفه بمجرد القدرة عليه ولو آناً ما، ففي مثل ذلك قد عرفت أنّه لا وجه لتقديم ما هو أسبق زماناً على الآخر، بل لابدّ من ملاحظة الأهمّية في البين.

والوجه في ذلك هو أنّ العقل كما يحكم بصرف القدرة في امتثال الواجب المتقدم، كذلك يحكم باحتفاظها للواجب المتأخر، ضرورة أنّه لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم في ظرفه، فكما أنّه يحكم بقبح الأوّل فكذلك يحكم بقبح الثاني، وعليه فلا أثر للسبق الزماني هنا أصلاً. فاذن إن كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهمّية فيقدّم عليه، بلا فرق بين كونه متقدماً عليه زماناً أو متأخراً عنه، وبلا فرق بين القول بامكان الترتب والقول باستحالته، وإلّا فيحكم العقل بالتخيير بينهما، كما تقدّم بشكل واضح.

ولكن لشيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] في المقام كلام، وهو أنّ التزاحم إذا كان بين واجبين طوليين متساويين في الملاك، كما إذا دار الأمر بين القيام في الركعة الأُولى من الصلاة والقيام في الركعة الثانية، أو بين ترك واجب متوقف على ارتكاب محرّم مساوٍ معه في الملاك، فلا مناص من الالتزام بتقديم ما هو أسبق زماناً على الآخر.

وقد أفاد في وجه ذلك ما توضيحه: هو أنّ الواجبين المتزاحمين إذا كانا عرضيين، ففي صورة التساوي وعدم كون أحدهما أهم من الآخر لا مناص من الالتزام بالتخيير، ضرورة أنّه لا وجه في هذا الفرض لتقديم أحدهما على الآخر أصلاً. وأمّا إذا كانا طوليين، فإن كانا متساويين فلا بدّ من تقديم الواجب المتقدم على المتأخر زماناً، وذلك لأنّ التكليف بالمتقدم فعلي ولا موجب لسقوطه أصلاً، لأنّ سقوط كل من التكليفين المتزاحمين إنّما هو بصرف القدرة في امتثال الآخر، كما أنّ ثبوت كل منهما إنّما هو عند ترك امتثال الآخر وعدم صرف القدرة فيه، بناءً على ما هو الصحيح من إمكان الترتب وجوازه، وعدم الفرق فيه بين أن يكون من طرف أو من طرفين، وبما أنّ التكليف بالواجب المتأخر متأخر خارجاً، لفرض أنّ متعلقه متأخر عن متعلق التكليف بالمتقدم، فلا يكون له مسقط في عرضه، ضرورة أنّ امتثاله في ظرفه لا يكون مسقطاً له، كما أنّ ترك امتثاله فيه لا يعقل أن يكون شرطاً لثبوته له، إلّا بناءً على إمكان الشرط المتأخر والمفروض أنّه (قدس سره) يرى استحالته وعدم إمكانه.

وعلى الجملة: ففي زمان الواجب المتقدم لا مانع من صرف القدرة في امتثاله أصلاً، لفرض عدم إمكان صرف القدرة في امتثال الواجب المتأخر

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٧.

فعلاً، والمفروض أنّ المسقط لوجوبه ليس إلّا امتثاله خارجاً كما عرفت، وحيث إنّه لا يمكن بالفعل فلا مسقط له أصلاً إلّا أن يكون امتثاله في ظرفه شرطاً لسقوطه على نحو الشرط المتأخر، ولكنّك عرفت أنّه يرى استحالة ذلك، فاذن يتعين امتثال المتقدم بحكم العقل.

ومن هنا يظهر أنّه لا يمكن الالتزام بالترتب من الطرفين في مثل الفرض، وذلك لأنّ معنى الترتب من الطرفين هو أنّ ثبوت التكليف بكل منهما مشروط بترك امتثال الآخر خارجاً وعدم الاتيان بمتعلقه، وهذا لا يعقل في مثل المقام، ضرورة أنّ ثبوت التكليف بالمتقدم لا يعقل أن يكون مشروطاً بترك امتثال التكليف بالمتأخر في ظرفه إلّا على نحو الشرط المتأخر، وهو محال على وجهة نظره (قدس سره).

نعم، إذا كان المتأخر أقوى ملاكاً من المتقدم فلابدّ من تقديمه عليه، والوجه في ذلك هو أنّ التزاحم في الحقيقة عندئذ إنّما هو بين التكليف بالمتقدم ووجوب حفظ القدرة فعلاً على امتثال التكليف بالمتأخر، وبما أنّ ملاك المتأخر أهم من ملاك الواجب الفعلي، فلا محالة يكون وجوب حفظ القدرة عليه أهم من وجوب الواجب الفعلي، فيتقدّم عليه في مقام المزاحمة.

فالنتيجة المستفادة من مجموع ما أفاده (قدس سره) هنا هي أنّ التزاحم لا يعقل بين تكليفين طوليين، إلّا إذا كان المتأخر أهم من المتقدم لتقع المزاحمة بين وجوب حفظ القدرة عليه فعلاً، ووجوب الواجب المتقدم، وأمّا إذا كانا متساويين، أو كان المتقدم أهم من المتأخر، فلا تزاحم بينهما أبداً، بل يتعين امتثال الواجب المتقدم بحكم العقل، دون الواجب المتأخر، ولأجل ذلك لا يجري الترتب بينهما كما عرفت.

ولنأخذ بالمناقشة فيما أفاده (قدس سره) وهي أنّا قد حققنا سابقاً أنّ كون أحد الخطابين مشروطاً بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه لم يرد في لسان دليل من الأدلة، لنقتصر على مقدار مدلوله ونأخذ بظاهره، بل هو من ناحية حكم العقل بعدم إمكان تعلق الخطاب الفعلي بأمرين متضادين إلّا على هذا الفرض والتقدير، ضرورة استحالة تعلقه بكل منهما فعلاً وفي عرض الآخر.

والوجه في ذلك: هو أنّ العقل مستقل بلزوم حفظ خطاب المولى بالمقدار الممكن، وعدم جواز رفع اليد لا عن أصله ولا عن اطلاقه ما لم تقتضه الضرورة، وهذا ظاهر.

وعلى أساس ذلك بما أنّ في مقام المزاحمة بين التكليفين لا يتمكن المكلف من التحفظ على كليهما معاً، فلا مناص من الالتزام برفع اليد عن أحدهما والأخذ بالآخر إذا كان ذلك الآخر واجداً للترجيح، فانّ هذا غاية ما يمكنه. وأمّا إذا لم يكن واجداً له فلا مناص من الالتزام بالتخيير بناءً على ما حققناه من إمكان الترتب وجوازه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد تقدّم منّا غير مرّة أنّه لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم في ظرفه، فكما أنّه يحكم بقبح الأوّل، فكذلك يحكم بقبح الثاني.

ومن ناحية ثالثة: قد حققنا في بحث الواجب المطلق والمشروط[1] أنّه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر، بل لا مناص عنه في المركبات التدريجية كالصلاة وما شاكلها، كما تقدّم هناك.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث: هي أنّ في صورة كون التكليفين

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ١٣٥ مبحث الشرط المتأخر.

المتزاحمين متساويين لا مناص من القول بالتخيير ـ مطلقاً ـ من دون فرق بين أن يكونا عرضيين أو طوليين.

والسر في ذلك ما عرفت من أنّ القول بالتخيير هنا عقلاً يرتكز على القول بالترتب، وقد ذكرنا أنّه لا فرق فيه بين أن يكون من طرف واحد، كما إذا كان أحدهما أهم من الآخر، وأن يكون من طرفين، كما إذا كانا متساويين، وقد سبق أنّ معنى الترتب عند التحليل عبارة عن تقييد إطلاق التكليف بأحدهما بترك امتثال التكليف بالآخر، وعدم الاتيان بمتعلقه خارجاً في فرض كون أحدهما أهم من الآخر، وتقييد اطلاق التكليف بكل منهما بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه في فرض كونهما متساويين.

ومن المعلوم أنّ هذا التقييد والاشتراط ليس ناشئاً فعلاً بحكم الشرع أو العقل، بل هو نتيجة اشتراط التكاليف من الأوّل بالقدرة، ومن هنا قلنا إنّ هذا التخيير ليس معناه تبديل الوجوب التعييني بالتخييري، بل كل منهما باقٍ على وجوبه التعييني، غاية الأمر نرفع اليد عن إطلاق وجوب كل منهما بتقييده بعدم الاتيان بمتعلق الآخر، بل معناه اختيار المكلف في إعمال قدرته في امتثال هذا أو ذاك، باعتبار أنّ القدرة الواحدة لا تفي بامتثال كليهما معاً، ولا يفرق في ذلك بين كونهما عرضيين أو طوليين، غاية الأمر على الثاني لا بدّ من الالتزام بجواز الشرط المتأخر، حيث إنّ شرطية عدم الاتيان بالواجب المتأخر في ظرفه لفعلية وجوب المتقدم لا تعقل إلّا على هذا القول، ولكن قد تقدّم أنّ الصحيح هو جوازه، وأنّه لا مانع منه أصلاً، بل لا مناص من الالتزام به في بعض الموارد، كما مرّ بشكل واضح، وعليه فلا فرق بين كونهما عرضيين أو طوليين، فعلى كلا التقديرين لا بدّ من الالتزام بالترتب، وبثبوت كلا التكليفين على شكل اشتراط ثبوت كل منهما بعدم الاتيان بمتعلق الآخر في ظرفه.

وقد تحصّل مما ذكرناه: أنّه لا مانع من الالتزام بالترتب في المتزاحمين الطوليين، لا من ناحية الالتزام بالترتب من الطرفين، ولا من ناحية ابتنائه على جواز الشرط المتأخر، ولا من ناحية حكم العقل.

أمّا الأوّل، فقد ذكرنا أنّه لا فرق في إمكان الترتب بين أن يكون من طرف واحد كما في الأهم والمهم، أو من طرفين كما في المتساويين.

وأمّا الثاني، فقد حققنا جواز الشرط المتأخر وامكانه.

وأمّا الثالث، فقد عرفت أنّه لا فرق عند العقل بين تفويت الملاك الملزم في ظرفه، وتفويت الواجب الفعلي.

فما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من عدم جريان الترتب بينهما، لا يرجع إلى معنىً صحيح أصلاً.

كما أنّ ما أفاده (قدس سره) من المانع، وهو أنّ سقوط كل من التكليفين المتزاحمين حيث إنّه كان بامتثال الآخر فلا يعقل أن يكون امتثال التكليف بالمتأخر ـ من جهة تأخره خارجاً ـ مسقطاً للتكليف بالمتقدم، فأيضاً لا يرجع إلى معنىً محصّل، والوجه فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا مانع من أن يكون امتثال التكليف بالمتأخر في ظرفه شرطاً لسقوطه على نحو الشرط المتأخر، بناءً على ما حققناه من إمكانه وجوازه. وأمّا ثانياً: فلأنّ المسقط له ليس هو امتثال الآخر بما هو، لما قدّمناه سابقاً من أنّ المسقط للتكليف أحد أمرين لا ثالث لهما:

الأوّل: امتثاله في الخارج الموجب لحصول غرضه، فانّه بعد حصول الغرض الداعي له خارجاً لا يعقل بقاؤه، ولذا قلنا إنّ المسقط في الحقيقة إنّما هو حصول الغرض وتحققه في الخارج، لا الامتثال نفسه كما تقدّم.

الثاني: انتفاء القدرة وعجز المكلف عن امتثاله، ومعه لا محالة يسقط التكليف، بداهة استحالة توجيهه نحو العاجز، ومن المعلوم أنّ المسقط فيما نحن فيه ليس هو الأوّل على الفرض، بل المسقط له إنّما هو الثاني كما هو المفروض، باعتبار أنّ المكلف إن أعمل قدرته في امتثال الواجب الفعلي عجز عن امتثال الواجب المتأخر في ظرفه، فينتفي بانتفاء موضوعه ـ وهو القدرة ـ وإن حفظ قدرته على امتثال المتأخر عجز عن امتثال المتقدم لا محالة، ضرورة أنّ القدرة الواحدة لا تفي لامتثال كليهما معاً، ومثال ذلك: ما إذا توقف امتثال واجب على ارتكاب محرّم كالتصرّف في مال الغير مثلاً، فانّه إن صرف قدرته في ترك الحرام عجز عن امتثال الواجب في ظرفه كانقاذ الغريق مثلاً أو نحوه، وإن حفظ قدرته لامتثاله في ظرفه بارتكاب الحرام عجز عن تركه، ومن الواضح أنّ مع العجز عنه تسقط حرمته لا محالة، ولا يفرق في سقوط حرمته بين أن يمتثل المكلف الواجب المتأخر خارجاً أم لا، ضرورة أنّ المسقط للتكليف بالمتقدم ليس هو امتثال المتأخر في الخارج، بل المسقط له في الحقيقة ـ كما عرفت ـ عدم تمكن المكلف من امتثاله.

وعليه فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) ـ من أنّ سقوط كل من التكليفين المتزاحمين لايكون إلّا بامتثال الآخر، وحيث إنّ امتثال التكليف بالمتأخر متأخر خارجاً فلا يعقل أن يكون مسقطاً للتكليف بالمتقدم ـ لا يرجع إلى معنىً صحيح، لما عرفت من أنّ المسقط له ليس هو امتثال التكليف بالمتأخر ليقال إنّه حيث لا يكون في عرضه فلا يكون مسقطاً له، بل المسقط له ما مرّ وهو عدم تمكن المكلف من امتثاله.

فالنتيجة لحدّ الآن قد أصبحت: أنّه لا فرق في نظر العقل بين أن يكون المتزاحمان المتساويان عرضيين أو طوليين، إذ أنّه على كلا التقديرين يستقل

العقل بالتخيير بينهما على بيان تقدّم بصورة واضحة.

ثمّ إنّ ما مثّل لذلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بما إذا دار الأمر بين ترك القيام في الركعة الأُولى من الصلاة وتركه في الركعة الثانية، فقد ظهرت المناقشة فيه مما تقدّم من أنّه لا تعقل المزاحمة بين جزأين أو شرطين أو جزء أو شرط لواجب واحد، وسيجيء الكلام في ذلك بصورة مفصّلة[١].

ثمّ إنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره) قد طبّق كبرى مسألة التزاحم على جملة من الفروع وقد تقدّم الكلام في بعضها[٢]:

الأوّل: ما إذا دار الأمر بين سقوط الطهور في الصلاة وسقوط قيد من قيودها الأُخر، فيسقط ذلك القيد وإن كان وقتاً، لكون الطهور ركناً لها، وأهم من بقية القيود، ولذا ورد أنّه «لا صلاة إلّا بطهور»[٣].

الثاني: ما إذا دار الأمر بين خصوص الطهارة المائية وغيرها من القيود فيقدّم غيرها عليها، وقد ذكر في وجه ذلك أنّ أجزاء الصلاة وشرائطها وإن كانت مشروطة بالقدرة شرعاً بمقتضى ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال[٤]، إلّا أنّ الطهارة المائية خاصة ممتازة عن بقية القيود من الأجزاء والشرائط، من جهة جعل الشارع البدل لها وهو الطهارة الترابية، فبذلك تتأخر رتبتها عن الجميع، فيقدّم عليها كل قيد من قيود الصلاة في مقام المزاحمة.

---

(١) في ص ١٠٦.

(٢) في ص ٢٧، وراجع أجود التقريرات ٢: ٤٩.

(٣) الوسائل ١: ٣٦٥/ أبواب الوضوء ب ١ ح ١.

(٤) الوسائل ٢: ٣٧٣/ أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥.

الثالث: ما إذا دار الأمر بين وقوع ركعة من الصلاة في خارج الوقت وسقوط أيّ قيد من قيودها الأُخر غير الطهور، يسقط ذلك القيد، لكون إدراك الوقت أهم.

الرابع: ما إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات في الوقت وإدراك قيد آخر ولا يتمكن من الجمع بينهما، فيقدّم إدراك ذلك القيد على إدراك تمام الركعات فيه، واستثنى من ذلك خصوص السورة وقال: إنّها تسقط عند الدوران المزبور، لقيام الدليل على سقوطها بالاستعجال.

الخامس: ما إذا دار الأمر بين سقوط الأجزاء وسقوط الشرائط، فتسقط الشرائط، وعلّل ذلك بأنّها متأخرة رتبة عن الأجزاء، لأنّها إنّما أُخذت قيوداً فيها، ومن الواضح أنّ القيد متأخر رتبة عن المقيد.

السادس: ما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الشرط وسقوط قيده، كما لو دار الأمر بين سقوط أصل الساتر عن الصلاة وسقوط قيده وهو كونه طاهراً، يسقط قيده لتأخره عنه رتبة.

السابع: ما إذا دار الأمر بين سقوط قيد مأخوذ في الركن وسقوط قيد مأخوذ في غيره من الأجزاء أو الشرائط، كما لو دار الأمر بين ترك الطمأنينة مثلاً في الركن وتركها في غيره من الذكر أو القراءة أو نحو ذلك، يتعيّن سقوط الثاني.

الثامن: ما إذا دار الأمر بين سقوط القيام المتصل بالركوع وسقوط القيام حال القراءة، يتعين سقوط القيام فيها باعتبار أنّ القيام قبل الركوع بنفسه ركن ومقوّم له، فلا محالة يتقدّم على القيام في حال القراءة، ومن هنا يتقدّم القيام قبل الركوع على القيام حال التكبيرة أيضاً، فانّ القيام حالها شرط، وفي الركوع مقوّم.

التاسع: ما إذا دار الأمر بين سقوط أحد الواجبين الطوليين، سقط المتأخر وإن لم يكن الملاك فيه أهم، ومن ثمّ يتقدّم القيام في التكبيرة على القيام في القراءة، هذا مضافاً إلى كونه شرطاً في الركن دون القيام في القراءة، وقد عرفت أنّه في مقام دوران الأمر بين سقوط شرط الركن وسقوط شرط غيره، يتعين سقوط شرط غيره.

العاشر: ما إذا دار الأمر بين ترك القيام في الصلاة وترك الركوع والسجود فيها، وتعرّض لهذا الفرع السيِّد (قدس سره) في العروة في موضعين: الأوّل: في مبحث المكان[1]، والثاني: في مبحث القيام[2]، وحكم (قدس سره) في كلا الموضعين بالتخيير بينهما.

ولكن شيخنا الأُستاذ (قدس سره) قد حكم في حاشيته على العروة[3] في أحد الموضعين بتقديم القيام على الركوع والسجود، وفي الآخر بتقديم الركوع والسجود على القيام على عكس الأوّل. ونظره (قدس سره) في الأوّل إلى تقديم ما هو أسبق زماناً على غيره، وفي الثاني إلى تقديم الأهم على غيره، وعلى كل حال فبين كلاميه في الموضعين تناقض واضح.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) من الترجيح في هذه الفروعات جميعاً يرتكز على أساس إجراء قواعد التزاحم فيها من الترجيح بالأسبقية في بعضها، وبالأهمّية في بعضها الآخر، وبالتقدّم الرتبي في ثالث.

ولنا أن نأخذ بالمناقشة فيما ذكره (قدس سره) من ناحيتين:

---

(١)، (٢) العروة الوثقىٰ ١: ٤٢٣ السادس من شروط مكان المصلي، ٤٦٦ المسألة ١٧ [١٤٧٧].

(٣) العروة الوثقىٰ (المحشّاة) ٢: ٤٨٥، ٣٨٤.

الأُولى: أنّ هذه الفروعات وما شاكلها أجنبية عن مسألة التزاحم تماماً، ولا يجري فيها شيء من أحكامها وقواعدها.

الثانية: أنّه على تقدير تسليم جريان قواعد التزاحم في تلك الفروعات فانّ ما أفاده (قدس سره) فيها من الترجيح لا يتم على إطلاقه.

أمّا الناحية الأُولى: فقد أشرنا إليها إجمالاً فيما سبق، ونقدِّم لكم هنا بصورة مفصلة، بيان ذلك: أنّه قد تقدّم أنّ التزاحم هو تنافي الحكمين في مقام الامتثال والفعلية بعد الفراغ عن جعل كليهما معاً على نحو القضية الحقيقية، ومن هنا قلنا إنّه لا تنافي بينهما أبداً في مقام الجعل والتشريع، ضرورة أنّه لا تنافي بين جعل وجوب إنقاذ الغريق مثلاً للقادر وجعل حرمة التصرف في مال الغير له وهكذا... بل بينهما كمال الملاءمة في هذا المقام، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: أنّ التعارض هو تنافي الحكمين في مقام الجعل والتشريع بحيث لا يمكن جعل كليهما معاً على نحو القضية الحقيقية، فثبوت كل منهما على هذا النحو يكذّب الآخر بالمطابقة أو بالالتزام على بيان قد سبق بشكل واضح.

ومن جانب ثالث: أنّ الأمر المتعلق بالمركب كالصلاة وما شاكلها ـ بصفة أنّه أمر واحد شخصي ـ لا محالة ينبسط على أجزاء ذلك المركب وتقييداته بقيودات خارجية، فيأخذ كل جزء منه حصة من ذلك الأمر الواحد الشخصي، فيكون مأموراً به بالأمر الضمني النفسي، ومن المعلوم أنّ الأمر الضمني المتعلق بجزء مربوط بالذات بالأمر الضمني المتعلق بجزء آخر وهكذا، ضرورة أنّ الأوامر الضمنية المتعلقة بالأجزاء هي عين ذلك الأمر النفسي الاستقلالي المتعلق بالمجموع المركب من تلك الأجزاء بالتحليل العقلي.

وعلى هذا فلا يعقل سقوط بعض تلك الأوامر عن بعض تلك الأجزاء وبقاء

بعضها الآخر، لفرض أنّ هذه الأوامر عين الأمر النفسي، غاية الأمر العقل يحلله إلى أوامر متعددة ضمنية، ويجعله حصة حصة، فتتعلق بكل جزء من أجزاء متعلقه حصة منه، ومن الواضح جداً أنّه لا يعقل بقاء تلك الحصة بدون بقاء الأمر النفسي ولا سقوطها بدون سقوطه، وهذا معنى ارتباطية تلك الأجزاء بعضها ببعضها الآخر ثبوتاً وسقوطاً في الواقع ونفس الأمر.

فالنتيجة على ضوء هذه الجوانب الثلاثة: هي أنّ في الفروع المزبورة أو ما شاكلها لا يعقل أن يكون التزاحم بين أمرين نفسيين، ضرورة أنّه ليس فيها إلّا أمر نفسي واحد متعلق بالمجموع المركب. وكذا لا يعقل أن يكون التزاحم بين أمرين إرشاديين، لما عرفت من أنّه لا شأن للأمر الارشادي ما عدا الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية، ولذا لا تجب موافقته ولا تحرم مخالفته بحكم العقل. ومن المعلوم أنّ المزاحمة إنّما تعقل بين أمرين يقتضي كل منهما امتثاله والاتيان بمتعلقه خارجاً لتقع المزاحمة بينهما في مقام الامتثال والاطاعة، والمفروض أنّه لا اقتضاء للأمر الارشادي بالاضافة إلى ذلك أصلاً لتعقل المزاحمة بينهما.

والذي يمكن أن يتوهم في أمثال هذه المقامات هو وقوع المزاحمة بين أمرين ضمنيين، ببيان أنّ كلاً منهما يقتضي الاتيان بمتعلقه، فعندئذ لو كان المكلف قادراً على امتثال كليهما والاتيان بمتعلقيهما خارجاً فلا مزاحمة في البين أصلاً.

وأمّا إذا فرضنا أنّه لا يقدر إلّا على امتثال أحدهما دون الآخر، فلا محالة تقع المزاحمة بينهما، كما إذا دار الأمر بين ترك القيام في الصلاة مثلاً وترك الركوع فيها، أو بين ترك القيام في حال التكبيرة وتركه في حال القراءة، أو بين ترك الطهارة الحدثية وترك الطهارة الخبثية وما شابه ذلك، ففي أمثال هذه الموارد التي لا يكون المكلف قادراً على الجمع بينهما في الخارج لا محالة تقع المزاحمة بين الأمر الضمني المتعلق بالقيام والأمر الضمني المتعلق بالركوع، أو الأمر

الضمني المتعلق بتقيد الصلاة بالطهارة الحدثية، والأمر الضمني المتعلق بتقيدها بالطهارة الخبثية، وهكذا.

والوجه في ذلك: هو أنّ ملاك التزاحم بين أمرين نفسيين كالأمر بالصلاة مثلاً في ضيق الوقت والأمر بالازالة ـ وهو عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً، فلو صرف قدرته في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الثاني، فينتفي بانتفاء موضوعه وهو القدرة ولو انعكس فبالعكس ـ بعينه موجود بين أمرين ضمنيين، كالأمر بالقيام مثلاً والأمر بالركوع أو ما شاكلهما، فانّ المفروض هنا هو أنّ المكلف لا يقدر على امتثال كليهما معاً، فلا يتمكن من الجمع بين القيام والركوع في الصلاة، فلو صرف قدرته في امتثال الأوّل عجز عن امتثال الآخر، فينتفي عندئذ بانتفاء موضوعه ـ وهو القدرة ـ وإن صرف فيه عجز عن الأوّل وهكذا.

وعليه فيرجع إلى قواعد باب التزاحم، فإن كان أحدهما أهم من الآخر قدّم عليه، وكذا إذا كان أحدهما مشروطاً بالقدرة عقلاً والآخر مشروطاً بها شرعاً، فانّ ما كان مشروطاً بالقدرة عقلاً يتقدّم على غيره، أو إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ولكن كان أحدهما أسبق من الآخر زماناً تقدّم الأسبق على غيره، وأمّا إذا كانا متساويين من تمام الجهات ولم يكن ترجيح في البين ولا احتماله، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما بمعنى تقييد إطلاق الأمر بكل منهما بعدم الاتيان بالآخر كما عرفت في التزاحم بين الواجبين النفسيين إذا كانا متساويين من جميع الجهات.

وعلى الجملة: فجميع ما ذكرناه في التزاحم بين الأمرين النفسيين يجري في المقام من دون تفاوت أصلاً إلّا في نقطة واحدة، وهي أنّ التزاحم هناك بين أمرين نفسيين، وهنا بين أمرين ضمنيين، ومن المعلوم أنّ الاختلاف في هذه

النقطة لا يوجب التفاوت بينهما في جريان أحكام التزاحم ومرجحاته وقواعد بابه أصلاً. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه القول بجريان التزاحم في أجزاء وشرائط واجب واحد كما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وغيره.

وغير خفي أنّ هذا البيان وإن كان في غاية الصحة والاستقامة بالاضافة إلى حكمين نفسيين: وجوبيين كانا أو تحريميين، أو كان أحدهما وجوبياً والآخر تحريمياً كما تقدّم الكلام في التزاحم بينهما بصورة مفصلة فلا نعيد، إلّا أنّه لا يتم بالاضافة إلى حكمين ضمنيين، وذلك لأنّ تماميته بالاضافة إليهما تبتني على نقطة واحدة، وهي أنّ الأمر المتعلق بالمركب لا يسقط بتعذر بعض أجزائه أو شرائطه، فحينئذ لو دار الأمر بين ترك جزء كالقيام في الصلاة مثلاً وترك جزء آخر كالركوع فيها أو نحوهما، فلا محالة تقع المزاحمة بينهما، لفرض أنّ الأمر بالصلاة باقٍ ولم يسقط بتعذر أحد هذين الجزأين، والمفروض أنّ كلاً منهما مقدور في نفسه وفي ظرف عدم الاتيان بالآخر.

فإذن لا مانع ـ بناءً على ما حققناه من صحة الترتب ـ [من] الالتزام بثبوت الأمر الضمني النفسي لكل منهما في نفسه وعند عدم الاتيان بالآخر وهذا التقييد نتيجة أمرين:

الأوّل: وقوع المزاحمة بين هذا الأمر الضمني وذاك في مقام الامتثال.

الثاني: الالتزام بالترتب بينهما من الجانبين.

ولكن عرفت أنّ هذه النقطة خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع قطعاً، ضرورة أنّه لا يعقل بقاء الأمر المتعلق بالمركب مع تعذر بعض أجزائه أو شرائطه كما سبق بشكل واضح[1]. وعلى هذا الأساس فاذا تعذر أحد أجزائه

---

(١) في ص ١٠٦.

أو شرائطه معيّناً كان أو غير معين ـ أعني به ما إذا دار الأمر بين ترك هـذا وذاك ـ فلا محالة يسقط الأمر المتعلق به، بداهة استحالة بـقائه لاستلزامـه التكليف بالمحال، وهو غير معقول.

وبتعبير آخر: أنّ فرض بقاء الأمر الأوّل بحاله يستلزم التكليف بـالمحال، وفرض بقاء الأوامر الضمنية المتعلقة بالأجزاء والشرائط الباقيتين، وأنّ الساقط إنّما هو الأمر الضمني المتعلق بخصوص المتعذر منهما خلف، وذلك لفـرض أنّ تلك الأوامر أوامر ضمنية كل منها مرتبط مع الآخر ارتباطاً ذاتياً، فلا يعقل بقاء بعض منها وسقوط بعضها الآخر، وإلّا لكانت أوامر استقلالية لا ضمنية، وهذا خلف كما عرفت.

فاذن مقتضى القاعدة سقوط الأمر عن المركب بتعذر أحد أجزائه أو قيوده، وعليه فلا أمر لا بالمـركب ولا بأجزائه، فلا موضوع للتزاحم ولا التعارض، فانتفاؤهما بانتفاء موضوعهما، ولذا لو كنّا نحن والقاعدة الأوّلية لم نقل بوجوب الباقي، فانّ الأمر المتعلق بالمجموع المركب منه قد سقط يقيناً، وإثبات أمر آخر متعلق بالفاقد يحتاج إلى دليل، ففي كل مورد ثبت دليل على وجوبه فنأخذ به، وإلّا فمقتضى القاعدة عدم وجوبه.

ولكن قد يتوهم في المقام أنّه وإن لم يمكن الالتزام بالتزاحم بين واجـبين ضمنيين كجزأين أو شرطين أو جزء وشرط، فيما إذا تعلق الأمر بالمركب من الأجزاء بعناوينها الأوّلية كما عرفت، إلّا أنّه لا مانع من الالتزام به فيما إذا تعلق الأمر بالمركب من الأجزاء بعنوان المقدور، ببيان أنّه إذا تعذر أحـد أجـزائـه لا يسقط الأمر عن الأجزاء الباقية، لفرض أنّ جزئيته تختص بحال القدرة، وفي حال التعذر لا يكون جزءاً واقعاً، وإذا لم يكن جزءاً كذلك في هذا الحال، فلا محالة لا يكون تعذره موجباً لسقوط الأمر عن الباقي.

وعلى هذا فإن كان المتعذر أحد أجزاء ذلك المركب معيّناً سقط الأمر عنه خاصة دون الباقي، لفرض اختصاص جزئيته بحال القدرة، وفي هذا الحال لا يكون جزءاً واقعاً، وإن كان المتعذر مردداً بين اثنين منها، ففي مثله لا محالة تقع المزاحمة بين الأمر الضمني المتعلق بهذا والأمر الضمني المتعلق بذاك، بتقريب أنّ ملاك التزاحم ـ وهو تنافي الحكمين في مقام الامتثال والفعلية بعد الفراغ عن ثبوتهما بحسب مقام الجعل بلا منافاة ـ موجود بعينه هنا، لفرض أنّه لا تنافي بين الأمر الضمني المتعلق بهذا الجزء والأمر الضمني المتعلق بالآخر بحسب مقام الجعل، فهذا مجعول له بعنوان كونه مقدوراً وذاك مجعول له بهذا العنوان، من دون أيّة منافاة في البين، غاية الأمر من جهة عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً وقع التنافي والتزاحم بينهما، فلو صرف قدرته في امتثال هذا عجز عن الآخر، فينتفي بانتفاء موضوعه ـ وهو القدرة ـ وإن عكس فبالعكس.

وعلى الجملة: فيجري فيه جميع ما يجري في التزاحم بين الواجبين النفسيين على القول بامكان الترتب واستحالته حرفاً بحرف، من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

ولكنّه توهم خاطئ ولم يطابق الواقع، والوجه في ذلك هو أنّه لا شبهة في أنّ الأمر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء المتعذر يسقط بتعذره لا محالة، ضرورة أنّه لايعقل بقاؤه، كما إذا فرضنا أنّ للمركب عشرة أجزاء مثلاً، وتعلق الأمر بها بعنوان كونها مقدورة، فعندئذ إذا فرض سقوط أحد أجزائه وتعذّره، فلا إشكال في سقوط الأمر المتعلق بمجموع العشرة، بداهة استحالة بقائه، لاستلزامه التكليف بالمحال وبغير المقدور، وأمّا الأمر المتعلق بالتسع الباقية فهو أمر آخر لا الأمر الأوّل، لفرض أنّه متعلق بالمركب من عشرة أجزاء، لا بالمركب من التسعة، وهذا واضح. وأمّا إذا تعذر أحد جزأين منها لا بعينه، بأن تردد

الأمر بين كون المتعذر هذا أو ذاك فأيضاً لا شبهة في سقوط الأمر المتعلق بالمجموع، لفرض عدم قدرة المكلف عليه، ومعه يستحيل بقاء أمره، لاستلزامه التكليف بغير المقدور.

وعليه فلا محالة نشكّ في أنّ المجعول الأوّلي في هذا الحال أيّ شيء، هل هو جزئية هذا أو جزئية ذاك، أو أنّه جزئية الجامع بينهما بلا خصوصية لهذا ولا لذاك، فإذن لا محالة يدخل المقام في باب التعارض، فيرجع إلى أحكامه وقواعده.

وبتعبير واضح: أنّه لا شبهة في سقوط الأمر المتعلق بالمجموع المركب من عشرة أجزاء مثلاً بتعذر جزئه وسقوطه واستحالة بقائه كما عرفت، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المتعذر معيّناً أو غير معيّن كما هو واضح، ومن المعلوم أنّ بسقوطه ـ الأمر ـ يسقط جميع الأوامر الضمنية المتعلقة بأجزائه، لفرض أنّ تلك الأوامر عين ذلك الأمر المتعلق بالمجموع، فلا يعقل بقاؤها مع سقوطه.

وتخيّل أنّ الساقط في هذا الفرض إنّما هو خصوص الأمر الضمني المتعلق بالجزء المتعذر دون البقية خيال فاسد جداً، ضرورة أنّ الأمر المتعلق بالمجموع لا يخلو من أن يكون باقياً في هذا الحال أو ساقطاً. فعلى الفرض الأوّل لا يعقل سقوطه، لفرض أنّه حصة منه، فمع بقائه لا محالة هو باق. وعلى الفرض الثاني سقط الأمر الضمني عن الجميع، لا عن خصوص المتعذر، لما عرفت من حديث العينية، وهذا معنى ارتباطية الأوامر الضمنية بعضها مع بعض الآخر ارتباطاً ذاتياً.

ولكن حيث قد عرفت استحالة الفرض الأوّل في هذا الحال، فلا محالة يتعين الالتزام بالفرض الثاني. نعم، ثبت الأمر للباقي بعد سقوطه عن المجموع بمقتضى اختصاص جزئية المتعذر بحال القدرة، فانّ قضية ذلك سقوط جزئيته في حال التعذر واقعاً، ولازمه ثبوت الأمر للباقي، وبما أنّ الباقي في هذا الفرض

مردد بين المركب من هذا أو ذاك، فلا محالة لا نعلم أنّ المجعول جزئية هذا له أو ذاك أو جزئية الجامع بينهما، بعد عدم إمكان كون المجعول جزئية كليهما معاً، فإذن لا محالة تقع المعارضة بين دليليهما فيرجع إلى قواعد بابها، فإن كان أحدهما عاماً والآخر مطلقاً، فيقدّم العام على المطلق، وإن كان كلاهما عاماً فيرجع إلى مرجحات باب التعارض، وإن كان كلاهما مطلقاً فيسقطان معاً، فيرجع إلى الأصل العملي ومقتضاه عدم اعتبار خصوصية هذا وذاك، فتكون النتيجة جزئية الجامع.

وبهذا البيان قد ظهر أنّه لا فرق بين المقام وبين ما إذا تعلق الأمر بالمركب من الأجزاء بعناوينها الأوّلية إلّا في نقطة واحدة، وهي أنّ في مثل المقام لا يحتاج ثبوت الأمر للباقي إلى دليل خارجي يدل عليه كـ «لا تسقط الصلاة بحال»[1] أو نحوه، بل الأمر به ثابت من الابتداء، بمعنى أنّ الشارع قد أوجب كل مرتبة من مراتب هذا المركب عند تعذر مرتبة أُخرى منه.

ويدل على هذا في المقام تقييد جزئية كل من أجزائه بحال القدرة، ولازم ذلك هو عدم جزئيته في حال العجز واقعاً، وثبوت الأمر للباقي، وأمّا في غير المقام ومحل الفرض يحتاج ثبوت الأمر للباقي إلى دليل من الخارج، وإلّا فمقتضى القاعدة عدم وجوبه، بعد سقوط الأمر عن المجموع بتعذر جزئه.

ولكن بعد ما دلّ الدليل من الخارج على وجوبه، فلا فرق بينه وبين ما نحن فيه، فكما أنّ فيه إذا دار الأمر بين سقوط جزء وجزء آخر فيدخل في باب التعارض، لفرض أنّ المجعول في هذا الحال ليس إلّا وجوب أحدهما، ولا يعقل أن يكون وجوب كليهما معاً، لاستلزامه التكليف بالمحال، ومن المعلوم أنّه لا

---

(١) ورد بهذا المضمون في الوسائل ٢: ٣٧٣/ أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥.

موضوع للتزاحم في مثله كما هو واضح، فكذلك فيما نحن فيه إذا دار الأمر بين سقوط جزء وجزء آخر فيدخل في هذا الباب، وذلك لأنّا نعلم إجمالاً في هذا الحال بوجوب أحدهما، لفرض تعلق الأمر الآخر بالباقي وسقوط الأمر الأوّل عن المجموع كما عرفت، ومعه لا محالة نشك في أنّ المجعول وجوب خصوص هذا أو ذاك، أو وجوب الجامع بينهما، بعد عدم إمكان وجوب كليهما معاً، فعندئذ لا محالة تقع المعارضة بين دليليهما، ومعه لا موضوع للتزاحم أصلاً.

ولعل منشأ تخيّل أنّ هذا من باب التزاحم الغفلة عن تحليل نقطة واحدة وهي تعلق الأمر بالباقي من الابتداء، من دون حاجة إلى التماس دليل خارجي عليه، فان عدم تحليلها أوجب تخيل أنّ الأوامر الضمنية المتعلقة بأجزاء مثل هذا المركب لم تسقط بسقوط جزء منه، غاية الأمر أنّ تعذره أوجب سقوط خصوص الأمر الضمني المتعلق به لا بغيره، وعليه فإن كان الجزء المتعذر معيّناً سقط الأمر عنه خاصة، وإن كان مردداً بين هذا وذاك سقط أمر أحدهما بسقوط موضوعه ـ وهو القدرة ـ دون الآخر، بعد ثبوت كليهما معاً في مقام الجعل، من دون أيّ تنافٍ بينهما فيه، ومن المعلوم أنّا لا نعني بالتزاحم إلّا هذا، غاية الأمر على القول بالترتب الساقط هو إطلاق الخطاب، وعلى القول بعدمه الساقط أصله.

ووجه الغفلة عن ذلك هو ما عرفت من أنّ الأمر وإن تعلق بالباقي من الأوّل إلّا أنّه أمر آخر بالتحليل، ضرورة أنّ الأمر الأوّل المتعلق بالمجموع المركب قد سقط يقيناً من جهة تعذر جزء منه، ولا يعقل بقاؤه في هذا الحال ـ كما مرّ ـ ومع سقوطه لا محالة تسقط الأوامر الضمنية المتعلقة بأجزائه، وعليه فلا محالة نشك في هذا الفرض وما شاكله في أنّ الأمر المجعول ثانياً للباقي هل هو مجعول للمركب من هذا أو ذاك، يعني أنّ الشارع في هذا الحال جعل هذا جزءاً أو ذاك، فيكون الشك في أصل المجعول في هذا الحال، ومن المعلوم أنّه

لا يعقل فيه التزاحم، ولا موضوع له، ضرورة أنّه إنّما يعقل فيما إذا كان أصل المجعول لكل منهما معلوماً، وكان التنافي بينهما في مقام الامتثال، لا في مثل المقام، كما لا يخفى.

فقد أصبحت النتيجة بوضوح أنّه لا فرق في عدم جريان التزاحم بين جزأين أو شرطين أو جزء وشرط من واجب واحد، بين أن يكون الأمر متعلقاً به بعنوان كون أجزائه مقدورة، وأن يكون متعلقاً به على نحو الاطلاق بلا تقييد بحالة خاصة دون اُخرى.

نعم، فرق بينهما في نقطة أجنبية عما هو ملاك التزاحم والتعارض بالكلّية، وهي أنّ ثبوت الأمر بالباقي هنا مقتضى نفس تخصيص جزئية أجزائه بحال القدرة ـ كما عرفت ـ وهناك يحتاج إلى دليل خارجي يدل عليه، وإلّا فلا وجوب له.

نعم، قد ثبت في خصوص باب الصلاة وجوب الباقي بدليل، وهو ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال[1] بل الضرورة قاضية بعدم جواز ترك الصلاة في حالٍ إلّا لفاقد الطهورين على ما قوّيناه[2]، ومع قطع النظر عن ذلك تكفينا الروايات الخاصة الدالة على وجوب الاتيان بالصلاة جالساً إذا لم يتمكن من القيام، وعلى وجوب الاتيان بها بغير الاستقبال إلى القبلة إذا لم يتمكن منه وعلى وجوب الاتيان في الثوب النجس أو عارياً على الخلاف في المسألة، وغير ذلك، فهذه الروايات قد دلّت على وجوب الاتيان بالباقي وأنّه لا يسقط، والساقط إنّما هو الأمر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء أو القيد المتعذر، فلو

---

(١) الوسائل ٢: ٣٧٣/ أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥.

(٢) شرح العروة ١٠: ٢١٥.

لم يتمكن المصلي من القيام مثلاً وجبت عليه الصلاة جالساً بمقتضى النص الخاص، وكذا لو لم يتمكن من الجلوس وجبت عليه الصلاة مضطجعاً، وهكذا.

وعلى الجملة: فمع قطع النظر عما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال، تكفينا في المقام هذه الروايات الخاصة الدالة على وجوب الباقي وعدم سقوطه بتعذر جزء أو شرط، ولكن عرفت أنّ هذه القاعدة ـ أي قاعدة عدم سقوط الباقي بالتعذر ـ تختص بخصوص باب الصلاة، فلا تعم غيرها، ولذا لو لم يتمكن المكلف من الصوم في تمام آنات اليوم لم يجب عليه الامساك في الآنات الباقية من هذا اليوم، كما لو اضطرّ الصائم إلى الإفطار في بعض اليوم فلا يجب عليه الامساك في الباقي.

وعلى ضوء هذا الأصل فاذا تعذّر أحد أجزاء الصلاة أو شرائطه وكان المتعذر متعيناً، كما إذا لم يتمكن المصلي من القيام مثلاً أو القراءة أو ما شاكل ذلك، فلا إشكال في وجوب الاتيان بالباقي. وأمّا إذا كان المتعذر مردداً بين جزأين أو شرطين أو جزء وشرط، فلا محالة يقع التعارض بين دليليهما، للعلم الاجمالي بجعل أحدهما في الواقع دون الآخر، لفرض انتفاء القدرة إلّا على أحدهما، فإذن لا بدّ من النظر إلى أدلتهما وإعمال قواعد التعارض بينهما.

فنقول: إنّ الدليلين الدالين عليهما لا يخلوان من أن يكون أحدهما لبياً والآخر لفظياً، وأن يكون كلاهما لبياً، أو كلاهما لفظياً، وعلى الثالث فأيضاً لا يخلوان من أن تكون دلالة أحدهما بالاطلاق والآخر بالعموم، وأن تكون دلالة كليهما بالعموم أو بالاطلاق.

أمّا القسم الأوّل، وهو ما إذا كان الدليل على أحدهما لبياً وعلى الآخر لفظياً، فلا إشكال في مقام المعارضة بينهما في تقديم الدليل اللفظي على اللبي،

والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ الدليل اللبي كالاجماع أو نحوه حيث إنّه لا عموم ولا إطلاق له، فلابدّ فيه من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو غير مورد المعارضة مع الدليل اللفظي، فلا نعلم بتحققه في هذا المورد، وذلك كما إذا دار الأمر بين القيام مثلاً في الصلاة والاستقرار فيها، فانّ الدليل على اعتبار الاستقرار لبي وهو الاجماع، فيجب الاقتصار فيه على المقدار المتيقن.

ونتيجته هي أنّه لا إجماع على اعتبار الاستقرار في الصلاة في هذا الحال، والدليل على اعتبار القيام بما أنّه لفظي، وهو قوله (عليه السلام) في صحيحة أبي حمزة: «الصحيح يصلي قائماً وقعوداً، والمريض يصلي جالساً...» إلخ[١] وقوله (عليه السلام): في صحيحة زرارة في حديث «وقم منتصباً فانّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له»[٢] ونحوهما من الروايات الدالة على ذلك، فيجب الأخذ باطلاقه. ونتيجته هي وجوب الاتيان بالصلاة قائماً في هذا الحال بدون الاستقرار والطمأنينة، لما عرفت من عدم الدليل على اعتباره في هذه الحالة.

وعلى الجملة: فإذا دار الأمر بين أن يصلي قائماً بدون الطمأنينة والاستقرار، وأن يصلي جالساً معها، فبما أنّ الدليل الدال على اعتبار الطمأنينة لبي، فلا إشكال في تقديم القيام عليها، فيحكم بوجوب الصلاة قائماً بدون الطمأنينة، ومن هنا حكم السيِّد (قدس سره) في العروة[٣] بتقديم القيام عليها إذا دار الأمر بينهما، ولعل نظره (قدس سره) إلى ما ذكرناه.

---

(١) الوسائل ٥: ٤٨١ / أبواب القيام ب ١ ح ١.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨٨ / أبواب القيام ب ٢ ح ١.

(٣) العروة الوثقىٰ ١: ٤٦٤ المسألة ١٤ [١٤٧٤].

وأمّا **القسم الثاني**، وهو ما إذا كان كلا الدليلين لبياً، فـلا يشـمل مـورد المعارضة، وذلك لما مرّ من أنّ الدليل إذا كان لبياً فلا بدّ من الاقتصار في مورده على المقدار المتيقن منه، ومن المعلوم أنّ المقدار المتيقن منه غير هذا المـورد، ضرورة أنّا لم نحرز تحققه فيه لو لم نحرز عدمه. وعليه فمورد المعارضة لا يكون مشمولاً لهذا ولا لذاك، فوقتئذ لو كنّا نحن وهذا الحال ولم يكن دليل من الخارج على عدم سقوط كليهما معاً فنرجع إلى البراءة عن وجوب كل منهما، فلا يكون هذا واجباً ولا ذاك.

وأمّا إذا كان دليل من الخارج على ذلك، كما هو كذلك، حـيث إنّـا نـعلم بوجوب أحدهما في الواقع، فعندئذ مرّة يدور الأمر بين الأقل والأكثر، بمعنى أنّ الجزء هو الجامع بينهما أو مع خصوصية هذا أو ذاك، ومرّة أُخرى يـدور الأمر بين المتـباينين، بمعنى أنّا نعلم أنّ الجزء أحدهما بالخـصوص في الواقـع ونفس الأمر لا الجامع، ولكن دار الأمر بين كون الجزء هذا وذاك.

فعلى الأوّل، ندفع اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك بالبراءة، فنحكم بأنّ الجزء هو الجامع بينهما، فتكون النتيجـة هـي التـخيير شرعاً، يـعني أنّ الشارع في هذا الحال جعل أحدهما جزءاً مع إلغاء خصوصية كل منهما.

وعلى الثاني، فمقتضى القاعدة هو الاحتياط، للعلم الاجمالي بجزئية أحدهما بخصوصه في الواقع، وأصالة عدم جزئية هذا معارضة بأصالة عدم جزئية ذاك، فيتساقطان، فإذن يكون العلم الاجمالي موجباً للاحتياط على تقدير إمكانه، وإلّا فالوظيفة هي التخيير بين إتيان هذا أو ذاك.

وأمّا **القسم الثالث**، وهو ما إذا كانت دلالة أحدهما على ذلك بـالاطلاق والآخر بالعموم، فيقدّم ما كانت دلالته بالعموم على ما كانت دلالته بالاطلاق.

وذلك لأنّ دلالة العام تنجيزية، فلا تتوقف على أيّة مقدّمة خارجية، ودلالة المطلق تعليقية، فتتوقف على تمامية مقدّمات الحكمة، منها عدم البيان له. ومن الواضح جداً أنّ العام يصلح أن يكون بياناً للمطلق، ومعه لا تتم مقدّمات الحكمة ليؤخذ باطلاقه.

وعلى الجملة: فقد ذكرنا[1] أنّ مسألة دوران الأمر بين العام والمطلق خارجة عن كبرى مسألة التعارض، لعدم التنافي بين مدلوليها في مقام الاثبات على الفرض، ضرورة أنّ العرف لا يرى التنافي بينهما أصلاً، ويرى العام صالحاً للقرينية على تقييد المطلق، ولا يفرق في ذلك بين كون العام متصلاً بالكلام أو منفصلاً عنه، غاية الأمر أنّه على الأوّل مانع عن ظهور المطلق في الاطلاق، وعلى الثاني مانع عن حجية ظهوره.

وأمّا القسم الرابع، وهو ما إذا كانت دلالة كل منهما بالعموم، فلابدّ فيه من الرجوع إلى المرجحات السندية من موافقة الكتاب ومخالفة العامة على ما ذكرنا من انحصار الترجيح بهما، لوقوع المعارضة بينهما، فلا يمكن الجمع الدلالي بتقديم أحدهما على الآخر، وهذا واضح.

وأمّا القسم الخامس، وهو ما إذا كانت دلالة كل منهما بالاطلاق، كما هو الغالب في أدلة الأجزاء والشرائط، فيسقط كلا الاطلاقين معاً، إلّا إذا كان أحدهما من الكتاب والآخر من غيره، فيقدّم إطلاق الكتاب عليه فيما إذا كانت النسبة بينهما عموم من وجه كما لا يخفى. وأمّا إذا لم يكن أحدهما من الكتاب أو كان كلاهما منه فيسقطان، وذلك لما ذكرناه من أنّ التعارض بين الدليلين إذا كان بالاطلاق، فمقتضى القاعدة سقوط إطلاق كليهما والرجوع إلى الأصل العملي

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٤٥٣.

إذا لم يكن هناك أصل لفظي من عموم أو إطلاق، وليس المرجع في مثله المرجحات السندية، وذلك لعدم تمامية جريان مقدّمات الحكمة في كل منهما في هذا الحال، فلا موجب لترجيح أحدهما على الآخر إذا كان واجداً للترجيح، ومقتضى الأصل العملي في المقام هو التخيير، حيث إنّا نعلم إجمالاً بوجوب أحدهما من الخارج، فيكون المرجع أصالة عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك. ونتيجة ذلك هي جزئية الجامع بينهما من دون اعتبار أيّة خصوصية.

وقد **تحصّل مما** ذكرناه: أنّ الرجوع إلى مرجحات باب التعارض منحصر في خصوص القسم الرابع فحسب، أمّا في الأقسام الباقية فلا يرجع في شيء منها إلى تلك المرجحات أبداً. هذا كلّه إذا كان الأمر دائراً بين جزأين أو شرطين مختلفين في النوع.

وأمّا إذا كان الأمر دائراً بين فردين من نوع واحد، كما إذا دار الأمر بين ترك القيام في الركعة الأُولى وتركه في الركعة الثانية، أو دار الأمر بين ترك القراءة في الركعة الأُولى وتركها في الثانية وهكذا، ففي أمثال هذه الموارد الدليل على وجوب ذلك وإن كان واحداً في مقام الاثبات والابراز، إلّا أنّه في الواقع ينحل بانحلال أفراد هذا النوع، فيثبت لكل منها وجوب، وعليه فلا محالة تقع المعارضة بين وجوب هذا الفرد ووجوب ذاك الفرد ـ بمعنى استحالة جعل وجوب كليهما معاً في هذا الحال ـ ففي هذين المثالين تقع المعارضة بين وجوب القيام في الركعة الأُولى ووجوبه في الثانية، وبين وجوب القراءة في الأُولى ووجوبها في الثانية وهكذا، للعلم الاجمالي بجعل أحدهما في الواقع، واستحالة جعل كليهما معاً، ومن الواضح أنّا لانعني بالتعارض إلّا التنافي بين الحكمين بحسب مقام الجعل، وهو موجود في أمثال تلك الموارد.

وعلى هذا، فمقتضى القاعدة هنا التخيير، بمعنى جعل الشارع أحدهما جزءاً، إذ احتمال اعتبار خصوصية كل منهما مدفوع بأصالة البراءة، فانّ اعتبارها يحتاج إلى مؤونة زائدة، ومقتضى الأصل عدمها، فإذن النتيجة هي جزئية الجامع بينهما، لا خصوص هذا ولا ذاك، هذا كلّه حسب ما تقتضيه القاعدة في دوران الأمر بين فردين طوليين من نوع واحد.

وأمّا بحسب الأدلة الخاصة، فقد ظهر من بعض أدلة وجوب القيام تعيّنه في الركعة الأُولى وهو قوله (عليه السلام) في صحيحة جميل بن دراج «إذا قوي فليقم»[١] فانّه ظاهر في وجوب القيام مع القدرة عليه فعلاً، وأنّ المسقط له ليس إلّا العجز الفعلي، والمفروض أنّ المكلف قادر عليه فعلاً في الركعة الأُولى، فإذا كان قادراً عليه كذلك يتعين بمقتضى قوله (عليه السلام): «إذا قوي فليقم» ومن المعلوم أنّه إذا قام في الأُولى عجز عنه في الثانية فيسقط بسقوط موضوعه، وهو القدرة.

وأمّا غير القيام كالقراءة والركوع والسجود ونحوها فلا يظهر من أدلتها وجوب الاتيان بها في الركعة الأُولى في مثل هذه الموارد ـ أعني موارد دوران الأمر بين ترك هذه الأجزاء في الأُولى وتركها في الثانية ـ لعدم ظهورها في وجوب تلك الأُمور مع القدرة عليها فعلاً، بل هي ظاهرة في وجوبها مع القدرة عليها في تمام الصلاة. وعليه فلا فرق بين القدرة عليها في الركعة الأُولى والقدرة عليها في الركعة الثانية أصلاً، ولا تجب صرف القدرة فيها في الأُولى بل له التحفظ بها عليها في الثانية، فإذن المرجع فيها هو ما ذكرناه من التخيير باعتبار أنّ الدليل كما عرفت لا يمكن أن يشمل كليهما معاً، لفرض عدم القدرة عليهما،

---

(١) الوسائل ٥: ٤٩٥/ أبواب القيام ب ٦ ح ٣.

كذلك، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: أنّا نعلم إجمالاً بوجوب أحدهما، ونرفع اعتبار خصوصية كل منهما بالبراءة.

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي التخيير لا محالة ووجوب الجامع بينهما، لا خصوص هذا ولا ذاك.

وعلى ما ذكرناه من الضابط في باب الأجزاء والشرائط، يظهر حال جميع الفروع المتقدمة[1] التي ذكرها شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وكذا حال عدّة من الفروع التي تعرّضها السيِّد (قدس سره) في العروة[2].

وعلى أساس ذلك تمتاز نظريتنا عن نظرية شيخنا الأُستاذ (قدس سره) في هذه الفروعات.

والنقطة الرئيسية للامتياز بين النظريتين، هي أنّا لو قلنا بانطباق كبرى باب التزاحم على تلك الفروعات، فلابدّ عندئذ من الالتزام بمرجحاتها ومراعاة قوانينها، كتقديم الأهم أو محتمل الأهمّية على غيره، وتقديم ماهو أسبق زماناً على المتأخر، وما هو مشروط بالقدرة عقلاً على ما كان مشروطاً بها شرعاً، وهكذا. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بانطباق كبرى باب التعارض عليها، فانّه على هذا لا أثر لشيء من تلك المرجحات أصلاً، ضرورة أنّ الأهمّية أو الأسبقية لا تكون من المرجحات في باب التعارض، ووجهه واضح، وهو أنّ الأهمّية أو الأسبقية إنّما تكون مرجحة على تقدير ثبوتها، وفي فرض تحقق موضوعها، ومن المعلوم أنّ في باب التعارض أصل الثبوت غير محرز، فانّ أهمّية أحد

---

(١) في ص ١٠٣.

(٢) العروة الوثقى ١: ٤٦٤ المسألة ١٤ [١٤٧٤].

المتعارضين على فرض ثبوته في الواقع، وكونه مجعولاً فيه، ومن الواضح جداً أنّها لا تقتضي ثبوته.

ومن هنا قد ذكرنا أنّ كبرى مسألة التعارض كما تمتاز عن كبرى مسألة التزاحم بذاتها، كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها، فلا تشتركان في شيء أصلاً. وعليه فالمرجع في باب الأجزاء والشرائط هو ما ذكرناه، ولا أثر للسبق الزماني والأهمّية فيها أبداً.

وعلى هدى تلك النقطة تظهر الثمرة بين القول بالتزاحم والقول بالتعارض في عدّة موارد وفروع:

منها: ما إذا دار الأمر بين ترك الركوع في الركعة الأُولى وتركه في الثانية، فعلى القول الأوّل يتعين تقديم الركوع في الركعة الأُولى على الركوع في الثانية، من جهة انطباق كبرى تقديم ما هو أسبق زماناً على غيره هنا، فلو ترك الركوع في الأُولى وأتى به في الثانية بطلت صلاته، وعلى القول الثاني فالأمر فيه التخيير كما عرفت. وعليه فيجوز للمكلف أن يأتي بالركوع في الأُولى ويترك في الثانية وبالعكس، فتكون صلاته على كلا التقديرين صحيحة. وكذا الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك القراءة في الركعة الأُولى وتركها في الثانية، وهكذا.

ومنها: ما إذا دار الأمر في الصلاة بين ترك القيام وترك الركوع، فعلى الأوّل يمكن الحكم بتقديم القيام نظراً إلى سبقه زماناً، ويمكن الحكم بالعكس نظراً إلى كون الركوع أهم منه، وقد فعل شيخنا الأُستاذ (قدس سره) ذلك في هذا الفرع كما تقدّم، وعلى الثاني فالأمر فيه التخيير، باعتبار أنّ التعارض بين دليليهما بالاطلاق، فيسقط كلا الاطلاقين، فيرجع إلى أصالة عدم اعتبار خصوص هذا وذاك، فتكون نتيجة ذلك التخيير، أعني وجوب أحدهما لا بعينه.

ومنها: ما إذا دار الأمر بين ترك الطمأنينة في الركن كالركوع والسجود وما شاكلهما، وتركها في غيره كالأذكار والقراءة ونحوهما، فعلى الأوّل يتعين سقوط قيد غير الركن، لكون قيده أهم منه، فيتقدّم الأهم في باب المزاحمة. وعلى الثاني فلا وجه للتقديم أصلاً، لما عرفت من أنّ الدليل على اعتبار الطمأنينة هو الاجماع، ومن المعلوم أنّه لا إجماع في هذا الحال، وعليه فنرجع إلى أصالة البراءة عن اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك، فتكون النتيجة هي التخيير.

ومنها: ما إذا دار الأمر بين القيام المتصل بالركوع والقيام في حال القراءة، فبناءً على الأوّل لابدّ من تقديم القيام المتصل بالركوع على القيام في حال القراءة، لكونه أهم منه، إمّا من جهة أنّه بنفسه ركن أو هو مقوّم للركن كالركوع، ولذا حكم شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بتقديمه عليه في الفروعات المتقدمة. وبناءً على الثاني فلا وجه للتقديم أصلاً، بل الأمر في مثله العكس، وذلك لما أشرنا إليه من أنّ المستفاد من صحيحة جميل بن دراج المتقدمة[1] وجوب القيام عند تمكن المكلف منه فعلاً، والمفروض أنّ المكلف في مثل المقام قادر فعلاً على القيام في حال القراءة، فإذا كان الأمر كذلك يتعين عليه ولا يجوز له تركه باختياره وإرادته.

فما ذكره (قدس سره) من الكبريات التي بنى فيها على إعمال قواعد باب التزاحم ومرجحاته لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً، وقد عرفت أنّ تلك الكبريات جميعاً داخلة في باب التعارض، فالمرجع فيها هو قواعد ذلك الباب، ولأجل ذلك تختلف نظريتنا فيها عن نظرية شيخنا الأُستاذ (قدس سره) تماماً، وإن كانت النتيجة في بعضها واحدة على كلتا النظريتين، وذلك كما إذا دار الأمر

---

(١) في ص ١٢١.

بين ترك الطهور في الصلاة وترك جزء أو قيد آخر، فلا إشكال في تقديم الطهور على غيره على كلا المسلكين.

أمّا على مسلك من بنى ذلك على باب التزاحم فواضح، لكون الطهور أهم من غيره، ومن هنا قلنا بسقوط الصلاة لفاقده، وهذا واضح.

وأمّا على مسلك من بنى ذلك على باب التعارض فأيضاً كذلك، والوجه فيه ما ذكرناه غير مرّة من أنّ الطهور مقوّم للصلاة فلا تصدق الصلاة بدونه، ولذا ورد في الرواية أنّ «الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث منها الركوع، وثلث منها السجود، وثلث منها الطهور»[1]، وقد ذكرنا في محلّه[2] أنّ الركوع والسجود بعرضهما العريض ركنا الصلاة وثلثاها، لا بخصوص مرتبتهما العالية، كما أنّا ذكرنا أنّ المراد من الطهور الذي هو ركن للصلاة الجامع بين الطهارة المائية والترابية، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الصلاة لا تسقط بحال، فلو سقطت مرتبة منها لم تسقط مرتبة أُخرى منها وهكذا، للنصوص الدالة على ذلك كما عرفت.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لا بدّ في مقام دوران الأمر بين الطهور وغيره من تقديم الطهور، ضرورة أنّه في فرض العكس ـ أي تقديم غيره عليه ـ لا صلاة لتجب مع ذلك القيد، بل إذن لا تعارض ولا دوران في البين أصلاً، ضرورة أنّ التعارض بين دليلي الجزأين أو الشرطين أو الشرط والجزء إنّما يتصور مع فرض وجود الموضوع وهو حقيقة الصلاة، ليكون وجوبها ثانياً بدليل خاص موجباً للتعارض بينهما، وأمّا إذا فرض دوران الأمر بين ما هو مقوّم لحقيقة الصلاة وغيره، فيتعين تقديم الأوّل وصرف

---

(١) الوسائل ٦: ٣١٠/ أبواب الركوع ب ٩ ح ١ (مع اختلاف يسير).

(٢) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ١٨٦ ـ ١٨٨.

القدرة فيه ولا يمكن العكس، بداهة أنّه يلزم من وجوب هذا القيد عدمه، إذ معنى تقديمه هو أنّه واجب في ضمن الصلاة، والمفروض أنّ تقديمه عليه مستلزم لانتفاء الصلاة، ومن المعلوم أنّ كل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، وهذا لا من ناحية أهمّية الطهور، ليقال إنّه لا عبرة بها في باب التعارض أصلاً، بل هو من ناحية أنّ تقديم غيره عليه يوجب انتفاء حقيقة الصلاة، فلا صلاة عندئذ لتجب.

وبتعبير آخر: أنّ دوران الأمر بين جزأين أو شرطين أو جزء وشرط على كلا القولين ـ أي القول بالتعارض والقول بالتزاحم ـ إنّما هو في فرض تحقق حقيقة الصلاة وصدقها، بأن لا يكون انتفاء شيء منهما موجباً لانتفاء الصلاة، فعندئذ يقع الكلام في تقديم أحدهما على الآخر، فبناءً على القول بالتزاحم يرجع إلى قواعده وأحكامه، وبناءً على القول بالتعارض يرجع إلى مرجحاته وقواعده. وأمّا إذا فرضنا دوران الأمر بين ما هو مقوّم لحقيقة الصلاة وغيره، فلا إشكال في تقديم الأوّل على الثاني وعدم الاعتناء به، ضرورة أنّ مرجع هذا إلى دوران الأمر بين سقوط أصل الصلاة وسقوط جزئها أو قيدها، ومن المعلوم أنّه لا معنى لهذا الدوران أصلاً، حيث إنّه لا يعقل سقوط أصل الصلاة وبقاء القيد على وجوبه، لفرض أنّ وجوبه ضمني لا استقلالي.

وقد تحصّل من ذلك كبرى كلّية، وهي أنّه لا معنى لوقوع التزاحم أو التعارض بين ما هو مقوّم لحقيقة الصلاة وبين غيره من الأجزاء أو الشرائط، هذا بناءً على ما قوّيناه[1] من سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين وغيرهما من الأركان. وأمّا بناءً على عدم سقوطها عنه فوقتئذ تفترق نظرية التزاحم في

---

(١) في شرح العروة ١٠: ٢١٥.

أمثال هذه الموارد عن نظرية التعارض، إذ على الأوّل لابدّ من تقديم الطهور على غيره في مقام وقوع المزاحمة بينهما لأهمّيته. وأمّا على الثاني ـ وهو نظرية التعارض ـ فلا وجه لتقديمه على غيره من هذه الناحية أصلاً، لما عرفت من أنّه لا عبرة بالأهمّية في باب التعارض أبداً، فإذن لابدّ من الرجوع إلى أدلتهما، فإن كان الدليل الدال على أحدهما عاماً والآخر مطلقاً، فيقدّم العام على المطلق كما عرفت، وإن كان كلاهما عاماً، فيقع التعارض بينهما فيرجع إلى مرجحاته، وإن كان كلاهما مطلقاً فيسقط كلا الاطلاقين، ويرجع إلى الأصل العملي وهو أصالة عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك ونتيجته التخيير كما سبق.

وكذا الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك القيام في الركعة الأُولى وتركه في الثانية، فانّ النتيجة في هذا الفرع أيضاً واحدة على كلا القولين، وهي تقديم القيام في الركعة الأُولى على القيام في الثانية، ولكن على القول بالتزاحم بملاك أنّه أسبق زماناً من الآخر، وقد عرفت أنّ ما هو أسبق زماناً يتقدّم على غيره فيما إذا كان كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً كما هو كذلك في المقام، وعلى القول بالتعارض فمن ناحية النص المتقدم، هذا تمام كلامنا في الناحية الأُولى.

وأمّا الناحية الثانية ـ وهي ما ذكره (قدس سره) من الترجيح للتقديم في هذه الفروعات ـ فأيضاً لا تتم على إطلاقها على فرض تسليم أنّ تلك الفروعات من صغريات باب التزاحم.

وبيان ذلك يحتاج إلى درس كل واحد من هذه الفروعات على حدة.

أمّا الفرع الأوّل: وهو ما إذا دار الأمر بين ترك الطهور في الصلاة وترك قيد آخر من قيودها، فقد ذكر (قدس سره) أنّه يسقط قيد آخر ولو كان وقتاً.

وغير خفي أنّه لابدّ من فرض هذا الفرع في غير الأركان من الأجزاء أو

الشرائط، ضرورة أنّه في فرض دوران الأمر بين سقوط الطهور وسقوط ركن آخر بعرضه العريض، كالركوع أو السجود أو التكبيرة، لا صلاة لتصل النوبة إلى أنّها واجبة مع هذا أو ذاك، لفرض أنّها تنتفي بانتفاء ركن منها، فإذن لا موضوع للتزاحم ولا التعارض.

نعم، يمكن دوران الأمر بين سقوطه وسقوط مرتبة منها، فانّ حاله حال دوران الأمر بينه وبين سقوط بقية الأجزاء والشرائط كما هو واضح.

ومن هنا يظهر أنّه لا يعقل التزاحم بين الطهور والوقت أيضاً، ضرورة انتفاء الصلاة بانتفاء كل منهما، فلا موضوع عندئذ للتزاحم ليرجّح أحدهما على الآخر. فما أفاده (قدس سره) من أنّه يسقط ذلك القيد وإن كان وقتاً لا يرجع إلى معنىً محصّل، لفرض أنّ الصلاة تسقط بسقوط الوقت فلا صلاة عندئذ لتجب مع الطهور.

وبعد ذلك نقول: إنّه لا إشكال في تقديم الطهور على غيره من الأجزاء والشرائط، وليس وجهه مجرد كونه أهم، بل وجهه ما ذكرناه من أنّ الطهور بما أنّه مقوّم لحقيقة الصلاة فلا تعقل المزاحمة بينه وبين غيره، ضرورة أنّ مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين ترك نفس الصلاة وترك قيدها، ومن الواضح جداً أنّه لا معنى لهذا الدوران أصلاً، ومن هنا قلنا إنّ التزاحم بين جزأين أو شرطين أو جزء وشرط إنّما يعقل فيما إذا لم يكن أحدهما مقوّماً لحقيقة الصلاة، وإلّا فلا موضوع له لتصل النوبة إلى ملاحظة المرجح لتقديم أحدهما على الآخر، ولا يشمله ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال من رواية أو إجماع قطعي، ضرورة أنّ هذا العمل ليس بصلاة.

وأمّا **الفرع الثاني**: وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط الطهارة المائية وسقوط

قيد آخر، فقد ذكر (قدس سره) أنّه يسقط الطهارة المائية، وأفاد في وجه ذلك أنّ أجزاء الصلاة وشرائطها وإن كانت مشروطة بالقدرة شرعاً، لما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال، إلّا أنّ الطهارة المائية خاصة تمتاز عن بقية الأجزاء والشرائط من ناحية جعل الشارع لها بدلاً دون غيرها، فبذلك تتأخر رتبتها عن الجميع.

ولنأخذ بالمناقشة عليه وملخّصها: هو أنّ ثبوت البدل شرعاً لا يختص بخصوص الطهارة المائية، فكما أنّ لها بدلاً وهو الطهارة الترابية، فكذلك لبقية الأجزاء والشرائط.

والوجه في ذلك: هو أنّ الصلاة إنّما هي مأمور بها بعرضها العريض، لا بمرتبتها الخاصة وهي المرتبة العليا المعبّر عنها بصلاة المختار، وعلى هذا فكما أنّ المكلف لو لم يتمكن من الصلاة مع الطهارة المائية تنتقل وظيفته إلى الصلاة مع الطهارة الترابية، فكذلك لو لم يتمكن من الصلاة في الثوب أو البدن الطاهر، أو مع الركوع والسجود، أو في تمام الوقت، أو مع قراءة فاتحة الكتاب، أو غير ذلك، فتنتقل وظيفته إلى الصلاة في بدل هذه الأُمور، وهو في المثال الأوّل الصلاة عارياً على المشهور، وفي الثوب النجس على المختار. وفي الثاني الصلاة مع الايماء والاشارة. وفي الثالث إدراك ركعة واحدة من الصلاة في الوقت، فانّه بدل لادراك تمام الركعات فيه. وفي الرابع الصلاة مع التكبيرة والتسبيح، وهكذا.

وعلى الجملة: فبما أنّ الصلاة واجبة بتمام مراتبها بمقتضى الروايات العامة والخاصة، فلا محالة لو سقطت مرتبة منها تجب مرتبة أُخرى، وهكذا.

ونتيجة هذا لا محالة عدم الفرق بين الطهارة المائية وغيرها من الأجزاء والشرائط، لفرض أنّه قد ثبت لكل منها بدل بدليل خاص، كما دلّ على

وجوب الصلاة مع الايماء عند تعذّر الركوع والسجود، أو مع الركوع قاعداً عند تعذّر الركوع قائماً، وما دلّ على وجوبها قاعداً عند تعذّر القيام، وما دلّ على وجوبها مع التكبيرة والتسبيح عند تعذّر القراءة، وما دلّ على وجوبها مع إدراك ركعة منها في الوقت عند تعذّر إدراك تمام ركعاتها فيه وهكذا، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: المفروض أنّ أجزاء الصلاة وشرائطها مشروطة بالقدرة شرعاً، لما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لا وجه لتقديم غير الطهارة المائية من الأجزاء والشرائط عليها في مقام المزاحمة، لا من ناحية أنّ لها بدلاً، ولا من ناحية اشتراطها بالقدرة شرعاً، لما عرفت من أنّ البقية جميعاً تشترك معها في هاتين الناحيتين على نسبة واحدة.

وقد **تحصّل مما** ذكرناه: أنّ ما أفاده (قدس سره) من الكبرى الكلّية وهي تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، وإن كان تاماً إلّا أنّه لا ينطبق على المقام.

ويجب علينا أن ندرس هذا الفرع من جهات:

الأُولى: فيما إذا دار الأمر بين سقوط الطهارة المائية وسقوط خصوص السورة في الصلاة.

الثانية: فيما إذا دار الأمر بين سقوطها وسقوط الأركان.

الثالثة: فيما إذا دار الأمر بين سقوطها وسقوط بقية الأجزاء أو الشرائط.

أمّا الجهة الأُولى: فالظاهر أنّه لا شبهة في تقديم الطهارة المائية على السورة، وذلك لما دلّ على أنّها تسقط بالاستعجال والخوف، وهو صحيحة

محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته، قال: لا صلاة إلّا أن يقرأ بها في جهر أو إخفات. قلت: أيّما أحبّ إليك إذا كان خائفاً أو مستعجلاً، يقرأ سورةً أو فاتحة الكتاب؟ قال: فاتحة الكتاب»[١] فانّها تدل على سقوطها بالاستعجال والخوف من ناحية فوت جزء أو شرط آخر، فانّ موردها وإن كان خصوص دوران الأمر بينها وبين فاتحة الكتاب، إلّا أنّه من الواضح جداً عدم خصوصية لها، فإذن لا يفرق بينها وبين غيرها من الأجزاء والشرائط منها الطهارة المائية، ضرورة أنّ العبرة إنّما هي بتحقق الخوف والاستعجال.

وقد تحصّل من ذلك أنّ هذا التقديم لا يستند إلى إعمال قواعد باب التزاحم أو التعارض، بل هو مستند إلى النص المتقدِّم.

وأمّا الجهة الثانية: فلا شبهة في تقديم الأركان على الطهارة المائية، بلا فرق بين وجهة نظرنا ووجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) في أمثال المقام، وذلك لأنّ ملاك التقديم هنا أمر آخر، لا إعمال قواعد باب التزاحم أو التعارض ليختلف باختلاف النظرين.

بيان ذلك على وجه الاجمال: هو أنّ الصلاة ـ كما حققناه في محلّه[٢] ـ اسم للأركان خاصة، وأمّا بقية الأجزاء والشرائط فهي خارجة عن حقيقتها، فلذا لا تنتفي بانتفائها، كما تنتفي بانتفاء الأركان، وعليه فاذا ضممنا هذا إلى قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ...﴾[٣] بضميمة أنّ الصلاة

---

(١) الوسائل ٦: ٣٧/ أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ١.

(٢) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ١٨٦ ـ ١٨٨.

(٣) المائدة ٥: ٦.

لا تسقط بحال، فالنتيجة هي أنّ الصلاة المفروغ عنها في الخارج التي هي عبارة عن الأركان قد أمر الشارع في هذه الآية الكريمة باتيانها مع الطهارة المائية في فرض وجدان الماء، ومع الطهارة الترابية في فرض فقدانه.

وعلى الجملة: فالصلاة حيث إنّها كانت اسماً للأركان، والبقية قيود خارجية قد اعتبرت فيها في ظرف متأخر، وإن قلنا إنّها عند وجودها داخلة في المسمى، إلّا أنّ دخولها فيه ليس بمعنى دخلها فيه بحيث ينتفي بانتفائها، بل بمعنى أنّ المسمى قد أُخذ لا بشرط بالاضافة إلى الزيادة، فلا محالة لا تنتفي بانتفائها.

وعلى ذلك فاذا ضممنا هذا إلى ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال، وإلى أدلة الأجزاء والشرائط منها هذه الآية المباركة، فالنتيجة هي أنّ الاتيان بالأركان واجب على كل تقدير، وأنّها لا تسقط مطلقاً ـ أي سواء أكان المكلف متمكناً من البقية أم لم يكن متمكناً ـ ضرورة أنّ في صورة العكس أي تقديم الأجزاء أو الشرائط على الأركان فلا يصدق على العمل المأتي به صلاة ليتمسك بما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال، فاذن لا موضوع للتعارض ولا التزاحم هنا، كما هو واضح.

هذا كلّه فيما إذا دار الأمر بين ترك ركن بعرضه العريض وترك الطهارة المائية أو غيرها من القيود.

وأمّا إذا دار الأمر بين سقوط مرتبة من الركن وسقوط الطهارة المائية، فهل الأمر كما تقدّم أم لا؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الثاني، وذلك لأنّ ما ذكرناه في وجه تقديم الركن عليها

لا يجري في هذا الفرض، والوجه فيه ما حققناه في بحث الصحيح والأعم[١] من أنّ لفظة الصلاة موضوعة للأركان بعرضها العريض، لا لخصوص المرتبة العليا منها، وعلى هذا يترتب أنّ الصلاة لا تنتفي بانتفاء تلك المرتبة، وإنّما تنتفي بانتفاء جميع مراتبها، فإذن يكون المراد من الصلاة في الآية المباركة وهي قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ...﴾[٢] هو الأركان بعرضها العريض، لا خصوص مرتبة منها، غاية الأمر يجب الاتيان بالمرتبة العليا في فرض التمكن منها عقلاً وشرعاً، والمرتبة الأُخرى دونها في فرض عدم التمكن من الأُولى وهكذا، وكذا الحال في الطهور حيث إنّه يجب على المكلف الطهارة المائية في فرض وجدان الماء، والطهارة الترابية في فرض فقدانه.

وعلى ضوء هذا، فالآية الكريمة تدل على أنّ الصلاة المفروغ عنها في الخارج ـ وهي الجامع بين مراتبها ـ واجبة على المكلف مع الوضوء أو الغسل في فرض كونه واجداً للماء، ومع التيمم في فرض كونه فاقداً له، ولا تدل على وجوب كل مرتبة من مراتبها كذلك، فإذا دار الأمر بين الاتيان بالمرتبة العالية منها مع الطهارة الترابية، والمرتبة الدانية منها مع الطهارة المائية، فالآية لا تدل على وجوب الاتيان بالأُولى دون الثانية أصلاً، بل ولا إشعار في الآية بذلك، لفرض أنّ الصلاة لا تنتفي بانتفاء تلك المرتبة. وقد عرفت أنّ الآية تدل على وجوب الصلاة وهي الجامع بين هذه المراتب بالكيفية المزبورة، فعندئذ الحكم بوجوب تلك المرتبة ومشروعيتها في هذا الحال وسقوط الطهارة المائية يحتاج

---

(١) في المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ١٨٦ ـ ١٨٨.

(٢) المائدة ٥: ٦.

إلى دليل آخر، ولا يمكن إثبات مشروعيتها بالآية المباركة، لاستلزامه الدور، فانّ مشروعيتها في هذا الحال تتوقف على دلالة الآية، وهي تتوقف على مشروعيتها في هذا الحال.

وعلى الجملة: فلو دار الأمر بين سقوط ركن وسقوط مرتبة من ركن آخر، فلا إشكال في سقوط المرتبة، بل لا دوران في الحقيقة بمقتضى الآية الكريمة، لفرض أنّ اعتبار الأركان بعرضها العريض مفروغ عنه دون اعتبار كل مرتبة من مراتبها، ولذا قلنا إنّ الأركان مشروطة بالقدرة عقلاً دون كل مرتبة منها، فانّها مشروطة بالقدرة شرعاً، وهذا واضح.

وأمّا إذا دار الأمر بين سقوط مرتبة من ركن وسقوط مرتبة من ركن آخر ـ كما في مفروض الكلام ـ فلا دلالة للآية على تقديم بعضها على بعضها الآخر أبداً، ضرورة أنّ دلالتها في محل الكلام تبتني على نقطة واحدة، وهي أن يكون الداخل في مسمى الصلاة المرتبة العليا من الأركان مع الطهور الجامع بين المائية والترابية فحسب، وعلى هذا فإذا دار الأمر بين سقوط تلك المرتبة وسقوط الطهارة المائية تسقط الطهارة المائية، لفرض أنّ اعتبارها عندئذ متفرّع على ثبوتها، لا في عرضها، لدلالة الآية الكريمة وقتئذ على وجوب الاتيان بها مع الطهارة المائية في فرض وجدان الماء، ومع الطهارة الترابية في فرض فقدانه، إلّا أنّك عرفت أنّ تلك النقطة خاطئة وغير مطابقة للواقع، وأنّ الصلاة موضوعة للجامع بين مراتبها لا غير.

وعليه ففي مسألتنا هذه وما شاكلها على وجهة نظر من يرى أنّها داخلة في كبرى باب التعارض، فلابدّ من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب على ما تقدّم بصورة مفصّلة، وعلى وجهة نظر من يرى أنّها داخلة في كبرى باب التزاحم،

فلابدّ من الرجوع إلى مرجحات وقواعد ذلك الباب، كالسبق الزماني والأهمّية ونحوهما.

أمّا الأوّل، وهو السبق الزماني فإن كان موجوداً، بأن يكون أحدهما سابقاً على الآخر زماناً فلا مانع من الترجيح به، وذلك لما ذكرناه[١] من أنّ السبق الزماني مرجح في الواجبين المتزاحمين اللذين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً، والمفروض أنّ كل مرتبة من مراتب الأركان مشروطة بالقدرة شرعاً، وإن كانت الأركان بتمام مراتبها مشروطة بها عقلاً، فإذن يقدّم ما هو الأسبق زماناً على الاُخرى.

وأمّا الثاني، وهو الأهمّية، فالظاهر أنّه مفقود في المقام، وذلك لأنّا لم نحرز أنّ المرتبة العالية من الركوع مثلاً أهم من المرتبة العالية من الطهور وبالعكس، كما هو واضح، نعم احتمال كون المرتبة العالية منه أهم منها موجود، ولا مناص عنه، ولا سيّما بالاضافة إلى المرتبة العالية من الركوع والسجود، وذلك لأنّا نستكشف من جعل الشارع التراب أحد الطهورين أنّ المصلحة القائمة بالطهارة الترابية ليست أدون بكثير من المصلحة القائمة بالطهارة المائية، وهذا بخلاف المرتبة الدانية من الركوع والسجود، وهي الايماء، فانّ المصلحة الموجودة فيه أدون بكثير من المصلحة الموجودة فيهما، كما لا يخفى. وعليه فلابدّ من تقديمها على الطهارة المائية، لما تقدّم مفصّلاً[٢] من أنّ محتمل الأهمّية من المرجحات، فلا مناص من تقديمه على الآخر في مقام المزاحمة.

وأمّا الثالث، وهو أنّ المشروط بالقدرة عقلاً يتقدّم على المشروط بها شرعاً،

---

(١) في ص ٤٥.

(٢) في ص ٨٢.

فهو مفقود في المقام، لما عرفت من أنّ كلتيهما مشروطة بالقدرة شرعاً.

ونتيجة ما ذكرناه عدّة نقاط:

الأُولى: أنّه لا يعقل دوران الأمر بين سقوط ركن وسقوط ركن آخر، لانتفاء الصلاة عندئذ على كل تقدير.

الثانية: أنّه إذا دار الأمر بين ترك ركن وترك مرتبة من ركن آخر فلا إشكال في تعيّن ترك المرتبة، بل قد عرفت أنّه لا دوران في مثله ولا موضوع للتعارض ولا التزاحم، فيقدّم الركن على مرتبة من الركن الآخر بمقتضى لا تسقط الصلاة بحال، وبمقتضى الآية الكريمة كما سبق.

الثالثة: أنّ في فرض دوران الأمر بين سقوط مرتبة من ركن كالركوع أو السجود، وسقوط مرتبة من آخر كالطهور، لا تدل الآية ولا تسقط الصلاة بحال على سقوط الثانية دون الأُولى، بل لا بدّ فيه من الرجوع إلى قواعد باب التعارض أو التزاحم على ما عرفت.

وأمّا الجهة الثالثة: وهي ما إذا دار الأمر بين الطهارة المائية وبقية الأجزاء أو الشرائط، فالصحيح أنّه لا وجه لتقديم سائر الأجزاء أو الشرائط على الطهارة المائية، وذلك لأنّ ما ذكرناه في وجه تقديم الأركان عليها لا يجري هنا، والوجه فيه ما تقدّم من أنّ الصلاة اسم للأركان خاصة ووجوب تلك الأركان مفروغ عنه في الخارج مطلقاً، أي سواء أكان المكلف متمكناً من بقية الأجزاء أو الشرائط أم لم يتمكن من ذلك، لفرض أنّ اعتبار البقية متفرع على ثبوتها وفي ظرف متأخر عنها لا مطلقاً، كما هو الحال فيها.

ومن هنا قلنا إنّ المراد من الصلاة في الآية الكريمة هو الأركان، فانّها حقيقة

الصلاة ومسمّاها، كانت معها بقية الأجزاء أو الشرائط أم لم تكن، وكذا المراد من الصلاة في قوله (عليه السلام): «لا تسقط الصلاة بحال»[١]، ولذلك ذكرنا أنّ الآية تدل على وجوب الاتيان بها مطلقاً، سواء أكانت معها البقية أم لم تكن.

وعلى هذا الأصل فلا تدل الآية على تقديم سائر الأجزاء أو الشرائط على الطهارة المائية أصلاً، لفرض أنّها غير دخيلة في المسمى من ناحية، وعدم تفرع اعتبار الطهارة المائية على اعتبارها من ناحية أُخرى، بل هو في عرض اعتبار تلك.

ودعوى أنّ المراد من الصلاة في الآية المباركة بضميمة ما استفدنا من أدلة اعتبار الأجزاء والشرائط هو الواجدة للجميع لا خصوص الأركان، هذا من جانب، ومن جانب آخر: أنّا قد ذكرنا في بحث الصحيح والأعم[٢] أنّ البقية عند وجودها داخلة في المسمى، وعدمها لا يضر به على تفصيل هناك، فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي أنّ الآية تدل على وجوب الاتيان بالصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط مع الطهارة المائية في فرض وجدان الماء، ومع الطهارة الترابية في فرض فقدانه، وهذا معنى دلالتها على تقديم البقية عليها.

مدفوعة بأنّ اعتبارها في هذا الحال ودخولها في المسمى أوّل الكلام، ضرورة أنّ اعتبارها يتوقف على دخولها فيه، والمفروض أنّ دخولها فيه يتوقف على اعتبارها في هذا الحال.

---

(١) الوسائل ٢: ٣٧٣/ أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥ (نقل بالمضمون).

(٢) في المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ١٧٨ وما بعدها.

فإذن لا دلالة للآية بضميمة قوله (عليه السلام): «لا تسقط الصلاة بحال» على تقديم بقية الأجزاء أو الشرائط على الطهارة المائية، وعليه فلابدّ من الرجوع إلى قواعد باب التعارض في المقام بناءً على دخوله في هذا الباب، وإلى قواعد باب التزاحم بناءً على دخوله فيه، والثاني هو مختاره (قدس سره) هنا.

أمّا الأوّل، فقد تقدّم ضابطه فلا نعيد.

وأمّا الثاني، وهو بناءً على دخوله في باب التزاحم فتقديم سائر الأجزاء أو الشرائط عليها يبتني على أحد أُمور:

الأوّل: دعوى أنّ للطهارة المائية بدلاً دون غيرها، فيقدّم ما ليس له بدل على ما له بدل. ولكن قد عرفت فساد تلك الدعوى بشكل واضح.

الثاني: دعوى أنّ الطهارة المائية مشروطة بالقدرة شرعاً بمقتضى الآية الكريمة دون البقية، وقد تقدّم أنّ ما هو مشروط بالقدرة عقلاً يتقدّم على ما هو مشروط بها شرعاً. ويردّها: ما ذكرناه من أنّ أجزاء الصلاة وشرائطها جميعاً مشروطة بالقدرة شرعاً، لما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال، فلا فرق من هذه الناحية بين الطهارة المائية وغيرها أصلاً.

الثالث: دعوى أنّ بقية الأجزاء والشرائط أهم من الطهارة المائية. وفيه: أنّه لا طريق لنا إلى إحراز كونها أهم منها أصلاً.

وقد **تحصّل** من ذلك: أنّه لا وجه لتقديم بقية الأجزاء أو الشرائط على الطهارة المائية أبداً في موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، بل يمكن القول بتقديم الطهارة المائية على غيرها من الأجزاء، باعتبار أنّها سابقة عليها زماناً، كما إذا فرض دوران الأمر بين ترك الوضوء أو الغسل فعلاً وسقوط جزء في ظرفه، بأن لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما، فلامانع من الحكم بتقديم الوضوء

أو الغسل عليه، لفرض أنّ التكليف بالاضافة إليه فعلي ولا مانع منه أصلاً. وقد تقدّم[1] أنّ الأسبق زماناً يتقدّم على غيره فيما إذا كان كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً، وما نحن فيه كذلك. فما أفاده (قدس سره) من أنّه يقدّم على الطهارة المائية كل قيد من قيود الصلاة، لا يمكن المساعدة عليه.

وأمّا الفرع الثالث: وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط إدراك ركعة من الوقت وسقوط قيد آخر غير الطهور، فقد ذكر (قدس سره) أنّه يسقط ذلك القيد.

أقول: أمّا استثناء الطهور من ذلك وإن كان صحيحاً ولا مناص عنه، إلّا أنّه لا معنى للاقتصار عليه، بل لا بدّ من استثناء جميع الأركان من ذلك، لما تقدّم من أنّه في فرض دوران الأمر بين سقوط ركن رأساً وسقوط ركن آخر كذلك تسقط الصلاة يقيناً، لفرض أنّها تنتفي بانتفاء كل منهما. فإذن لا موضوع للتمسك بـ «لا تسقط الصلاة بحال» والاجماع القطعي على ذلك، ضرورة أنّه لا صلاة في هذا الحال ليقال إنّها لا تسقط، وعليه فإذا دار الأمر بين سقوط إدراك ركعة من الوقت وسقوط الطهور رأساً، تسقط الصلاة عندئذ لا محالة، لفرض أنّها كما تسقط بسقوط الطهور، كذلك تسقط بعدم إدراك ركعة في الوقت، هذا إذا كان غرضه من الاستثناء ذلك.

وأمّا إذا كان غرضه منه هو أنّ الطهور يقدّم على الوقت في هذا الحال ـ أعني ما إذا دار الأمر بين سقوط إدراك ركعة في الوقت وسقوط الطهور رأساً ـ فقد عرفت فساده الآن، وهو ما مرّ من أنّه لا صلاة في هذا الحال ليقال بتقديمه عليه، لفرض أنّها تنتفي بانتفاء كل منهما، وأمّا وجوبها في خارج الوقت فهو بدليل آخر أجنبي عن الأمر في الوقت.

---

(١) في ص ٤٥.

وأمّا تقديم إدراك ركعة من الوقت على غيره من الأجزاء أو الشرائط فواضح، لما عرفت من أنّه إذا دار الأمر بين سقوط ركن وسقوط قيد آخر يسقط ذلك القيد، وحيث إنّ الوقت من الأركان فإذا دار الأمر بين سقوطه وسقوط غيره يسقط غيره لا محالة.

وبتعبير أوضح: هو أنّا إذا ضممنا ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾[1] بضميمة الروايات الواردة في تفسيرها[2] وما يستفاد من الروايات الدالة على أنّ الصلاة لا تسقط بحال[3]، إلى قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ...﴾ إلخ[4] فالنتيجة هي وجوب الاتيان بالأركان ـ التي هي حقيقة الصلاة ـ في الوقت مطلقاً، أي سواء أكان المكلف متمكناً من الاتيان بالبقية فيه أم لم يتمكن من ذلك، فلا يمكن أن تزاحم بقية الأجزاء والشرائط الأركان في الوقت، لا في تمامه ولا في جزئه، ضرورة أنّ في صورة العكس أعني تقديم البقية على الوقت لا صلاة لنتمسك بدليل لا تسقط الصلاة بحال أو نحوه. ومن هنا قلنا إنّه لا موضوع للتعارض أو التزاحم في مثل هذا الفرض، وأنّ التقديم فيه لا يكون مبتنياً على كون هذه الموارد من موارد التزاحم أو التعارض، بل هو بملاك آخر لا بملاك إعمال قواعد باب التزاحم أو التعارض، ولذا لا بدّ من الالتزام بهذا التقديم على كل من القولين.

وبذلك يظهر أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) في المقام من جعل

---

(١) الإسراء ١٧: ٧٨.

(٢) الوسائل ٤: ١٥٦/ أبواب المواقيت ب ١٠.

(٣) الوسائل ٢: ٣٧٣/ أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥.

(٤) المائدة ٥: ٦.

التقديم فيه مبتنياً على إعمال قواعد التزاحم غير صحيح.

وأمّا الفرع الرابع: وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط إدراك تمام الركعات في الوقت وسقوط قيد آخر، فقد ذكر (قدس سره) أنّه يسقط إدراك تمام الركعات في الوقت، إلّا السورة فانّها تسقط بالاستعجال والخوف.

أقول: الأمر بالاضافة إلى السورة كذلك، لما عرفت من أنّ دليلها من الأوّل مقيّد بغير صورة الاستعجال والخوف، فلا تكون واجبة في هذه الصورة. هذا لو قلنا بوجوبها، وإلّا فهي خارجة عن محل الكلام رأساً. وأمّا بالاضافة إلى غيرها من الأجزاء أو الشرائط فلا يمكن المساعدة عليه، والوجه في ذلك ما أشرنا إليه من أنّ الركن هو الوقت الذي يسع لفعل الأركان خاصة، وأنّه مقوّم لحقيقة الصلاة فتنتفي الصلاة بانتفائه، وأمّا الزائد عليه الذي يسع لبقية الأجزاء والشرائط فليس بركن، وقد استفدنا ذلك من ضم هذه الآية أعني قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ ...﴾ إلخ، إلى قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَاةِ ...﴾ إلخ بضميمة ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال.

وعلى ذلك فإذا دار الأمر بين سقوط تمام الوقت الذي يسع للأركان، وسقوط جزء أو شرط آخر، فالحال فيه كما تقدّم، يعني أنّه يسقط ذلك الجزء أو الشرط لا محالة، سواء أقلنا بالتعارض في أمثال المورد أم بالتزاحم.

وأمّا إذا دار الأمر بين سقوط بعض ذلك الوقت وسقوط قيد آخر، فأيضاً يسقط ذلك القيد، والوجه في ذلك: هو أنّا إذا ضممنا ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ...﴾ إلخ، وإلى أدلة بقية الأجزاء والشرائط مع أدلة بدليتها،

بضميمة ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال، فالنتيجة هي وجوب الاتيان بالصلاة في الوقت المحدد لها، وأنّها لا تسقط، سواء أكان المكلف متمكناً من الاتيان ببقية الأجزاء والشرائط فيه أم لم يتمكن من ذلك، غاية الأمر مع التمكن منها يجب الاتيان بها فيه أيضاً، وإلّا فتسقط. مثلاً مع التمكن من الطهارة المائية يجب الاتيان بالصلاة في الوقت المزبور معها، ومع عدم التمكن منها ولو من جهة ضيق الوقت يجب الاتيان بها فيه مع الطهارة الترابية، وكذا مع التمكن من طهارة الثوب أو البدن يجب الاتيان بالصلاة في وقتها معها، ومع عدم التمكن منها ولو من ناحية ضيق الوقت يجب الاتيان بها فيه عارياً أو في الثوب المتنجس على الخلاف في المسألة.

وعلى الجملة: فقد استفدنا من ضم بعض تلك الأدلة إلى بعضها الآخر على الشكل المتقدِّم أنّ وجوب الاتيان بالصلاة التي هي عبارة عن الأركان في الوقت المعيّن لها أمر مفروغ عنه وأنّه لا يسقط، كان المكلف متمكناً من الاتيان بالبقية فيه أم لم يتمكن، فلا يمكن أن تزاحم البقية وقت الأركان، لاتمامه كما عرفت ولا بعضه.

وأمّا ما ورد في موثقة عمار من أنّ من صلّى ركعة في الوقت فليتم وقد جازت صلاته[1] فلا يدل إلّا على بدلية إدراك ركعة في الوقت عن إدراك تمام الركعات فيه، فيما إذا لم يتمكن المكلف من إدراك التمام فيه أصلاً، بمعنى أنّه لا يتمكن منه، لا مع الطهارة المائية ولا مع الطهارة الترابية ولا مع طهارة البدن أو الثوب ولا مع نجاسته أو عارياً. وأمّا من تمكن من إدراك التمام فيه في الثوب

---

(١) الوسائل ٤: ٢١٧ / أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ١ (مع اختلاف).

النجس أو عارياً، أو مع الطهارة الترابية، فلا يكون مشمولاً للحديث.

ومن هنا قلنا إنّ الحديث يختص بالمضطر وبمن لم يتمكن من إدراك تمامها في الوقت أصلاً، فالشارع جعل له إدراك ركعة واحدة في الوقت بمنزلة إدراك تمام الركعات فيه إرفاقاً وتوسعةً له، فلا يشمل المختار والمتمكن من إدراك تمام الركعات فيه كما فيما نحن فيه. نعم، لو أخّر الصلاة باختياره إلى أن ضاق الوقت بحيث لم يبق منه إلّا بمقدار إتيان ركعة واحدة فيه فيشمله الحديث باطلاقه، وإن كان عاصياً من جهة تأخير مقدار من الصلاة عن الوقت، ضرورة أنّه لم يكن في مقام بيان التوسعة والترخيص للمكلفين في تأخير صلواتهم اختياراً إلى أن لا يبقى من الوقت إلّا بمقدار إدراك ركعة واحدة فيه، وجعل إدراك تلك الركعة الواحدة بمنزلة إدراك تمام الركعات، وقد ذكرنا أنّ الحديث ظاهر في هذا المعنى بمقتضى الفهم العرفي.

فالنتيجة من ذلك: هي أنّ الموثقة لا تدل على بدلية إدراك ركعة واحدة في الوقت عن إدراك تمام الركعات فيه على الاطلاق، بل تدل على بدلية ذلك عنه لخصوص المضطر وغير المتمكن مطلقاً، وبما أنّ في المقام يتمكن المكلف من إدراك التمام فيه، فلا يكون مشمولاً لها، فإذن يتعين ما ذكرناه وهو تقديم إدراك تمام الركعات في الوقت على بقية الأجزاء أو الشرائط في موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، ولا يفرق في ذلك بين القول بالتعارض في هذه الموارد والقول بالتزاحم فيها، لفرض أنّ هذا التقديم غير مستند إلى إعمال قواعد هذا الباب أو ذاك، بل هو بملاك آخر كما عرفت، ولا يفرق فيه بين القولين أصلاً. فما أفاده (قدس سره) من أنّه يسقط إدراك تمام الركعات في الوقت دون القيد الآخر، لا يمكن المساعدة عليه.

ثمّ إنّه لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ الأدلة المتقدمة لا تدل على ما ذكرناه،

وأنّه لا يستفاد من مجموعها ذلك، فإذن على القول بالتعارض في تلك الموارد تقع المعارضة بين الدليل الدال على وجوب إدراك تمام الركعات في الوقت، والدليل الدال على وجوب ذلك القيد المزاحم له، فيرجع إلى قواعد بابها.

ولكن قد ذكرنا في محلّه[1] أنّ التعارض إذا كان بين إطلاق الكتاب وإطلاق غيره، فيقدّم إطلاق الكتاب عليه، وذلك لما استظهرناه من شمول الروايات الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب أو السنّة ما إذا كانت المخالفة بين إطلاقه وإطلاق غيره على نحو العموم والخصوص من وجه، فلا تختص الروايات بالمخالفة بينهما على وجه التباين، أو المخالفة بين العامين منهما على نحو العموم والخصوص من وجه، بل تعمّ المخالفة بينهما على نحو الاطلاق، بأن يكون إطلاق أحدهما مخالفاً لاطلاق الآخر، وبما أنّ فيما نحن فيه تقع المعارضة بين إطلاق الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾[2] وإطلاق غيره، وهو أدلة سائر الأجزاء أو الشرائط، فيقدّم إطلاق الكتاب عليه.

فالنتيجة: هي تقديم إدراك تمام الركعات في الوقت على إدراك جزء أو شرط آخر.

وعلى القول بالتزاحم فيها تقع المزاحمة بينهما، أي بين وجوب هذا ووجوب ذاك، فيرجع إلى مرجحاته من الأهمّية والأسبقية ونحوهما.

أمّا الأهمّية، فالظاهر أنّه لا طريق لنا إلى إحراز أنّ وجوب إدراك تمام الركعات في الوقت أهم من إدراك هذا القيد، لما عرفت من أنّه إذا دار الأمر بين

---

(١) [لاحظ مصباح الأُصول ٣: ٥١٧ حيث يظهر خلافه].

(٢) الإسراء ١٧: ٧٨.

سقوط جزء أو شرط وسقوط المرتبة الاختيارية من الركن، فلا يمكن الحكم بتقديم تلك المرتبة عليه، بدعوى كونها أهم منه، ضرورة أنّه لا طريق لنا إلى إحراز ذلك، ولا دليل على كونها أهم منه، والأهم إنّما هو طبيعي الركن الجامع بين جميع المراتب، لا كل مرتبة منه، وفي المقام الركن هو طبيعي الوقت الجامع بين البعض والتمام، وأمّا تمامه فهو مرتبته الاختيارية، فلا دليل على كون تلك المرتبة أهم من الجزء أو الشرط الآخر، والأهم إنّما هو الجامع بينها وبين غيرها من المراتب.

وأمّا الأسبقية، فلا مانع من الترجيح بها في أمثال المقام، وذلك لما تقدّم[1] من أنّ الأسبق زماناً يتقدّم على غيره، فيما إذا كان التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً، والمفروض أنّ ما نحن فيه كذلك، فإذن لو دار الأمر بين إدراك جزء سابق كفاتحة الكتاب مثلاً، وإدراك الركعة الأخيرة في الوقت، بأن لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما، فلو أتى بفاتحة الكتاب فلا يتمكن من إدراك تلك الركعة في الوقت، ففي مثله لا مانع من تقديم فاتحة الكتاب عليه من جهة سبقها زماناً، وقد عرفت أنّ الأسبق زماناً يتقدّم على غيره في مقام المزاحمة في أمثال المقام أيضاً، وكذا إذا دار الأمر بين تطهير البدن أو الثوب مثلاً وإدراك الركعة الأخيرة في الوقت، أو بين الطهارة المائية وإدراك تلك الركعة فيه، بحيث لو غسل ثوبه أو بدنه، أو لو توضأ أو اغتسل فلا يتمكن من إدراكها في الوقت، فيقدّم الصلاة في البدن أو الثوب الطاهر عليه، لما عرفت من أنّ الأسبق زماناً يتقدّم على غيره، وكذا الصلاة مع الطهارة المائية.

نعم، إذا لم يكن القيد المزاحم له سابقاً عليه زماناً، كما لو دار الأمر بين

---

(١) في ص ٤٥.

التسبيحات الأربع والأذكار الواجبة في الركعة الأخيرة، وبين إدراك تلك الركعة في الوقت، بحيث لو أتى بالأُولى فقد فات عنه وقتها، ولا يتمكن من إدراكها فيه، ففي مثله لا وجه لتقديمها عليه، كما هو واضح. فإذن ما أفاده (قدس سره) من سقوط إدراك تمام الركعات في الوقت دون القيد المزاحم له لا يتم على إطلاقه كما عرفت.

وأمّا الفرع الخامس: وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط الأجزاء وسقوط الشرائط، فقد ذكر (قدس سره) أنّه تسقط الشرائط لتأخر رتبتها عن الأجزاء.

أقول: إنّ الشرط بمعنى ما تقيد الواجب به وإن كان متأخراً عنه رتبةً، ضرورة أنّ تقيد شيء بشيء فرع ثبوته، إلّا أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّه لا أثر للتقدّم أو التأخر الرتبي في باب الأحكام الشرعية أصلاً، فانّها تتعلق بالموجودات الزمانية لا بالرتب العقلية، بل لو تعلقت بها فأيضاً لا يكون الأسبق رتبة كالأسبق زماناً مقدّماً على غيره في مقام المزاحمة، لأنّ ملاك تقديم الأسبق على غيره ـ وهو كون التكليف المتعلق به فعلياً دون التكليف المتعلق بغيره ـ غير موجود هنا، لفرض أنّ التكليف المتعلق بالمتقدم والمتأخر الرتبيين كليهما فعلي في زمان واحد، فلا موجب عندئذ لتقديم أحدهما على الآخر، كما هو واضح. وأمّا اعتبار شيء شرطاً فلا يكون متأخراً عن اعتبار شيء جزءاً ومتفرعاً على ثبوته.

نعم، اعتبار الجميع متأخر عن اعتبار الأركان ومتفرع على ثبوته كما سبق. وأمّا اعتبار الشرطية بالاضافة إلى اعتبار الجزئية فلا تقدّم ولا تأخّر بينهما، بل هما في عرض واحد، والسر فيه ما تقدّم من أنّ الصلاة اسم للأركان، والبقية من الأجزاء والشرائط قد اعتبرت فيها بأدلتها الخاصة في ظرف متأخر عنها،

ولذا لا تسقط الأركان بسقوطها، وليست حال الشرائط بالاضافة إلى الأجزاء كحالها بالاضافة إلى الأركان، ومن هنا تسقط الشرائط بسقوط الأركان، ولا تسقط بسقوط سائر الأجزاء.

فما ذكره (قدس سره) من كون الشرائط متأخرة عن الأجزاء يبتني على نقطة واحدة، وهي كون الصلاة اسماً لجميع الأجزاء فقط، والشرائط جميعاً خارجة عنها وقد اعتبرت فيها، فعندئذ لا محالة يكون اعتبارها في ظرف متأخر عن اعتبار تلك ومتفرّعاً عليه، إلّا أنّك عرفت أنّ تلك النقطة خاطئة وغير مطابقة للواقع، وأنّ الصلاة موضوعة للأركان فقط، والبقية جميعاً خارجة عن حقيقتها ومعتبرة فيها بدليل خارجي، من دون فرق في ذلك بين الأجزاء والشرائط أصلاً، فلا يكون اعتبارها متفرّعاً على اعتبار الأجزاء، بل هو في عرض اعتبارها، غاية الأمر اعتبار الأجزاء في الأركان بنحو الجزئية واعتبارها فيها بنحو القيدية.

فإذن لا وجه لما أفاده (قدس سره) من تقديم الأجزاء على الشرائط أصلاً، بل لا بدّ على هذا القول ـ أي القول بالتزاحم ـ من الرجوع إلى مرجحاته من الأهمّية والأسبقية، فما كان أهم يتقدّم على غيره، فلا فرق بين كونه جزءاً أو شرطاً، وكذا ما كان سابقاً زماناً يتقدّم على غيره ولو كان شرطاً، مثلاً الطهارة المائية من جهة السبق الزماني تتقدّم على فاتحة الكتاب مثلاً أو على الركوع الاختياري أو نحو ذلك في موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، وكذا طهارة البدن أو الثوب تتقدّم عليها بعين ذلك المرجّح والملاك.

وأمّا على القول بالتعارض فيها، فإن كان التعارض بين دليلي الجزء والشرط بالعموم، فيرجع إلى مرجّحات الباب من موافقة الكتاب أو السنّة ومخالفة العامة، إلّا إذا كان أحدهما من الكتاب أو السنّة فيقدّم على الآخر،

وأمّا إذا كان التعارض بينهما بالاطلاق كما هو الغالب، فإن كان أحدهما من الكتاب أو السنّة والآخر من غيره، فيقدّم الأوّل على الثاني على بيان تقدّم، وإلّا فيسقط كلا الاطلاقين معاً فيرجع إلى الأصل العملي ومقتضاه عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك، فالنتيجة هي اعتبار أحدهما، وقد سبق الكلام من هذه الناحية بشكل واضح فلاحظ[1].

وأمّا الفرع السادس: وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الشرط وسقوط قيده، كما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الساتر في الصلاة وسقوط قيده وهو الطهارة، فقد ذكر (قدس سره) أنّه يسقط قيده، لتأخر رتبته.

أقول: ينبغي لنا أن نستعرض هذا المورد وما شاكله على نحو ضابط كلّي، بيان ذلك: هو أنّ القيد ـ سواء أكان قيداً للشرط أو للجزء أو للمرتبة الاختيارية من الركن أو له بتمام مراتبه ـ لا يخلو من أن يكون مقوّماً للمقيد بحيث ينتفي بانتفائه، وأن يكون غير مقوّم له، مثال الأوّل القيام المتصل بالركوع، فانّه مقوّم للمرتبة الاختيارية منه، مثال الثاني اعتبار الطهارة في الستر، والطمأنينة في الركوع والسجود والأذكار والقراءة وما شاكل ذلك، فانّ شيئاً منها لا ينتفي بانتفاء هذا القيد، فلا ينتفي الستر بانتفاء الطهارة، ولا الركوع والسجود بانتفاء الطمأنينة وهكذا، وبعد ذلك نقول:

أمّا القسم الأوّل، فلا شبهة في أنّ انتفاءه يوجب انتفاء المقيد، فلا وجه لدعوى كون الساقط هو خصوص القيد، ضرورة أنّه مقوّم له، فكيف يعقل بقاؤه مع انتفائه، كما هو واضح. وعليه فإذا كان المتعذر هو خصوص هذا القيد، كالقيام المتصل بالركوع مثلاً، فلا محالة يسقط المقيد به. وأمّا إذا كان

---

(١) ص ١٠٦ وما بعدها.

الأمر دائراً بين سقوطه وسقوط جزء أو شرط آخر أو قيد مقوّم له، فتجري فيه الأقسام المتقدمة بعينها، لفرض أنّ الأمر في هذه الصور في الحقيقة دائر بين سقوط جزء وجزء آخر أو شرط كذلك وهكذا، فلا حاجة إلى الاعادة.

وأمّا **القسم الثاني**، وهو ما إذا كان القيد غير مقوّم، فلا وجه لسقوط المقيد أصلاً، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ معنى «لا تسقط الصلاة بحال» هو أنّ الأجزاء والشرائط المقدورة للمكلف لا تسقط عنه بسقوط ما هو المتعذر، فيجب عليه الاتيان بهما، والمفروض أنّ المقيد في محل الكلام مقدور له، فلا يسقط بمقتضى ما ذكرناه، والساقط إنّما هو قيده، لتعذره.

وعلى الجملة: فمقتضى القاعدة وإن كان السقوط، إلّا أنّه بعد ما دلّ الدليل على أنّ الصلاة لا تسقط بحال، فلا وجه لسقوطه أصلاً، ضرورة أنّ المستفاد منه هو أنّ الأجزاء والشرائط الباقية المقدورة لا تسقط بتعذّر قيد من قيودهما. وعليه ففي الفرع المزبور لا وجه لسقوط أصل الساتر أصلاً، والساقط إنّما هو قيده، وهو كونه طاهراً. وهذا هو وجه عدم سقوط أصل الساتر، لا ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] من التعليل بكون قيده متأخراً عنه رتبة، وذلك لما عرفت من أنّه لا أثر للتأخر الرتبي ولا لتقدّمه أصلاً، ولا سيّما في المقام كما سبق بشكل واضح فلا نعيد، وكيف كان، فلا إشكال في عدم السقوط، ومن هنا قوّينا في هذا الفرع[٢] وجوب الصلاة في الثوب المتنجس لا عارياً، على خلاف المشهور. هذا مضافاً إلى أنّه مقتضى النصوص الواردة في المقام، وتمام الكلام في محلّه.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٥٠.

(٢) شرح العروة ٣: ٣٥٨ وما بعدها.

وأمّا الفرع السابع: وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط قيد اعتبر في الركن، وسقوط قيد اعتبر في غيره، كما إذا دار الأمر بين سقوط الطمأنينة في المرتبة الاختيارية من الركن وسقوطها في الأذكار أو القراءة، أو دار الأمر بين سقوط القيام حال التكبيرة وسقوطه حال القراءة وهكذا، فقد ذكر (قدس سره) أنّه يسقط قيد غير الركن.

أقول: قد ظهر فساده مما تقدّم، وبيان وجه الظهور: هو أنّه على القول بالتعارض في أمثال هذه الموارد يرجع إلى قواعده، وبما أنّه لا ترجيح في البين فالمتعيّن هو التخيير في المقام وقيدية الجامع، لدفع اعتبار خصوصية كل منهما بأصالة البراءة.

وعلى القول بالتزاحم فيها المرجع هو مرجحاته من الأهمّية والأسبقية. والأهمّية مفقودة في المقام، ضرورة أنّ وجوب الطمأنينة في المرتبة الاختيارية من الركن ليس أهم من وجوبها في الأذكار أو القراءة وما شاكل ذلك، لما عرفت من أنّ نفس تلك المرتبة ليست أهم من تلك الأجزاء، فضلاً عن قيدها غير المقوّم لها، فانّ الأهم إنّما هو الركن بعرضه العريض لا بكل مرتبته. مع أنّه لو سلّمنا أنّ تلك المرتبة أهم منها، إلّا أنّ ذلك لا يلازم أن يكون قيدها المزبور أهم من قيد تلك الأجزاء، كما هو واضح.

وأمّا الأسبقية، فإن كانت موجودة فلا بأس بالترجيح بها في هذه الموارد وعليه فتتقدّم الطمأنينة في حال القراءة على الطمأنينة في حال الركوع من جهة سبقها عليها زماناً، وكذا يتقدّم القيام حال التكبيرة على القيام حال القراءة، بل قد ذكرنا أنّ تقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللّاحق مقتضى النص الخاص كما سبق[1]، فلا يحتاج إلى إعمال قواعد باب التزاحم ومرجحاته.

---

(١) في ص ١٢١.

وأمّا الفرع الثامن: وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط القيام المتصل بالركوع وسقوط القيام حال القراءة، فقد ذكر (قدس سره) أنّه يسقط القيام حال القراءة، وعلّل ذلك بكون القيام قبل الركوع بنفسه ركناً ومقوّماً للركوع، فيتقدّم على القيام فيها لا محالة، ولذا ذكر أنّه يقدّم القيام قبل الركوع على القيام في حال التكبيرة، فانّه فيها شرط وفي الركوع مقوّم.

أقول: ما أفاده (قدس سره) بناءً على وجهة نظره من أنّ القيام المتصل بالركوع ركن بنفسه متين جداً، بمعنى أنّه لابدّ من تقديمه على غيره، لفرض أنّه ليس له مرتبة أُخرى لينتقل الأمر من مرتبته الاختيارية إلى تلك المرتبة، بل هو بعنوانه ركن، وقد ذكرنا[1] أنّه إذا دار الأمر بين سقوط ركن رأساً وسقوط قيد آخر مهما كان لونه يسقط ذلك القيد لا محالة، ضرورة أنّ في صورة العكس لا صلاة ليدل على عدم سقوطها رواية أو اجماع.

ولكن هذا المبنى فاسد جداً، وقد حققنا في محلّه[2] أنّ القيام المتصل بالركوع ليس بركن، وأنّ الأركان منحصرة بالركوع والسجود والطهور والتكبيرة والوقت، وعليه فمجرد كونه مقوّماً للمرتبة الاختيارية من الركن لا يكون موجباً لتقديمه على غيره أصلاً. أمّا على القول بالتعارض بين دليله ودليل غيره فواضح، ضرورة أنّه على هذا لابدّ من الرجوع إلى قواعد باب التعارض وأحكامه على الشكل الذي تقدّم. وأمّا على القول بالتزاحم فلا نحرز أنّ القيام المتصل بالركوع أهم من القيام حال القراءة أو القيام حال التكبيرة ليحكم بتقديمه عليه، بل الأمر على هذا القول بالعكس، لما ذكرناه من أنّ الأسبق

---

(١) في ص ١٢٨.

(٢) لاحظ شرح العروة ١٤: ١٦٨ فصل في القيام.

زماناً في أمثال هذه الموارد مرجح، وبما أنّ القيام حال التكبيرة أو القيام حال القراءة أسبق زماناً من القيام المتصل بالركوع، فيتقدّم عليه لا محالة، بل قد عرفت أنّ ذلك مقتضى النص الخاص، فلا يحتاج إلى إعمال مرجح أصلاً.

نلخّص نتائج بحث التزاحم والتعارض في عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ الفرق بين التزاحم في الملاكات والتزاحم في الأحكام من وجهين:

الأوّل: أنّ الترجيح في التزاحم بين الملاكات بيد المولى، وليس من وظيفة العبد في شيء، ولو علم بأهمّية الملاك في أحد فعلين دون الآخر، فان وظيفته امتثال الحكم المجعول من قبل المولى. هذا مضافاً إلى أنّه لا طريق له إلى الملاك. وأمّا الترجيح في التزاحم بين الأحكام فهو من ظيفة العبد لا غير.

الثاني: أنّ مقتضى القاعدة في التزاحم بين الأحكام التخيير، وأمّا في التزاحم بين الملاكات فلا يعقل فيه التخيير، ضرورة أنّه لا معنى لتخيير المولى بين جعل الحكم على طبق هذا وجعل الحكم على طبق ذاك، لفرض أنّ الملاكين متزاحمان فلا يصلح شيء منهما لأن يكون منشأً لجعل حكم شرعي، فانّ الملاك المزاحم لا يصلح لذلك.

الثانية: أنّ التنافي بين الحكمين المتزاحمين إنّما هو في مقام الامتثال الناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الخارج اتفاقاً، ولا تنافي بينهما بالذات أبداً، لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى، وهذا بخلاف باب التعارض، فانّ التنافي بين الحكمين في هذا الباب بالذات، وقد ذكرنا أنّ ملاك أحد البابين أجنبي عن ملاك الباب الآخر بالكلّية.

الثالثة: أنّ ملاك التعارض والتزاحم لا يختص بوجهة نظر مذهب العدلية،

بل يعم جميع المذاهب والآراء كما تقدّم.

الرابعة: أنّ منشأ التزاحم بين الحكمين بجميع أشكاله إنّما هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، وأمّا ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ التزاحم بين الحكمين قد ينشأ من جهة أُخرى، لا من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما، فقد تقدّم أنّه غير داخل في باب التزاحم أصلاً، بل هو داخل في باب التعارض.

الخامسة: أنّ مقتضى القاعدة في مسألة التعارض هو تساقط الدليلين المتعارضين عن الحجية والاعتبار.

السادسة: أنّ مرجحات هذه المسألة تنحصر بموافقة الكتاب أو السنّة وبمخالفة العامة، وليس غيرهما بمرجح، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما. ومن ناحية ثالثة: أنّ المراد بالمخالفة للكتاب أو السنّة في روايات الترجيح ليس المخالفة على وجه التباين أو العموم من وجه، ضرورة أنّ المخالفة على هذا الشكل لم تصدر عنهم (عليهم السلام) أبداً، بل المراد منها المخالفة على نحو العموم والخصوص المطلق.

السابعة: أنّ مقتضى القاعدة في التزاحم بين الحكمين هو التخيير، غاية الأمر على القول بجواز الترتب التخيير عقلي، فانّه نتيجة اشتراط التكليف من الأوّل بالقدرة وليس أمراً حادثاً، وعلى القول بعدم جوازه التخيير شرعي، بمعنى أنّ الشارع قد حكم بوجوب أحدهما في هذا الحال كما سبق.

الثامنة: قد ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) أنّ ما لا بدل له يتقدّم على ما له بدل في مقام المزاحمة، وطبّق هذه الكبرى على فروع ثلاثة: ١ ـ أنّ الواجب التخييري إذا زاحم ببعض أفراده الواجب التعييني فيقدّم التعييني عليه وإن كان

الواجب التخييري أهم منه. ٢ـ ما إذا دار الأمر بين صرف الماء في تطهير البدن أو في الوضوء أو الغسل، وبما أنّ للثاني بدلاً فيقدّم الأوّل عليه. ٣ـ ما إذا دار الأمر بين إدراك ركعة في الوقت مع الطهارة المائية وإدراك تمام الركعات فيه مع الطهارة الترابية فيقدّم الثاني على الأوّل باعتبار أنّ له بدلاً.

ولكن ناقشنا في جميع هذه الفروع، وأنّه ليس شيء منها داخلاً في تلك الكبرى. أمّا الأوّل: فهو ليس من باب التزاحم في شيء، لقدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين معاً، ومعه لا مزاحمة بينهما أصلاً. وأمّا الثاني: فلفرض أنّ لكل منهما بدلاً، فكما أنّ للصلاة مع الطهارة المائية بدلاً، فكذلك للصلاة مع طهارة البدن أو الثوب. هذا مضافاً إلى ما ذكرناه[١] من أنّه لا يعقل التزاحم بين جزأين أو شرطين أو جزء وشرط لواجب واحد كما تقدّم. وأمّا الثالث: فيرد عليه عين ما أوردناه من الايرادين على الفرع الثاني.

ولكن مع ذلك يمكن الحكم بتقديم إدراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية على إدراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية بملاك آخر، وهو أنّا إذا ضممنا ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱللَّيْلِ﴾[٢] بضميمة الروايات[٣] الواردة في تفسيره إلى قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ...﴾ إلخ[٤]، فالنتيجة هي أنّ المكلف إذا تمكن في الوقت من استعمال الماء فوظيفته الوضوء أو الغسل، وإن لم يتمكن من استعماله

---

(١) في ص ١٠٦.

(٢) الإسراء ١٧: ٧٨.

(٣) الوسائل ٤: ١٥٦/ أبواب المواقيت ب ١٠.

(٤) المائدة ٥: ٦.

فوظيفته التيمم وإتيان الصلاة به، كما سبق. وقد تحصّل من ذلك أنّ ما أفاده (قدس سره) من الكبرى، وهي تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل متين جداً، إلّا أنّها لا تنطبق على شيء من تلك الفروع.

التاسعة: أنّ الواجبين المتزاحمين إذا كان أحدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر مشروطاً بها عقلاً، فيتقدّم ما هو المشروط بالقدرة عقلاً على ما هو المشروط بها شرعاً، من دون فرق بين أن يكون متقدماً عليه زماناً أو متقارناً معه أو متأخراً عنه.

العاشرة: أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره) قد أنكر جريان الترتب فيما إذا كان أحد المتزاحمين مشروطاً بالقدرة عقلاً والآخر مشروطاً بها شرعاً، بعد ما سلّم تقديم الأوّل على الثاني، وقد ذكرنا أنّ ما أفاده (قدس سره) يرتكز على أصل خاطئ، وهو توهم أنّ الترتب إنّما يجري فيما إذا أُحرز أنّ في كل من المتزاحمين ملاكاً في هذا الحال، وفي مثل المقام بما أنّه لا يمكن إحراز أنّ ما هو مشروط بالقدرة شرعاً واجد للملاك، فلا يمكن إثبات الأمر له بالترتب.

ولكنّه توهّم فاسد، والوجه فيه هو أنّ جريان الترتب في موردٍ لا يتوقف على إحراز الملاك فيه، لعدم الطريق إليه أصلاً مع قطع النظر عن تعلق الأمر به، بل ملاك جريانه هو أنّه لا يلزم من اجتماع الأمرين على نحو الترتب في زمان واحد طلب الضدّين، وعليه فالمتعيّن هو رفع اليد عن إطلاق كليهما في فرض التساوي، وعن إطلاق أحدهما في فرض كون الآخر أهم.

الحادية عشرة: أنّ الواجبين المتزاحمين اللذين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً يتقدّم ما هو أسبق زماناً على غيره، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ السبق الزماني إنّما يكون من المرجحات فيهما خاصة، لا فيما كان مشروطاً بالقدرة عقلاً، فانّه لا أثر للسبق الزماني فيه أصلاً.

الثانية عشرة: أنّ التزاحم بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر لا يكون من صغريات التزاحم بين الواجبين اللذين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً، فانّ كونه من صغريات تلك الكبرى يبتني على تفسير الاستطاعة بالتمكن من أداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً كما هو المشهور، ولكن قد ذكرنا أنّ هذا التفسير خاطئ بحسب الروايات، فانّ الاستطاعة قد فسّرت فيها بالزاد الكافي لحجه ولقوت عياله إلى زمان الرجوع، والراحلة مع أمن الطريق.

الثالثة عشرة: أنّ وجوب النذر لا يكون مقدّماً على وجوب الحج زماناً، سواء أقلنا بامكان الوجوب التعليقي أو استحالته، والمقدّم إنّما هو سببه ولا عبرة به، فإذن لا وجه لتقديم وجوب النذر على وجوب الحج، وإن قلنا بكونه مشروطاً بالقدرة شرعاً.

الرابعة عشرة: أنّ اشتراط وجوب النذر وما شاكله بالقدرة شرعاً مستفاد من نفس الروايات الدالة على عدم نفوذ ذلك فيما إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنّة.

الخامسة عشرة: أنّ الواجبات المجعولة في الشريعة المقدّسة بالعناوين الثانوية كالنذر والشرط في ضمن عقد والعهد واليمين وما شابه ذلك، لا تصلح أن تزاحم الواجبات المجعولة فيها بالعناوين الأوّلية كالصلاة والصوم والحج وما شاكل ذلك.

السادسة عشرة: أنّ الواجبين المتزاحمين اللذين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً إذا كانا عرضيين، فيجري فيهما ما يجري في المتزاحمين العرضيين اللذين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً، من جريان الترتب فيهما والترجيح بالأهمّية أو احتمالها، وكون التخيير بينهما عقلياً لا شرعياً..

السابعة عشرة: أنّ الواجبين المتزاحمين اللذين يكون كل منهما مشروطاً

بالقدرة عقلاً، فإن كان أحدهما أهم من الآخر فلا إشكال في تقديمه على غيره وإن كان متأخراً عنه زماناً، وكذا إذا كان محتمل الأهمّية من جهة أنّ إطلاق الطرف الآخر ساقط يقيناً، وأمّا إطلاق هذا الطرف فسقوطه مشكوك فيه، فنأخذ به وإن كانا متساويين فالحكم فيهما التخيير، بمعنى تقييد وجوب كل منهما بعدم الاتيان بمتعلق الآخر. وأمّا بناءً على عدم إمكان الترتب فيدخل المقام في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في مقام الامتثال، وقد ذكرنا أنّ المرجع فيه التعيين. نعم، إذا كان الشك فيهما في مقام الجعل بأن كان المجعول غير معلوم، فتجري أصالة البراءة عن احتمال التعيين.

الثامنة عشرة: أنّ إحراز كون الواجب المتأخر ذو ملاك ملزم في ظرفه بناءً على وجهة نظرنا من إمكان الواجب التعليقي واضح، فانّ ثبوت الوجوب فعلاً كاشف عنه لا محالة، وأمّا بناءً على عدم إمكانه، فإن علم من الخارج أنّه واجد للملاك الملزم في ظرفه فهو، وإلّا فلا نحكم بتقديمه على الواجب الفعلي، لعدم إحراز أنّه ذو ملاك ملزم في زمانه.

التاسعة عشرة: أنّ القدرة المعتبرة في الواجب المتأخر إن كانت قدرة خاصة، وهي القدرة في ظرف العمل، فلا وجه لتقديمه على الواجب الفعلي وإن كان أهم منه، بل الأمر بالعكس، لفرض عدم وجوب حفظ القدرة له في ظرفه، وقد رتّبنا على تلك الكبرى عدّة من الفروع التي تقدّمت.

العشرون: أنّه لا فرق في جريان الترتب بين الواجبين العرضيين، والواجبين الطوليين، فهما من هذه الناحية على نسبة واحدة، خلافاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره) حيث قد أنكر جريانه في الواجبين الطوليين.

الحادية والعشرون: أنّ موارد عدم قدرة المكلف على الجمع بين جزأين أو شرطين أو جزء وشرط، داخلة في كبرى باب التعارض، فيرجع إلى قواعد

ذلك الباب.

الثانية والعشرون: أنّ إطلاق الكتاب يتقدّم على إطلاق غيره في مقام المعارضة إذا لم يكن إطلاق غيره قطعياً، كما إذا كان الدليل الدال على أحد الجزأين أو الشرطين إطلاقاً من الكتاب، والدليل الدال على الآخر إطلاقاً من غيره، فيتقدّم الأوّل على الثاني في هذه الموارد، أعني موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، بناءً على القول بالتعارض فيها دون القول بالتزاحم.

الثالثة والعشرون: أنّ موارد عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما تتصور على صور:

١ ـ عدم تمكنه من الجمع بين ركنين، فيدور الأمر بين سقوط هذا الركن وسقوط الركن الآخر، وقد عرفت أنّ المتعيّن في هذه الصورة سقوط الصلاة، ولا موضوع لما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال.

٢ ـ عدم تمكنه من الجمع بين ركن بتمام مراتبه وبين مرتبة اختيارية لآخر، وقد سبق أنّ المتعيّن في هذه الصورة سقوط تلك المرتبة.

٣ ـ عدم تمكنه من الجمع بين مرتبة اختيارية لركن ومرتبة اختيارية لآخر. وقد تقدّم أنّه تقع المعارضة بين دليليهما، فالمرجع هو قواعد بابها.

٤ ـ عدم تمكنه من الجمع بين المرتبة الاختيارية من الركن وبين سائر الأجزاء أو الشرائط. وقد عرفت أنّ في هذه الصورة أيضاً تقع المعارضة بين دليليهما، فلابدّ من الرجوع إلى مرجحاتها على تفصيل قد تقدّم.

٥ ـ عدم تمكنه من الجمع بين ركن بعرضه العريض وبين بقية الأجزاء أو الشرائط. وقد سبق أنّ في هذه الصورة لا بدّ من تقديم الركن عليها من جهة ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال.

٦ ـ عدم تمكنه من الجمع بين الجزء والشرط. وقد عرفت أنّ الصحيح في هذه الصورة أيضاً وقوع المعارضة بين دليليهما، لا تقدّم الجزء على الشرط.

الرابعة والعشرون: أنّه إذا تعذّر قيد شرط أو جزء، فإن كان مقوّماً له، فسقوطه لا محالة يوجب سقوط ذلك الشرط أو الجزء، وإن لم يكن مقوّماً له، فسقوطه لا يوجب سقوط ذلك أصلاً، فإذن الساقط هو خصوص القيد دون المقيد.

الخامسة والعشرون: أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من تطبيق كبرى باب التزاحم على تلك الفروع غير تام. وعلى تقدير التنزّل وتسليمه، فما أفاده (قدس سره) من المرجحات لتقديم بعض الأجزاء أو الشرائط على بعضها الآخر لا يتم على إطلاقه، كما سبق بصورة مفصّلة.

تذييل

وهو أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] قد قسّم التزاحم إلى سبعة أقسام:

الأوّل: التزاحم بين الحكمين من غير ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال. وقد تقدّم الكلام فيه مفصّلاً، وقلنا هناك إنّه ليس من التزاحم في شيء، بل هو من التعارض فلاحظ.

الثاني: التزاحم في الملاكات بعضها مع بعضها الآخر، كأن يكون في الفعل جهة مصلحة تقتضي إيجابه، وجهة مفسدة تقتضي حرمته وهكذا. وقد سبق الكلام فيه أيضاً[2]، وذكرنا هناك أنّ هذا النوع من التزاحم خارج عن محل

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٥٢.

(٢) في ص ١.

الكلام بالكلّية، وأنّ الأمر فيه بيد المولى، وعليه أن يلاحظ الجهات الواقعية والملاكات النفس الأمرية الكامنة في الأفعال الاختيارية للعباد، فيجعل الحكم على طبق ما هو الأقوى والأهم منها دون غيره، وأمّا إذا لم يكن أحدهما أقوى من الآخر بل كانا متساويين، فليس الحكم في هذه الصورة التخيير، كما هو الحال في التزاحم بين الأحكام بعضها مع بعضها الآخر، ضرورة أنّ التخيير فيها غير معقول، فلا معنى لتخيير المولى بين جعل الحكم على طبق هذا وجعله على طبق ذاك، فانّ جعله على طبق كليهما غير معقول، وعلى وفق أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، مع أنّه بلا مقتض، فإذن يسقطان معاً، لأنّ الملاك المزاحم بالملاك الآخر لا أثر له أصلاً، فعندئذ يمكن للمولى أن يجعل له الاباحة، وكيف كان فهذا التزاحم خارج عما نحن فيه، ولذا لا يمكن البحث عن جريان الترتب فيه وعدم جريانه، كما أنّ في فرض التساوي بينهما ليس الحكم فيه التخيير. مع أنّه مقتضى القاعدة في التزاحم بين حكمين مجعولين، وفي فرض عدم التساوي الترجيح يكون بيد المولى دون العبد، وهذا بخلاف التزاحم المبحوث عنه هنا.

الثالث: التزاحم الناشئ من عدم قدرة المكلف اتفاقاً، كما هو الحال في التزاحم بين وجوب إنقاذ غريق وإنقاذ غريق آخر، فيما إذا لم يكن المكلف قادراً على امتثال كليهما معاً.

الرابع: التزاحم الناشئ من جهة وقوع المضادة بين الواجبين اتفاقاً، فانّ المضادة بينهما إذا كانت دائمية فتقع المعارضة بين دليليهما، لوقوع المصادمة عندئذ في مرحلة الجعل، لا في مرحلة الامتثال والفعلية.

الخامس: التزاحم في موارد اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كانت هناك ماهيتان متعددتان، ولم نقل بسراية الحكم من إحداهما إلى الأُخرى، بناءً على ما هو

الصحيح من عدم سراية الحكم من الطبيعة إلى مشخصاتها الخارجية، فتقع المزاحمة بينهما، وهذا بخلاف ما إذا كانت هناك ماهية واحدة، أو كانت ماهيتان متعددتان، ولكن قلنا بالسراية، فعندئذ تقع المعارضة بين دليليهما.

السادس: التزاحم في موارد التلازم الاتفاقي بين الفعلين، كما إذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة، كاستقبال القبلة واستدبار الجدي لمن سكن العراق وما والاه من البلاد لا مطلقاً، فإذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة تقع المزاحمة بينهما، وهذا بخلاف ما إذا كان التلازم بينهما دائمياً، فانّه عندئذ يدخل في باب التعارض.

السابع: التزاحم بين الحرام والواجب فيما إذا كان الحرام مقدّمة له كما إذا توقف إنقاذ الغريق مثلاً على التصرف في مال الغير، هذا فيما إذا لم يكن التوقف دائمياً وإلّا فيدخل في باب التعارض.

ولكن قد أشرنا فيما تقدّم[1] أنّ تقسيمه (قدس سره) التزاحم في موارد عدم قدرة المكلف على الجمع بين المتزاحمين إلى هذه الأقسام غير صحيح.

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا أثر لهذا التقسيم أصلاً، ولا تترتب عليه أيّة ثمرة، وإلّا لأمكن تقسيمه إلى أزيد من ذلك كما سبق.

وأمّا ثانياً: فلأنّ أصل هذا التقسيم غير صحيح، وذلك لأنّ القسم الثاني وهو ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن المضادة بين الواجبين اتفاقاً داخل في القسم الأوّل، وهو ما إذا كان التزاحم فيه ناشئاً عن عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما اتفاقاً، بداهة أنّ التضاد بين فعلين من باب الاتفاق غير معقول إلّا من ناحية عدم قدرة المكلف عليهما معاً، ولذا لا مضادة بينهما بالاضافة إلى من

---

(١) في ص ١١.

كان قادراً عليهما كذلك، فإذن لا معنى لجعله قسماً آخر في مقابل القسم الأوّل.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) من أنّ المضادة بين الفعلين إذا كانت دائمية فتقع المعارضة بين دليل حكميهما، فهو إنّما يتم في الضدّين اللذين لا ثالث لهما، وأمّا الضدّين اللذين لهما ثالث فلا يتم، وقد تقدّم ذلك بشكل واضح فلا نعيد.

وأمّا القسم الثالث: وهو التزاحم في موارد اجتماع الأمر والنهي على القول بالجواز مع فرض عدم المندوحة في البين، فهو داخل في القسم الرابع، وهو ما إذا كان التزاحم من جهة التلازم الاتفاقي بين الفعلين في الخارج، ضرورة أنّ التزاحم في موارد الاجتماع على هذا القول أيضاً من ناحية التلازم بين متعلق الأمر ومتعلق النهي في الوجود الخارجي، فإذن لا معنى لجعله قسماً على حدة.

ونتيجة ما ذكرناه هي أنّ الصحيح تقسيم التزاحم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما إذا كان التزاحم ناشئاً من عدم قدرة المكلف اتفاقاً.

الثاني: ما إذا كان الحرام مقدّمة لواجب.

الثالث: ما إذا كان ناشئاً من التلازم الاتفاقي بين فعلين في الخارج.

أمّا القسم الأوّل: فقد تقدّم الكلام فيه بصورة مفصّلة[1].

بقي شيء قد تعرّض له شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] وهو أنّ التزاحم إذا كان بين واجبين طوليين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً، فإن لم يكن الواجب المتأخر أهم من الواجب المتقدم فقد ذكر (قدس سره) أنّه يتقدّم الواجب المتقدم على المتأخر، فلا وجه للتخيير أصلاً.

ولكن قد ذكرنا سابقاً أنّه لا وجه لما افاده (قدس سره) هنا، بل المتعيّن فيه

---

(١) في ص ٣ وما بعدها.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٤٧.

التخيير، فانّ التقدم زماناً إنّما يكون مرجحاً إذا كان كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً، لا فيما إذا كان مشروطاً بها عقلاً، فانّه لا فرق فيه بين أن يكون التزاحم بين واجبين عرضيين أو طوليين أصلاً، وأمّا إذا كان الواجب المتأخر أهم من الواجب المتقدم فقد ذكر (قدس سره)[1] أنّ في هذه الصورة تقع المزاحمة بين وجوب الواجب المتقدم ووجوب حفظ القدرة للواجب المتأخر في ظرفه، وبما أنّ الثاني أهم من الأوّل فيتقدّم عليه، وهذا ظاهر.

وإنّما الكلام والاشكال في أنّه هل يمكن الالتزام بالترتب في هذا الفرض، أعني جواز تعلق الأمر بالواجب المتقدم مترتباً على عصيان الأمر المتعلق بالواجب المتأخر أم لا؟ وجهان بل قولان:

فقد اختار (قدس سره)[2] القول الثاني، وأفاد في وجه ذلك [أُموراً]:

[الأوّل] هو أنّ القول بامكان الترتب هنا يبتني على جواز الشرط المتأخر، بأن يكون العصيان المتأخر شرطاً لتعلق الأمر بالمتقدم، وقد ذكرنا استحالته وأنّه غير معقول. ودعوى أنّه لا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب، كما التزمنا بذلك في اشتراط التكليف بالقدرة في الواجبات التدريجية كالصلاة وما شاكلها، وعليه فلا يلزم الالتزام بالشرط المتأخر يدفعها بأنّ جعل عنوان التعقب شرطاً يحتاج إلى قيام دليل عليه، ولا دليل في المقام. وأمّا في الواجبات التدريجية فقد دلّ الدليل على ذلك.

الثاني: أنّ العمدة في جواز تعلق الأمر بالضدّين على نحو الترتب هي أنّ الواجب المهم مقدور للمكلف في ظرف عصيان الأمر بالواجب الأهم، وقابل

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٠٢.

(٢) أجود التقريرات ٢: ١٠٣.

لتعلق التكليف به عندئذ، من دون أن يستلزم ذلك محذور طلب الجمع كما عرفت، نعم المهم إنّما لا يكون مقدوراً في ظرف امتثال الأمر بالأهم، وهذا لا يضر بعد ما كان مقدوراً في ظرف عصيانه. وهذا الوجه غير جارٍ فيما نحن فيه، ضرورة أنّ عصيان الواجب المتأخر في ظرفه لا يوجب قدرة المكلف على الواجب المتقدم وجواز صرفها في امتثاله، والمفروض أنّ الخطاب بحفظ القدرة على الواجب المتأخر فعلي من ناحية، وأهم من ناحية أُخرى، ومن المعلوم أنّه مع هذا الحال مانع من صرف القدرة في الواجب المتقدم، ولا يكون المكلف في هذا الحال قادراً عليه، لأنّه معجّز عنه، فلا يعقل تعلق الأمر به عندئذ، لاستلزامه طلب المحال، لفرض أنّه مأمور فعلاً بحفظ القدرة في هذا الحال، فلو كان مع ذلك مأموراً باتيان الواجب المتقدم، للزم المحذور المزبور.

وعلى الجملة: فملاك إمكان الترتب ـ وهو كون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الأهم ـ غير موجود هنا، وذلك لأنّه في ظرف تحقق عصيان الواجب المتأخر ووجوده ينتفي الواجب المتقدم بانتفاء موضوعه، فلا يعقل كونه مقدوراً عندئذ، ضرورة أنّ القدرة لا تتعلق بأمر متقدم منصرم زمانه، وأمّا في ظرف الواجب المتقدم وقبل مجيء زمان عصيان الواجب المتأخر فهو مأمور بحفظ القدرة له فعلاً، ومعه ـ أي مع حفظ القدرة ـ لا يكون الواجب المتقدم مقدوراً ليكون قابلاً لتعلق الأمر به.

وتخيّل أنّ الشرط إنّما هو العزم والبناء على عصيان المتأخر في ظرفه، لا نفس العصيان، وعليه فلا يلزم المحذور المزبور فاسد، وذلك لأنّ الشرط لو كان هو العزم والبناء على العصيان لا نفسه، للزم طلب الجمع بين الضدّين، لفرض أنّ كلا الأمرين في هذا الآن فعلي، أمّا الأمر بالأهم فلفرض عدم تحقق عصيانه بعد، فلا موجب لسقوطه، وأمّا الأمر بالمهم فلفرض تحقق شرطه وهو العزم والبناء على العصيان.

فقد تحصّل مما ذكرناه أنّه كما لا يمكن أن يكون عصيان الواجب المتأخر في ظرفه شرطاً، كذلك لا يمكن أن يكون العزم عليه شرطاً.

الثالث: أنّ توهّم كون الشرط لتعلق الأمر بالمتقدم إنّما هو عصيان الأمر بحفظ القدرة للمتأخر، أو العزم على عصيانه، وعلى هذا فلا محذور في البين، وأنّ المحذور إنّما هو على أساس كون الشرط له عصيان الأمر بالمتأخر، لا أصل له أبداً، والوجه فيه، أمّا العزم على عصيانه، فقد عرفت أنّ شرطيته تستلزم طلب الجمع بين الضدّين، ولا يعقل أن يكون شرطاً، لأنّه خلاف مفروض القول بالترتب. وأمّا عصيانه المتحقق باعمال القدرة في غير الأهم فشرطيته غير معقولة، وذلك لأنّ المكلف في ظرف ترك التحفظ بقدرته للواجب المتأخر، لا يخلو أمره من أن يصرفها في المهم أو أن يصرفها في فعل آخر، ضرورة أنّ عصيان الأمر به لا يتحقق إلّا بصرفها في أحدهما، وعليه فيستحيل اشتراط الأمر بالمهم به على كلا التقديرين.

أمّا على الأوّل: وهو اشتراطه بالعصيان المتحقق بفعل المهم، فلأنّه يستلزم اشتراط الأمر بالشيء بوجوده وتحققه في الخارج، وهو محال لأنّه طلب الحاصل.

وأمّا على الثاني: وهو اشتراطه بالعصيان المتحقق بفعل آخر، فلأنّه يستلزم تعلق الأمر بالمحال، لأنّ في فرض صرف المكلف قدرته في فعل آخر يستحيل له الاتيان بالمهم، لفرض أنّه ليس له إلّا قدرة واحدة، فلو صرف تلك القدرة في غيره، فلا محالة لا يقدر عليه، مع أنّه لا معنى لاشتراط الأمر بالمهم بصرف القدرة فيما هو أجنبي عن الأهم والمهم معاً.

ونتيجة ما ذكرناه هي أنّه لا يمكن الترتب في أمثال هذا المورد، بل يتعيّن حفظ القدرة للواجب المتأخر.

وللمناقشة فيما أفاده (قدس سره) مجال واسع.

أمّا ما أفاده أوّلاً من أنّ القول بالترتب هنا يرتكز على القول بجواز الشرط المتأخر وهو محال، فيردّه ما حققناه في بحث الواجب المطلق والمشروط من أنّه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر، وأنّه بمكان من الامكان، غاية الأمر أنّ وقوعه في الخارج يحتاج إلى دليل، والمفروض أنّ الدليل عليه في المقام موجود، وهو أنّ العقل مستقل بلزوم التحفظ بخطاب المولى بالمقدار الممكن، ولا يجوز رفع اليد عنه بوجه من الوجوه، أي لا عن أصله ولا عن إطلاقه ما لم تقتضه الضرورة. وعليه فإذا وقعت المزاحمة بين تكليفين لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال، لا مناص له من الالتزام بالأخذ بأحدهما معيناً إذا كان واجداً للترجيح كما إذا كان أهم ورفع اليد عن الآخر، ولكن حينئذ يدور الأمر بين أن يرفع اليد عن أصله أو عن إطلاقه، وبما أنّا قد حققنا إمكان الترتب، وقد ذكرنا أنّ معناه عند التحليل عبارة عن تقييد إطلاق الأمر بالمهم بترك امتثال الأمر بالأهم، وعدم الاتيان بمتعلقه في الخارج، وقد قلنا إنّ هذا التقييد ليس تقييداً حادثاً بحكم العقل، بل هو نتيجة اشتراط التكليف بالقدرة، فلا محالة يكون المرفوع هو إطلاقه لا أصله، ضرورة أنّ رفع اليد عنه عندئذ بلا موجب ومقتض، وهو غير جائز، وهذا معنى الدليل على وقوع هذا الشرط.

أو فقل: إنّ اشتراط التكليف بالمتقدم بعصيان الواجب المتأخر، وعدم الاتيان بمتعلقه على نحو الشرط المتأخر أمر ممكن في نفسه، ولكن وقوعه في الخارج يحتاج إلى دليل، والدليل على وقوعه في المقام هو نفس البناء على إمكان الترتب وجوازه، لما عرفت من أنّ حقيقة الترتب ذلك الاشتراط والتقييد، ولا نعني به غير ذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد ذكرنا أنّ إمكان الترتب يكفي لوقوعه، فلا يحتاج

وقوعه في الخارج إلى دليل خاص، وعليه فيلتزم بوقوع ذلك الاشتراط لامحالة، وهذا واضح.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا استحالة الشرط المتأخر، فلا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب، وذلك لأنّه إذا بنينا على إمكان الترتب وأنّ الساقط إنّما هو إطلاق الخطاب دون أصله، فلابدّ من التحفظ عليه بحكم العقل بشكل من الأشكال، فإذا فرض انّه لم يمكن تقييد إطلاقه بعصيان التكليف بالمتأخر، فلا مناص من الالتزام بتقييده بعنوان التعقب، أو بالعزم على عصيانه، فما ذكره (قدس سره) من أنّ اشتراط التكليف به يحتاج إلى دليل خاص لا يرجع إلى معنى محصّل، ضرورة أنّه بعد البناء على أنّ الساقط هو إطلاق الخطاب لا أصله من ناحية، وعدم امكان اشتراطه وتقييده بعصيان التكليف بالمتأخر من ناحية اُخرى، لم يكن مناص من الالتزام بتقييده بعنوان التعقب أو العزم على عصيانه، لأنّه المقدار الممكن، ومن المعلوم أنّ هذا لا يحتاج إلى دليل خاص في المقام.

وبكلمة اُخرى: أنّا قد ذكرنا سابقاً أنّ كون أحد الخطابين مشروطاً بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه في الخارج لم يرد في لسان دليل من الأدلة، لنقتصر على مقدار مدلوله ونأخذ بظاهره، بل هو من ناحية حكم العقل بعدم إمكان تعلق الخطاب الفعلي بأمرين متضادين، إلّا على هذا الفرض والتقدير، ضرورة استحالة تعلقه بكل منهما مطلقاً وفي عرض الآخر. وعليه فإذا لم يمكن تقييد إطلاق الخطاب بالمهم بترك امتثال خطاب الأهم وعصيانه من جهة استلزامه جواز الشرط المتأخر ـ وهو ممتنع على الفرض ـ يستقل العقل بتقييده بالعزم عليه أو بعنوان التعقب بعين هذا الملاك، وهو أنّ الساقط إطلاقه دون أصله، ضرورة أنّ هذا يقتضي تقييده بشيء ما، ولا فرق بين أن يكون التقييد

بهذا أو بذاك بنظر العقل أبداً، فإذن لا موجب لرفع اليد عن أصل الأمر بالمهم، ضرورة أنّه بلا مقتضٍ، بل لابدّ من تقييده بشيء كالعزم على المعصية، أو عنوان التعقب بها أو نحو ذلك.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) من أنّ شرطية العزم تستلزم طلب الجمع بين الضدّين فلا يمكن المساعدة عليه، والوجه فيه هو أنّ ذلك يبتني على نقطة واحدة، وهي أن يكون العزم بحدوثه شرطاً لفعلية الأمر بالمهم، فوقتئذ لا محالة يلزم طلب الجمع بينهما، ضرورة أنّ بعد حدوثه يصير الأمر بالمهم فعلياً ومطلقاً كالأمر بالأهم، فيقتضي كل منهما إيجاد متعلقه في الخارج في عرض الآخر وعلى نحو الاطلاق، وهو معنى طلب الجمع، إلّا أنّ تلك النقطة خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع، وذلك لأنّ الشرط ليس هو حدوث العزم آناً ما، بل الشرط هو العزم على المعصية على نحو الدوام والاستمرار، بمعنى أنّ حدوثه شرط لحدوث الأمر بالمهم وبقاؤه شرط لبقائه.

وبكلمة أُخرى: أنّه لا فرق بين كون الأمر بالمهم مشروطاً بالعزم على العصيان أو بنفس العصيان من هذه الناحية أصلاً، لما ذكرناه سابقاً من أنّ الشرط لفعلية الأمر بالمهم ليس حدوث العصيان آناً ما، وإلّا لزم المحذور المزبور وهو طلب الجمع بين الضدّين في الآن الثاني والثالث وهكذا، لفرض أنّ الأمر بالمهم في هذا الآن ولو مع ارتفاع العصيان فيه باقٍ على حاله، والمفروض أنّ الأمر بالأهم أيضاً موجود في هذا الآن، فإذن يجتمع الأمر بالمهم والأمر بالأهم في زمان واحد على نحو الاطلاق، وهو غير معقول، فإذن لا فرق بين كون الشرط هو العزم على عصيان الأمر بالأهم أو نفس عصيانه في النقطة المزبورة، فانّ الالتزام بتلك النقطة في شرطية كلا الأمرين يستلزم محذور طلب الجمع، من دون فرق بينهما من هذه الناحية أبداً.

ولكن العجب من شيخنا الأُستاذ (قدس سره) أنّه كيف التزم بتلك النقطة في شرطية العزم، ولأجلها قال بعدم إمكان كونه شرطاً لاستلزامه المحذور المذكور غافلاً عن أنّ الالتزام بهذه النقطة في شرطية نفس العصيان أيضاً يستلزم ذلك، فلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً.

ولكن بما أنّ تلك النقطة خاطئة كما عرفت فلا مانع من الالتزام بكون العزم شرطاً على الشكل المتقدم، ولا يلزم معه طلب الجمع، وذلك لما تقدّم بصورة مفصّلة من أنّ الأمر بالمهم بما أنّه مشروط بعصيان الأمر بالأهم أو بالعزم على عصيانه، فلا يلزم من اجتماعهما في زمان واحد طلب الجمع، بل هو منافٍ ومضاد له كما سبق.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) ثانياً من أنّ الترتب إنّما يجري فيما إذا كان المهم مقدوراً في ظرف عصيان الأمر بالأهم وعدم الاتيان بمتعلقه، وفي المقام بما أنّ الأمر ليس كذلك، فلا يمكن الالتزام بالترتب فيه، فقد ظهر فساده مما ذكرناه من أنّه لا مانع من الالتزام بكون عصيان الواجب المتأخر في ظرفه شرطاً لوجوب الواجب المتقدم على نحو الشرط المتأخر، بناءً على ما حققناه من إمكانه، غاية الأمر وقوعه في الخارج يحتاج إلى دليل، وفي المقام الدليل على وقوعه موجود، وهو عدم جواز رفع اليد عن أصل التكليف ما دام يمكن التحفظ عليه بنحو من الأنحاء، وهنا يمكن التحفظ عليه على نحو الالتزام بالشرط المتأخر.

ودعوى أنّ المعتبر في جريان الترتب أن يكون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الواجب الأهم، وفي المقام بما أنّه لا يكون مقدوراً في ظرف عصيانه، فلا يجري فيه الترتب.

مدفوعة بأنّ المهم وإن لم يكن مقدوراً في ظرف عصيان الأهم، ضرورة

استحالة تعلق القدرة بأمر متقدم منصرم زمانه، إلّا أنّه مقدور في ظرفه عقلاً وشرعاً. أمّا عقلاً فواضح، وأمّا شرعاً فلفرض أنّه في نفسه أمر سائغ ومشروع، وعليه فلا مانع من تعلق الأمر به على تقدير عصيان الأمر بالأهم في ظرفه.

وتخيّل أنّ وجوب حفظ القدرة له معجّز عن الاتيان بالمهم، فلا يكون معه قادراً عليه شرعاً فاسد جداً، وذلك لأنّ وجوب حفظ القدرة له لو كان مانعاً عن تعلق الأمر بالمهم وموجباً لخروجه عن القدرة، لكان وجوب الأهم فيما إذا كان في عرض المهم أيضاً كذلك، ضرورة أنّ الأمر بالأهم لا يسقط بمجرد عصيانه، ولذا قلنا إنّ لازم القول بالترتب هو اجتماع الأمر بالأهم والأمر بالمهم في زمان واحد، وعليه فاذا فرض أنّ وجوب حفظ القدرة للواجب الأهم فيما إذا كان متأخراً عن المهم زماناً مانع عن تعلق الأمر بالمهم ومعجّز عنه شرعاً، لكان وجوب الأهم فيما إذا كان مقارناً معه زماناً أولى بالمنع والتعجيز عنه، مع أنّه (قدس سره)[1] قد التزم بالترتب في هذا الفرض، أعني ما إذا كان الواجب الأهم مقارناً مع المهم زماناً، وبذلك نعلم أنّ الأمر بالأهم في ظرف عصيانه لا يكون مانعاً عن تعلق الأمر بالمهم ولا يوجب عجز المكلف عنه شرعاً.

والسر في ذلك واضح، وهو أنّ الأمر بالأهم إنّما يمنع عن تعلق الأمر بالمهم إذا كان في عرضه وعلى الاطلاق، لا فيما إذا كان في طوله وعلى نحو الترتب، لما عرفت من عدم التنافي بين مقتضى الأمرين كذلك. وعليه فلا يكون الأمر بالأهم معجّزاً مولوياً عن الاتيان بالمهم على الشكل المزبور، ليكون مانعاً عن تعلق الأمر به.

فما أفاده (قدس سره) من أنّ العمدة في القول بجواز الترتب هو كون المهم

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٥٥.

مقدوراً في ظرف عصيان الأمر بالأهم، إن أراد بذلك أنّ الأمر بالأهم قد سقط في هذا الظرف وعليه فلا مانع من تعلق الأمر بالمهم، فهو خلاف فرض القول بالترتب، فان لازم هذا القول كما عرفت هو اجتماع كلا الأمرين في زمان واحد، وعدم سقوط الأمر بالأهم بالعصيان، لما تقدّم من أنّ الأمر به مطلق بالاضافة إلى حالتي امتثاله وعصيانه، وحالتي الاتيان بالمهم وعدم إتيانه، فالالتزام بسقوط الأمر بالأهم في ظرف عصيانه والاتيان بالمهم منافٍ للالتزام بالقول بالترتب، ضرورة أنّ تعلق الأمر بالمهم في ظرف سقوط الأمر عن الأهم خارج عن محل الكلام في جواز الترتب وعدم جوازه، كما تقدّم ذلك بصورة مفصّلة، فلاحظ.

وإن أراد أنّ الأمر بالأهم باقٍ في هذا الحال كما هو المفروض ومع ذلك لا مانع من تعلق الأمر بالمهم على نحو الترتب، وأنّ الأمر بالأهم لا يكون مانعاً منه، ولا يوجب عجز المكلف عنه، فنقول: إنّ وجوب حفظ القدرة أيضاً كذلك، بمعنى أنّه لا يكون مانعاً منه، لفرض أنّه لا تنافي بين الأمر بالمهم ووجوب حفظ القدرة للواجب المتأخر الأهم في ظرفه على هذا التقدير، أي على تقدير عصيانه وعدم الاتيان بمتعلقه في زمانه. نعم، لو كان الأمر به في عرضه وعلى نحو الاطلاق لكان مانعاً منه وغير جائز قطعاً.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه قد أصبحت أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) لا يرجع بالتحليل العلمي إلى معنىً محصّل أصلاً.

وثانياً: لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ الشرط المتأخر غير جائز، إلّا أنّه لا مانع من الالتزام بكون الشرط لتعلق الأمر بالمهم هو عنوان تعقّبه بعصيان الأهم في ظرفه، أو بالعزم على عصيانه، ضرورة أنّه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق دليله ـ دليل وجوب المهم ـ بالاضافة إلى هذا الحال، أعني حال تعقبه

بعصيان الأهم أو بالعزم عليه، فاللّازم إنّما هو رفع اليد عن إطلاقه بمقدارٍ تقتضيه الضرورة، ومن المعلوم أنّها لا تقتضي أزيد من رفع اليد عن إطلاقه بالاضافة إلى حال امتثال الواجب الأهم في ظرفه لا مطلقاً.

فالنتيجة هي لزوم التحفظ على أصل الدليل والخطاب ورفع اليد عن إطلاقه، فانّ إطلاقه منشأ التزاحم دون أصله، فرفع اليد عنه بلا موجب، وهو غير جائز.

وأمّا ما ذكره ثالثاً من أنّ الأمر بالمهم لا يمكن أن يكون مشروطاً بعصيان الأمر بحفظ القدرة للواجب المتأخر الأهم، لأنّ ترك التحفظ على القدرة له إمّا بصرفها في الواجب المهم، أو بصرفها في شيء آخر، فعلى الأوّل يلزم اشتراط وجوب الشيء بوجوده في الخارج وهو محال، وعلى الثاني يلزم التكليف بالمحال، ضرورة أنّ مع صرف القدرة في غير المهم يستحيل المهم.

فيرد عليه: أنّ ما أفاده (قدس سره) إنّما يتم بناءً على الالتزام بنقطة واحدة، وهي أن يكون ترك التحفظ على القدرة للواجب المتأخر عين صرفها في الواجب المتقدم المهم، أو صرفها في شيء آخر، فعندئذ يلزم المحذور الذي أفاده (قدس سره) إلّا أنّ تلك النقطة خاطئة جداً وبعيدة عن الواقع بمراحل، وذلك ضرورة أنّ ترك التحفظ على القدرة ليس عين فعل المهم أو فعل آخر، فانّ معنى التحفظ هو إبقاء القدرة على حالها وعدم إعمالها في شيء، وهو ملازم هنا لترك المهم وعدم الاتيان به في الخارج، ومعنى ترك التحفظ بها عدم إبقائها على حالها وهو ملازم في المقام لفعل المهم أو لفعل آخر، لا أنّه عينه كما هو واضح.

وعليه فلا يلزم من اشتراط وجوب المهم بترك التحفظ اشتراط وجوب الشيء بوجوده وتحققه ليقال إنّه محال، بل الحال هنا عندئذ كالحال في بقية

موارد التزاحم. مثلاً إذا وقعت المزاحمة بين وجـوب الصـلاة في آخـر الوقت ووجوب الازالة، فكما أنّ ترك الصلاة في الخارج ملازم إمّا لفعل الازالة فيه أو لفعل غيرها، فكذلك ترك التحفظ على القدرة ملازم في الخارج إمّا لفعل المهم أو لفعل غيره، فكما أنّه لا مانع من اشتراط وجـوب الازالة بـترك الصـلاة، فكذلك لا مانع من اشتراط وجوب المهم بترك التحفظ.

فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ عصيان وجوب حفظ القدرة إمّا أن يتحقق بصرف القدرة في المهم أو بصرفها في فعل آخـر، وعـلى كـلا التقديرين لا يعقل اشتراط الأمر بالمهم به، لا يرجع إلى معنىً صـحيح، وذلك لأنّ عصيانه يتحقق بتركه، أي بترك التحفظ، غاية الأمر أنّه في الخارج ملازم إمّا لفعل المهم أو لفعل غيره، كما هو الحال في بقية موارد التزاحم من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، لا أنّ عصيانه عين فعل المهم في الخارج أو عين فعل آخر، لئلّا يمكن اشتراط وجوبه به، وهذا لعلّه من الواضحات الأوّليـة، فإذن لا مانع من الاشتراط المزبور من ناحية ما أفاده (قدس سره).

ولكن يمكن منعه من ناحية اُخرى، وهي أنّ وجوب حفظ القـدرة ليس وجوباً شرعياً مولوياً، بل وجوبه وجوب عقلي. وعليه فـلا مـعنى لوقـوع المزاحمة بينه وبين وجوب المهم، ضرورة أنّـه لا شأن للـوجوب العـقلي، إلّا إدراكه حفظ القدرة للواجب المتأخر الأهم، فإذن لا محالة تكون المزاحمة بين وجوب المهم ووجوب الأهم في ظرفه، ومعه يكون وجوب المهم مـشروطاً بعصيان الأمر بالأهم وعدم الاتيان بمتعلقه في الخـارج، ولا مـعنى لاشـتراط وجوبه بعصيان وجوب حفظ القدرة، لما عرفت من أنّ وجوبه عقلي ولا واقع موضوعي له ما عدا إدراك العقل، ولا يكون في مخالفته عصيان.

نعم، لو قلنا باستحالة الشرط المتأخر فلا مانع من الالتزام بكون وجوبه

مشروطاً بترك حفظ القدرة خارجاً، كما أنّه لا مانع من الالتزام بكونه مشروطاً بعنوان التعقب أو العزم على العصيان.

وأمّا القسم الثاني: وهو ما إذا وقعت المزاحمة بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها، فقد تقدّم الكلام فيه في بحث مقدّمة الواجب بصورة مفصّلة [١] فلا حاجة إلى الاعادة فلاحظ.

وأمّا القسم الثالث: وهو ما إذا وقعت المزاحمة بين فعلين متلازمين في الخارج اتفاقاً، كما إذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة، كاستقبال القبلة واستدبار الجدي لمن سكن العراق وما والاه من البلاد لا مطلقاً، فلابدّ فيه أيضاً من الرجوع إلى قواعد ومرجحات بابها، فإن كان أحدهما أهم من الآخر فيقدّم عليه، وإن كانا متساويين فيحكم بالتخيير بينهما، ولا إشكال فيه من هذه الناحية أصلاً، وإنّما الكلام فيه من ناحية أُخرى، وهي أنّه هل يمكن الالتزام بالترتب فيه أم لا؟

فنقول: إنّه لا يمكن الالتزام به أصلاً، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّه لا يعقل أن تكون حرمة استدبار الجدي مشروطة بعصيان الأمر باستقبال القبلة وعدم الاتيان بمتعلقه، ضرورة أنّ ترك استدبار الجدي في هذا الحال قهري ومعه لا معنى للنهي عنه، فانّه لغو محض وطلب للحاصل، فلا يصدر من الحكيم، وكذا لا يعقل أن يكون وجوب استقبال القبلة مشروطاً بعصيان النهي عن استدبار الجدي والاتيان بمتعلقه، بداهة أنّه ضروري الوجود عند عصيان النهي عن الاستدبار، ومعه لا يمكن تعلق الأمر به، لأنّه لغو وطلب للحاصل.

فالنتيجة هي أنّه لا يمكن الالتزام بالترتب في خصوص هذا الصنف من

---

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٢٤٧.

المتلازمين، لا من جانب واحد ولا من جانبين، وهذا واضح.

بقي هنا شيء، وهو أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] قد أنكر جريان الترتب في موارد اجتماع الأمر والنهي بناءً على القول بالجواز ووقوع المزاحمة بينهما، وبيان ذلك: هو أنّه لو قلنا بأنّ التركيب بينهما اتحادي كما اختاره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[٢] بدعوى أنّ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فتدخل المسألة في كبرى باب التعارض، فلابدّ من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب.

وأمّا إن قلنا بأنّ التركيب بينهما انضمامي، بأن تكون هناك ماهيتان متعددتان ذاتاً وحقيقة، ولكن بنينا على سراية الحكم من إحداهما إلى الأُخرى، فأيضاً تدخل في ذلك الباب، وتقع المعارضة بين دليليهما، فلابدّ من الرجوع إلى قواعدها. وأمّا إذا بنينا على عدم السراية كما هو الصحيح، فعندئذ إن كانت هناك مندوحة فلا تزاحم أيضاً، لفرض قدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين معاً، وأمّا إذا لم تكن مندوحة في البين فتقع المزاحمة بينهما، فإذن لابدّ من الرجوع إلى مرجحات وقواعد بابها، وهذا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في ناحية أُخرى، وهي أنّه هل يمكن الالتزام بالترتب فيه أم لا؟

فقد ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) أنّه لا يمكن الالتزام بالترتب فيه، ببيان أنّ عصيان النهي في مورد الاجتماع إمّا أن يكون باتيان فعل مضاد للمأمور به في الخارج وهو الصلاة مثلاً، كأن يشتغل بالأكل أو الشرب أو ما شاكل ذلك، وإمّا أن يكون بنفس الاتيان بالصلاة، وعلى كلا التقديرين

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١١٤ ـ ١١٥.

(٢) كفاية الأُصول: ١٥٨.

لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاة مشروطاً به. أمّا على التقدير الأوّل، فلأنّه يلزم أن يكون الأمر بأحد الضدّين مشروطاً بوجود الضد الآخر، وهذا غير معقول، لأنّ مردّه إلى طلب الجمع بين الضدّين في الخارج، لفرض أنّه أمر بايجاد ضد على تقدير وجود ضد آخر، وأمّا على التقدير الثاني، فلأنّه يلزم أن يكون الأمر بالشيء مشروطاً بوجوده في الخارج، وهو غير معقول، لأنّه طلب الحاصل، كما لا يخفى.

ولكن للمناقشة فيما أفاده (قدس سره) مجال واسع، وهي أنّ المنهي عنه في المقام إنّما هو الكون في الأرض المغصوبة، لأنّه تصرف في مال الغير حقيقةً ومصداق للغصب، ومن الواضح جداً أنّه لا مانع من اشتراط الأمر بالصلاة على عصيان النهي عنه، كأن يقول المولى لا تكن في أرض الغير وإن كنت فيها فتجب عليك الصلاة، فيكون الأمر بالصلاة معلقاً على عصيان النهي عن الكون فيها، ولا يلزم من اشتراط أمرها بعصيانه أحد المحذورين المذكورين، أعني بهما لزوم طلب الجمع بين الضدّين، واشتراط الأمر بالشيء بوجوده وتحققه في الخارج.

والوجه في ذلك: هو أنّ لزوم المحذور الأوّل يبتني على ركيزة واحدة، وهي أن يكون الأمر بالصلاة مشروطاً بتحقق أحد الأفعال الخاصة فيها كالأكل والنوم والشرب وما شاكل ذلك، فانّ اشتراط أمرها به لا محالة يستلزم المحذور المزبور وهو طلب الجمع بين الضدّين، ضرورة أنّ مردّ هذا الاشتراط إلى تعلق الأمر بالصلاة على تقدير تحقق أحد تلك الأفعال الخاصة المضادة لها، إلّا أنّ تلك الركيزة خاطئة جداً وليس لها واقع موضوعي، وذلك لما عرفت من أنّ الأمر بالصلاة مشروط بالكون في الأرض المغصوبة، لا بأحد تلك الأفعال الخاصة الوجودية، ولذا لو فرض خلوّ المكلف عن جميع تلك الأفعال الخاصة،

فمع ذلك كونه فيها تصرّف في مال الغير ومصداق للغصب.

وعلى ضوء هذا الأصل فلا مانع من تعلق الأمر بالصلاة على تقدير تحقق عصيان النهي عن الكون فيها، فاذا تحقق، تحقق الأمر بها لا محالة.

وبعبارة أُخرى: المفروض أنّ المكلف قادر على الصلاة عند كونه في الأرض المغصوبة وإن فرض كونه في ضمن أحد الأفعال المزبورة، لفرض أنّه قادر على تركه والاشتغال بالصلاة، ومع القدرة عليها لا مانع من الأمر بها.

ومن ذلك يظهر الفرق بين اشتراط الأمر بالصلاة بالكون في الأرض المغصوبة واشتراطه بأحد الأفعال الخاصة الوجودية فيها كالأكل والشرب وما شاكلها، وهو أنّ الأمر بالصلاة لو كان مشروطاً بأحد تلك الأفعال الخاصة المضادة لها فلا محالة يلزم محذور طلب الجمع بين الضدّين، وذلك لفرض أنّ الأمر بالصلاة عندئذ تابع لتحقق ذلك الفعل المضاد لها في الخارج حدوثاً وبقاءً، بمعنى أنّ حدوثه موجب لحدوث الأمر بها وبقاؤه موجب لبقاء الأمر بها، وعليه فلا محالة يلزم طلب الجمع بين الضدّين، وهذا بخلاف ما إذا كان مشروطاً بالكون فيها، لفرض أنّه ليس مضاداً لها، فانّه كما يتحقق في ضمنها كذلك يتحقق في ضمن غيرها من الأفعال الوجودية، فإذن لا يلزم من اشتراط الأمر بالصلاة به المحذور المتقدم.

وسرّه ما أشرنا إليه من أنّه إذا تحقق الكون في الأرض المغصوبة تحقق الأمر بها، ومع تحقق الأمر بها لا محالة يجب إتيانها وترك غيرها من الأفعال الخاصة، وذلك لفرض أنّ فعلية أمرها تدور مدار تحقق الكون فيها حدوثاً وبقاءً.

ولكن العجب من شيخنا الأُستاذ (قدس سره) فانّه كيف غفل عن هذه النقطة وقال: إنّ اشتراط الأمر بالصلاة بعصيان النهي عن الكون في الأرض

المغصوبة المتحقق في ضمن أحد الأفعال الخاصة يرجع إلى طلب الجمع بين الضدّين، مع أنّه فرق واضح بين اشتراط الأمر بها بعصيان النهي عن الكون فيها، واشتراط الأمر بها بعصيان النهي عن أحد تلك الأفعال الوجودية، فانّ الأوّل لا يستلزم طلب الجمع دون الثاني، كما هو واضح.

وأمّا لزوم المحذور الثاني، فهو يبتني على أن يكون الكون في الأرض المغصوبة عين الصلاة خارجاً ومتحداً معها، وهذا خلاف مفروض الكلام، فانّه فيما إذا كان لكل منهما وجود مستقل، غاية الأمر أنّ وجود أحدهما وهو الصلاة في الخارج ملازم لوجود الآخر فيه وهو الغصب، ولأجل ذلك تقع المزاحمة بينهما، وقد تقدّم أنّ مورد الاجتماع على القول بالاتحاد داخل في كبرى باب التعارض دون التزاحم. وأمّا على القول بالجواز وتعدد المجمع فحيث إنّ الكون والصلاة في مورد الاجتماع من المتلازمين اللذين لهما ثالث، فلا مانع من أن يكون الأمر بالصلاة مشروطاً بعصيان النهي عن الكون فيها، ضرورة أنّ المكلف عند الكون فيها قادر على إتيان الصلاة، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: المفروض أنّ الصلاة سائغة في نفسها وليست مبغوضة ومصداقاً للمحرّم.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّه لا مانع من تعلق الأمر بالصلاة مترتباً على عصيان النهي عن الكون فيها بناءً على ما حققناه من إمكان الترتب وأنّه لا مناص من الالتزام به. وأمّا محذور اشتراط الأمر بالشيء بتحققه ووجوده في الخارج، إنّما يلزم في المقام بناءً على أن يكون الأمر بالصلاة فيها مشروطاً بالصلاة فيها، وهو من الفساد بمكان من الوضوح. نعم، لو فرض أنّ الكون في الأرض المغصوبة ملازم للصلاة خارجاً، بحيث لا يمكن تحققه فيها بدونها أصلاً، لكان مرد اشتراط الأمر بالصلاة بعصيان النهي عنه إلى ذلك لا

محالة، إلّا أنّه فرض خاطئ جداً وغير مطابق للواقع قطعاً.

ثمّ إنّه لو تنزّلنا عن ذلك وفرضنا عدم إمكان الترتب من هذا الطرف ـ أعني ترتب الأمر بالصلاة على عصيان النهي عن الكون في الأرض المغصوبة ـ إلّا أنّه لا مانع من الالتزام به من الطرف الآخر، وهو ترتب حرمة الكون فيها على عصيان الأمر بالصلاة وعدم الاتيان بمتعلقه في الخارج، فيما إذا كان أهم منها أو مساوياً لها، ضرورة أنّه لا يلزم من الالتزام بالترتب في هذا الطرف أيّ محذور توهّم لزومه من الالتزام به في ذاك الطرف، وهذا واضح.

فالنتيجة قد أصبحت مما ذكرناه: أنّه لا مانع من الالتزام بالترتب في موارد الاجتماع على القول بالجواز، بناءً على وقوع التزاحم بين الحكمين، ولكن قد ذكرنا[1] أنّ هذا ليس قسماً آخر للتزاحم، بل هو داخل في التزاحم بين الفعلين المتلازمين اتفاقاً.

نلخّص نتيجة ما ذكرناه في عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ تقسيم التزاحم إلى سبعة أقسام كما عن شيخنا الأُستاذ غير صحيح.

الثانية: أنّ الصحيح تقسيمه إلى ثلاثة أقسام كما تقدّم منّا.

الثالثة: لا فرق في جريان الترتب في الواجبين اللذين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً، بين أن يكونا عرضيين أو طوليين، وعلى التقدير الثاني لا يفرق بين أن يكون الواجب المتأخر أهم من المتقدم أو يكون مساوياً له، خلافاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره) حيث قد منع عن جريان الترتب فيهما

---

(١) في ص ١١ وما بعدها.

مطلقاً، وقد استدلّ على ذلك بوجوه وقد تقدّمت المناقشة في جميع تلك الوجوه، فلاحظ.

الرابعة: أنّ الترتب لا يجري في المتلازمين اللذين يكون أحدهما محكوماً بالحرمة والآخر محكوماً بالوجوب، وكانا مما لا ثالث لهما كاستقبال القبلة واستدبار الجدي لمن سكن العراق وما سامته من البلاد.

الخامسة: أنّ الترتب يجري في المتلازمين اللذين يكون بينهما ثالث، كما في موارد اجتماع الأمر والنهي على القول بالجواز مع فرض عدم وجود مندوحة في البين، خلافاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره) حيث قد أنكر جريان الترتب فيهما كما سبق، هذا آخر ما أوردناه في بحث الضد.

إلى هنا قد تمّ بعون الله تعالى وتوفيقه الجزء الثالث[1] من كتاب محاضرات في أُصول الفقه وستتلوه الأجزاء التالية إن شاء الله تعالى.

(١) [حسب التجزئة القديمة].

هل يجوز أمر الآمر
مع علمه بانتفاء شرطه

لا يخفى أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] قد ذكر أنّ هذه المسألة باطلة من رأسها، وليس فيها معنىً معقول ليبحث عنه، لا في القضايا الحقيقية التي كان الحكم فيها مجعولاً للموضوع المفروض الوجود خارجاً ولا في القضايا الخارجية.

أمّا في الأُولى: فلما ذكرناه في بحث الواجب المشروط من أنّ الحكم في القضية الحقيقية مجعول للموضوع المقدر وجوده بجميع قيوده وشرائطه، مثلاً وجوب الحج في الآية المباركة: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[2] مجعول لعنوان المستطيع على نحو مفروض الوجود في الخارج.

ومن الطبيعي أنّ فعلية مثل هذا الحكم مشروطة بفعلية موضوعه ووجوده خارجاً ويستحيل تخلّفها عنه، وعليه فعلم الآمر بوجود الموضوع أو بعدم وجوده أجنبي عن فعلية الحكم بفعلية موضوعه وعدم فعليته بعدم فعلية موضوعه بالكلّية، وليس له أيّ دخل في ذلك، ضرورة أنّ الحكم في مثل هذه

(١) أجود التقريرات ١: ٣٠٤.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

القضايا لم يجعل من الأوّل لفاقد الشرط والموضوع، مثلاً وجوب الحج في المثال المزبور لم يجعل من الابتداء لفاقد الاستطاعة، فإذن لا معنى للنزاع في أنّه هل تعقل فعلية الحكم مع علم الحاكم بانتفاء فعلية موضوعه في الخارج أم لا، ضرورة أنّ علم الحاكم به أجنبي عن ذلك رأساً، فانّ الملاك في فعلية الحكم إنّما هو فعلية موضوعه خارجاً ووجوده، ضرورة استحالة تخلّفها عنه، وعليه فلا تعقل صحّة توجيه هذا التكليف فعلاً إلى فاقد الشرط والموضوع، بداهة أنّ انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي، فعندئذ لو وجّه إليه تكليف فهو لا محالة يكون تكليفاً آخر غير الأوّل، وهو خلاف مفروض الكلام.

وأمّا في الثانية: وهي القضايا الخارجية، فلأنّ جعل الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم بوجود شرائط الحكم، وأمّا وجود هذه الشرائط في الخارج أو عدم وجودها فيه أجنبي عنه رأساً وليس له أيّ دخل فيه، فإذن لا معنى للبحث عن جوازه مع علمه بانتفاء تلك الشرائط خارجاً وعدم جوازه، ضرورة أنّ البحث على هذا الشكل أجنبي عمّا هو دخيل في هذا الحكم بالكلّية، وعليه فلا معنى له أصلاً كما لا يخفى.

ومن هنا قال[1]: إنّ ما ذكروه من الثمرة لتلك المسألة ـ وهي وجوب الكفارة على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تمامية شرائط الوجوب له إلى الليل ـ ليست ثمرة لها، بل هي ثمرة مترتبة على مسألة فقهية وهي أنّ التكليف بالصوم هل ينحل إلى تكاليف متعددة بتعدد آنات اليوم، أو هو تكليف واحد مشروط بشرط متأخر وهو بقاؤه على شرائط الوجوب إلى الليل.

---

(١) المحقق النائيني في المصدر السابق.

وذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] أنّه لا يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، وإن نسب ذلك إلى الأشاعرة حيث إنّهم يجوّزون التكليف بالمحال، ولا يرون فيه قبحاً أصلاً، وقد أفاد في وجه ذلك ما ملخصه: وهو أنّ الشرط بما أنّه كان من أجزاء العلة التامة فيستحيل أن يوجد الشيء بدونه، ضرورة استحالة وجود المعلول بدون وجود علته والمشروط بدون وجود شرطه، فانّ المركب ينحل بانحلال بعض أجزائه، وبما أنّ العلة التامة مركبة من المقتضي والشرط والمانع فلا محالة تنتفي بانتفاء كل منها، وعليه فلا يعقل أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، إلّا أن يكون المراد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه وهو مرتبة الانشاء، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الأُخر وهو مرتبة الفعلية، بأن يكون النزاع في أنّ أمر الآمر يجوز إنشاؤه مع علمه بانتفاء شرط فعليته وعدم بلوغه تلك المرتبة، فإذن لا إشكال في جوازه بل في وقوع ذلك في الشرعيات والعرفيات، ضرورة أنّ الأمر الصوري إذا كان الداعي له الامتحان أو نحوه لا البعث والتحريك حقيقةً واقع في العرف والشرع، ولا مانع من وقوعه أصلاً.

الذي ينبغي أن يقال في هذه المسألة: هو أنّ الكلام فيها مرّةً يقع في شرائط الجعل، ومرّةً أُخرى في شرائط المجعول، لما ذكرناه من أنّ لكل حكم مرتبتين: مرتبة الجعل، ومرتبة المجعول.

أمّا الكلام في الأُولى: فلا شبهة في انتفاء الجعل بانتفاء شرطه، وذلك لأنّ الجعل فعل اختياري للمولى كبقية أفعاله الاختيارية، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ كل فعل اختياري مسبوق بالمبادئ النفسانية وهي الارادة بمقدّماتها من التصور والتصديق ونحوهما.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٣٧.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لا يمكن جعل الحكم من المولى مع انتفاء شيء من تلك المبادئ والمقدّمات، ضرورة أنّه معلول لها ومشروط بها، ومن الطبيعي استحالة وجود المعلول بدون وجود علّته، ووجود المشروط بدون تحقق شرطه، وهذا من الواضحات الأوّلية وغير قابل لأن يكون ذلك محل البحث والأنظار.

ومن هنا يظهر ما في كلام صاحب الكفاية (قدس سره) حيث جعل هذا محل الكلام والنزاع هنا، ولأجل ذلك حكم بعدم الجواز، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: أنّ ما ذكره (قدس سره) من الجواز فيما إذا لم يكن الأمر بداعي البعث والتحريك واقعاً بل كان بداعي الامتحان أو نحوه أيضاً خارج عن محل البحث، ضرورة أنّ محل البحث في الجواز وعدمه إنّما هو في الأوامر الحقيقية التي يكون الداعي فيها البعث والتحريك نحو إيجاد متعلقاتها في الخارج حقيقة، أمّا في الأوامر الصورية التي ليس الداعي فيها البعث نحو إيجاد متعلقاتها في شيء، بل الداعي لها الامتحان أو غيره، فلا إشكال في جوازها مع علم الآمر بانتفاء شروط فعليتها، بل لا إشكال في وقوعها في العرف والشرع كما هو ظاهر.

فالنتيجة: أنّه لا مجال للنزاع في الأوامر التي لم يكن الداعي فيها وقوع متعلقاتها في الخارج، بل الداعي لها مجرد الامتحان أو الاستهزاء أو شيء آخر، كما أنّه لا مجال للنزاع في شرائط الجعل، ولكن في الأوّل من ناحية أنّه لا إشكال في جواز تلك الأوامر بل في وقوعها خارجاً، وفي الثاني من ناحية أنّه لا إشكال في عدم جوازه، بل في امتناعه مع انتفاء شرطه، كما عرفت.

وأمّا الكلام في الثانية: وهي شرائط المجعول، فقد ذكرنا في بحث الواجب المطلق والمشروط أنّ كل شرط أُخذ مفروض الوجود في مقام الجعل تستحيل

فعلية الحكم بدون فعليته ووجوده في الخارج، لما ذكرناه هناك من أنّ فعلية الحكم في القضية الحقيقية تدور مدار فعلية موضوعه ووجوده ويستحيل تخلّفها عنه، مثلاً وجوب الحج مشروط بوجود الاستطاعة بمقتضى الآية الكريمة: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] فتستحيل فعليته بدون فعلية الاستطاعة في الخارج، وكذا وجوب الزكاة مشروط ببلوغ المال حدّ النصاب، فإذا بلغ المال ذلك الحد تجب الزكاة عليه فعلاً، وإلّا فلا وجوب لها أصلاً. ووجوب الغسل مشروط بوجود الجنابة، ووجوب الصوم مشروط بدخول شهر رمضان، ووجوب الصلاة مشروط بدخول الوقت... وهكذا، فهذه الأحكام جميعاً تدور فعليتها خارجاً مدار فعلية موضوعها وتحققه فيه. ومن هنا قلنا إنّ كل قضية حقيقية ترجع إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له.

وعلى هذا الأصل، فإذا علم الآمر بانتفاء شرط فعلية الحكم وأنّه لو جعل فلا يصير فعلياً أبداً من ناحية عدم تحقق موضوعه في الخارج، فهل يجوز له جعله أم لا؟

قد يقال بعدم إمكانه، لأنّه لغو محض فلا يصدر من الحكيم، وكذا الحال في القضية الخارجية فلا يجوز للمولى أن يأمر بزيارة الحسين (عليه السلام) مثلاً على تقدير السفر إلى كربلاء مع علمه بأنّه لا يسافر... وهكذا.

ولكنّ **الصحيح** في المقام هو التفصيل بين ما إذا كان انتفاء الشرط مستنداً إلى نفس جعل الحكم وكان هو الموجب له، وما إذا كان مستنداً إلى عدم قدرة المكلف أو إلى جهة أُخرى.

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

فعلى الأوّل: لا مانع من جعله أصلاً إذا كان الغرض منه عدم تحقق الشرط والموضوع في الخارج، من دون فرق بين أن يكون الجعل على نحـو القـضية الحقيقية أو الخارجية، كما إذا قال المولى لعبده أو الأب لابنه: إن كذبت مثلاً فعليك دينار، مع علمه بأنّ جعل وجوب الدينار عليه على تقدير كذبه موجب لعدم صدور الكذب منه، فيكون غرضه من جعله ذلك.

وكما إذا فرض أنّ جعل الكفارات في الشريعة المقدّسة على ارتكاب عـدّة من المحرمات يوجب عدم تحققها في الخارج، كوجوب القصاص المترتب على القتل الاختياري إذا فرض أنّه موجب لعدم تحقق القتل خـارجاً، ووجـوب الحد للزاني وقطع اليد للسارق وما شاكل ذلك، إذا فرض أنّ جعل هذه الأُمور أوجب عدم تحقق ما هو الموضوع والشرط لها وهو الزنا في المثال الأوّل والسرقة في المثال الثاني ونحوهما، ومن المعلوم أنّه لا مانع من مثل هذا الجعل أصلاً، بل هو مما تقتضيه المصلحة العامة كما في القضايا الحقيقية، والمصلحة الخاصة كما في القضايا الخارجية، ضرورة أنّ الغرض من جعل هذه الأُمور هو عدم تحـقق موضوعها في الخارج، فإذا فرض أنّ المولى علم بأنّ جعلها يوجب عدم تحقق موضوعها فيه مطلقاً فهو أولى بالجعل مما لم يعلم المولى أنّه يوجبه. فالنتيجة: أنّه لا شبهة في إمكان ذلك، بل في وقوعه خارجاً في العرف والشرع.

وعلى الثاني: وهو ما إذا كان انتفاء الشرط من غير ناحية اقتضاء الجعل له، فهو لغو محض فلا يصدر من المـولى الحكيم، مثل أن يأمر بـركعتين مـن الصلاة مثلاً على تقدير الصعود إلى السماء أو على تقدير اجتماع الضدّين أو نحو ذلك، أو أن يأمر بوجوب الحج على تقدير الاستطاعة في الخارج مع عـلمه فرضاً بعدم تحققها فيه أصلاً... وهكذا، فانّه لا شبهة في أنّ جعل مـثل هـذا الحكم لغو صرف فلا يترتب عليه أيّ أثر شرعي، ومعه يستحيل صدوره منه.

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] من أنّ هذه المسألة باطلة من رأسها وليس فيها معنىً معقول ليبحث عنه، لا يتم وذلك لأنّ النزاع في هذه المسألة لو كان في دخل علم الآمر بوجود الموضوع أو بعدم وجوده في فعلية الحكم وعدم فعليته لكان ما أفاده (قدس سره) في غاية الصحّة والمتانة، وذلك لما عرفت من أنّ فعلية الحكم في القضايا الحقيقية تدور مدار فعلية موضوعه وتحققه في الخارج، ولا دخل لعلم الآمر بوجوده أو بعدمه في ذلك أصلاً، فإذن لا معنى للنزاع فيه كما هو واضح، إلّا أنّك عرفت أنّ النزاع في المسألة ليس في هذا بل هو فيما ذكرناه من أنّ جعل الحكم في القضية الحقيقية للموضوع المقدّر وجوده مع علم الجاعل بعدم تحقق الموضوع في الخارج أصلاً هل يجوز أم لا؟

ومن الظاهر أنّ النزاع في هذا نزاع في معنى معقول، غاية الأمر أنّ جعل الحكم عندئذ لغو محض فلا يترتب عليه أثر، ولكن من المعلوم أنّ هذا لا يوجب عدم كون النزاع في معنى معقول.

وبكلمة أُخرى: أنّ النزاع في المقام ليس في معقولية فعلية الحكم مع علم الحاكم بانتفاء موضوعه في الخارج وعدم معقوليتها، ليقال إنّ علم الآمر بوجود الموضوع خارجاً وعدمه أجنبي عن ذلك بالكلّية، ضرورة أنّ الملاك في فعلية الحكم واقعاً فعلية موضوعه كذلك، بل النزاع في جواز أصل جعل الحكم مع العلم بانتفاء شرط فعليته وعدم جوازه، ومن الواضح أنّ هذا النزاع نزاع في أمر معقول.

ومن هنا يتبيّن أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ الحكم في القضية الخارجية

---

(١) تقدّم ذكر المصدر في ص ١٨١.

يدور مدار علم الحاكم بوجود شروط الحكم، وأمّا نفس وجودها في الخارج أو عدمها فيه فهو أجنبي عن الحكم بالكلّية، لا يتم أيضاً وذلك لأنّ علم الحاكم الذي له دخل في جعل هذا الحكم ليس علمه بما هو صفة نفسانية قائمة بها مع قطع النظر عمّا تعلق به من الموجودات الخارجية، ضرورة أنّ علمه بوجود شرطه في الخارج يدعو إلى جعل هذا الحكم، كما أنّ علمه بعدم وجوده فيه داعٍ لعدم جعله، فيما إذا لم يكن الغرض منه عدم تحقق شرطه وموضوعه كالأمثلة المتقدمة. فإذن يقع الكلام في أنّه هل يجوز للمولى أن يأمر عبده بفعلٍ مشروطاً بشيء مع علمه بانتفاء ذلك الشيء في الخارج وعدم تحققه فيه أصلاً أم لا، ومن المعلوم أنّ النزاع فيه نزاع في أمر معقول.

وقد تحصّل مما ذكرناه أُمور:

الأوّل: أنّه لا فرق فيه بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، فهما من هذه الناحية على نسبة واحدة.

الثاني: أنّ الصحيح في المسألة هو التفصيل بين ما إذا كان انتفاء الشرط مستنداً إلى نفس الجعل، وما إذا كان مستنداً إلى عجز المكلف أو نحوه، كما سبق بشكل واضح.

الثالث: أنّه لا ثمرة لهذه المسألة أصلاً، ولا تترتب على البحث عنها أيّة فائدة عملية ما عدا فائدة علمية. وأمّا ما ذكر من الثمرة لها من وجوب الكفارة على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تمامية شرائط الوجوب له إلى الليل، كما إذا أفطر أوّلاً ثمّ سافر أو وجد مانع آخر من الصوم كالمرض أو نحوه، فليس ثمرة لتلك المسألة اصلاً، وذلك لأنّ عروض المانع من الصوم في أثناء اليوم وإن كان يكشف عن عدم وجوبه عليه من الأوّل، ضرورة أنّه واجب واحد ارتباطي، ولذا لو طرأ على الصائم مانع من الصوم واضطرّ إلى

الإفطار في بعض آنات اليوم لم يلتزم أحد من الفقهاء بوجوب الامساك في باقي آنات هذا اليوم وهذا معنى ارتباطية وجوبه.

وأمّا وجوب الكفارة على من أفطر في نهار شهر رمضان متعمداً فلا يدور مدار وجوب الصوم عليه ولو مع انتفاء شرائطه ليكون ذلك ثمرةً لهذه المسألة، بل هو على ما يستفاد من روايات الباب مترتب على الإفطار في نهار شهر رمضان عالماً وعامداً بلا عذر مسوّغ له، وذلك لأنّ جواز الإفطار في الروايات معلّق على خروج المكلف عن حدّ الترخص، فما دام لم يخرج عنه حرم عليه الافطار وإن علم بأنّه يسافر بعد ساعة، كما أنّ وجوب القصر في الروايات معلّق على ذلك ولذا يجب عليه التمام ما دام هو دون حدّ الترخص.

وبتعبير أوضح: أنّ المستفاد من الروايات الواردة في المقام هو ثبوت الملازمة بين وجوب القصر وجواز الإفطار، وبين وجوب التمام وعدم جوازه، ففي كل موردٍ وجب القصر جاز الإفطار وفي كل موردٍ وجب التمام حرم الإفطار.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّ وجوب الكفارة مترتب على الإفطار العمدي في نهار شهر رمضان بلا عذر مسوّغ له، سواء أطرأ عليه مانع من الصوم بعد ذلك أم لم يطرأ، وذلك لاطلاق الروايات الدالة عليه.

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] ـ من ابتناء وجوب الكفارة في هذا الفرض على أنّ التكليف بالصوم هل ينحل إلى تكاليف متعددة بتعدد آنات اليوم، أو هو تكليف واحد متعلق بمجموع الآنات، فعلى الأوّل تجب الكفارة عليه دون الثاني، إلّا إذا فرض قيام دليل على وجوب

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٠٤.

الامساك في بعض اليوم أيضاً ـ لا يمكن تصديقه بوجه، وذلك لما عرفت من أنّ موضوع وجوب الكفارة هو الإفطار العمدي في شهر رمضان من دون عذر شرعي له على ما يستفاد من الروايات، وعليه فكون التكليف بالصوم تكليفاً واحداً أو متعدداً أجنبي عن ذلك بالكلّية ولا دخل له في وجوب الكفارة أو عدم وجوبها أصلاً، ضرورة أنّ المناط في وجوبها صدق العنوان المزبور، ومن الواضح أنّه لا يفرق فيه بين كون التكليف واحداً أو متعدداً بتعدد الآنات.

ونتيجة **البحث** عن هذه المسألة عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ محل النزاع فيها الأوامر الحقيقية التي يكون الغرض منها إيجاد الداعي للمكلف للاتيان بمتعلقاتها في الخارج، وأمّا الأوامر الصورية التي ليس الغرض منها ذلك بل الغرض منها مجرد الامتحان أو نحوه، فهي خارجة عن محل النزاع ولا إشكال في جوازها مع علم الآمر بانتفاء شرط فعليتها.

الثانية: أنّ محل الكلام في المسألة ليس في شرائط الجعل، كما عن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) ضرورة استحالة الجعل بدون تلك الشرائط، هذا من جهة. ومن جهة أُخرى: أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ فعلية الحكم في القضية الحقيقية بفعلية موضوعه وعلم الآمر بوجود الموضوع في الخارج أو عدم علمه به أجنبي عن ذلك، ولذا قال: إنّه ليس في المسألة معنىً معقول ليبحث عنه، أيضاً ليس من محل الكلام في شيء كما عرفت.

الثالثة: أنّ محل النزاع فيها إنّما هو في تحقق أصل الأمر بداعي إيجاد متعلقه في الخارج مع علم الآمر بانتفاء شرط فعليته، ومن الواضح أنّ النزاع فيه نزاع في أمر معقول، ولا يفرق فيه بين أن تكون القضية حقيقية أو خارجية كما سبق.

الرابعة: أنّ ما ذكروه من الثمرة لهذه المسألة ـ وهي أنّ من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تمامية شرائط وجوب الصوم له إلى الليل، كما إذا أفطر في حين أنّه علم بأنّه يسافر بعد ساعة أو يوجد مانع آخر منه، فعلى القول بالجواز تجب الكفارة عليه، وعلى القول بعدمه فلا ـ ليس ثمرةً لها أصلاً، وذلك لما ذكرناه من أنّها تدور مدار أنّ المستفاد من الروايات هو ترتب الكفارة على مطلق الإفطار العمدي ولو علم بطروء مانع عن الصوم بعده ولا يتمكن من إتمامه، أو أنّها مترتبة على الإفطار العمدي الخاص وهو ما لم يطرأ عليه مانع عنه أصلاً، فعلى الأوّل تجب الكفارة على من أفطر في نهار رمضان ثمّ سافر، وعلى الثاني فلا.

هل الأوامر متعلقة بالطبائع أو الأفراد

غير خفي أنّ هذا النزاع بظاهره مما لا معنى له، وذلك لأنّه لا شبهة في أنّ مراد القائلين بتعلق الأوامر بالأفراد ليس تعلقها بالموجودات الخارجية، ضرورة أنّ الموجود الخارجي مسقط للأمر فلا يعقل تعلق الأمر به، كما أنّ مراد القائلين بتعلقها بالطبائع ليس تعلقها بالطبائع الصرفة ومن حيث هي مع قطع النظر عن حيثية انطباقها على ما في الخارج، ضرورة أنّ مثل هذه الطبيعة غير قابل لأن يتعلق بها الأمر.

ولكنّ الذي ينبغي أن يقال في هذه المسألة هو أنّه يمكن تقرير النزاع فيها من ناحيتين:

الأُولى: من جهة ابتناء ذلك على القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج والقول بعدم وجوده، فعلى الأوّل يتعلق الأمر بالطبيعة، وعلى الثاني بالفرد، بيان ذلك: هو أنّه لا شبهة في أنّ كل وجود في الخارج بذاته وشخصه يمتاز عن وجود آخر ويباينه، ويستحيل اتحاد وجود فيه مع وجود آخر، ضرورة أنّ كل فعلية تأبى عن فعلية أُخرى وكل وجود يباين وجوداً آخر ويأبى عن الاتحاد معه.

وبعد ذلك نقول: إنّه لا إشكال في أنّ الوجود بواقعه وحقيقته ـ لا بمفهومه

الانتزاعي ـ وجود للفرد حقيقةً وذاتاً، بداهة أنّ إسناد الوجود إليه إسناد واقعي حقيقي، مثلاً زيد موجود حقيقةً وعمرو موجود كذلك... وهكذا، وهذا مما لا إشكال فيه، سواء فيه القول بوجود الطبيعي في الخارج أو القول بعدم وجوده.

وبكلمة أوضح: أنّ كل حصة في الخارج تباين حصة أُخرى منها وتمتاز عنها بهويتها الشخصية ووجودها الخاص، مثلاً الحصة المتقررة من الانسانية في ذات زيد تباين الحصة المتقررة في ذات عمرو... وهكذا، وتمتاز عنها بنفس هويتها ووجودها، ولكن من الطبيعي أنّ امتياز أيّة حصة عن حصة أُخرى ليس بالذات والحقيقة،وإنّما هو بالوجود، ضرورة أنّ امتياز كل شيء به بقانون أنّ الشيء ما لم يوجد لم يتشخص، وقد عرفت أنّ الوجود هو نفس التشخص، فلذا قلنا إنّ امتياز وجود عن وجود آخر إنّما هو بنفس ذاته وتشخصه، وعليه فلا محالة يكون امتياز حصة عن أُخرى أو فرد عن آخر باضافة الوجود الحقيقي إليها، فانّ الحصة بالتحليل العقلي تنحل إلى ماهية وإضافة، أعني إضافتها إلى الوجود، وتلك الاضافة توجب صيرورتها حصةً وفرداً بحيث لو لم تكن تلك الاضافة فلاحصة في الخارج ولا فرد، فملاك فردية زيد مثلاً وكونه حصة من الانسان إنّما هو إضافة الوجود الواقعي إليه إضافةً حقيقيةً.

ومن هنا قلنا إنّ امتياز الحصة عن الأُخرى بالوجود، ولكن امتياز وجودها عن وجود الأُخرى بالذات والحقيقة بقانون أنّ كل ما بالغير لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات. أو فقل: إنّ تشخص الحصة وتفرّدها بالوجود لا غيره، وأمّا تشخص الوجود وتفرّده فهو بنفس ذاته لا بشيء آخر، وإلّا لدار أو تسلسل كما لا يخفى.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّ الحصص والأفراد موجودة في الخارج حقيقةً

بوجوداتها الواقعية، وهذا مما لا كلام فيه على كلا القولين، أي سواء فيه القول بوجود الطبيعي خارجاً أو القول بعدم وجوده، وإنّما الكلام في أنّ هذا الوجود المضاف إلى الفرد ويكون وجوداً له هل هو وجود للطبيعي أيضاً، بأن يكون له إضافتان: إضافة إلى الحصة، وبتلك الاضافة يكون وجوداً للفرد، وإضافة إلى الطبيعي، وبها يكون وجوداً له، أو هو ليس وجوداً للطبيعي إلّا بالعرض والمجاز، ولا يصح إسناده إليه على نحو الحقيقة، فالقائل بوجود الطبيعي في الخارج يدّعي الأوّل وأنّ كل وجود مضاف إلى الفرد فهو وجود للطبيعي على نحو الحقيقة، مثلاً وجود زيد كما أنّه وجود له حقيقةً وجود للانسان كذلك... وهكذا، غاية الأمر أنّ هذا الوجود الواحد باعتبار إضافته إلى الفرد متشخص وممتاز عن غيره في الخارج، وباعتبار إضافته إلى الطبيعي لا امتياز ولا تشخص له بالنسبة إلى غيره أصلاً كما هو واضح، والقائل بعدم وجوده يدّعي الثاني وأنّه لا تصح إضافة هذا الوجود ـ أعني الوجود المضاف إلى الفرد ـ إلى الطبيعي حقيقةً، وأنّه ليس وجوداً له بل هو وجود للفرد فحسب.

وعلى الجملة، فبالتحليل العقلي النزاع المعقول في وجود الطبيعي في الخارج وعدم وجوده فيه ليس إلّا النزاع في هذه النقطة وهي ما ذكرناه، ضرورة أنّه لم يدّع أحد أنّه موجود في الخارج بوجود مباين لوجود فرده، كما أنّ القول بأنّه موجود بوجود واحد لا بعينه باطل من رأسه، ضرورة أنّ الواحد لا بعينه لا مصداق له في الخارج ولا تعيّن له، والوجود له تعيّن ومصداق فيه، ففرض وجوده خارجاً يناقض فرض عدم تعيّنه فيه فلا يجتمعان.

وعليه فالنزاع المعقول ينحصر بتلك النقطة، فالمنكر لوجوده يدّعي أنّه لا يصح إسناد الوجود إليه حقيقةً، والقائل به يدّعي أنّه يصح ذلك بمعنى أنّ

الوجود في الخارج وإن كان واحداً، إلّا أنّ له نسبتين نسبة إلى الفرد ونسبة إلى الطبيعي، وكلتا النسبتين حقيقية، ومن المعلوم أنّ تعدد النسبة لا يوجب تعدد الوجود، وهذا واضح.

والصحيح في المسألة: أنّ الطبيعي موجود في الخارج حقيقةً، وذلك لصحة حمل الوجود عليه، فلا فرق بين قولنا: زيد موجود، وقولنا: الانسان موجود، فكما أنّ الأوّل على نحو الحقيقة فكذلك الثاني، ولذا لا يصح سلبه عنه، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: أنّه لا شبهة في صحة حمله على الفرد، فيقال: زيد انسان، ومن المعلوم أنّه يعتبر في صحة الحمل الاتحاد في الوجود الخارجي وإلّا فالحمل غير صحيح، وهذا لعلّه من الواضحات.

وبعد ذلك نقول: إنّه على القول بوجود الطبيعي في الخارج يتعلق الأمر به، وعلى القول بعدم وجوده فيه يتعلق بالحصة والفرد، ولكن بإحدى الحصص الخارجية لا بالمعيّن منها. فالنتيجة على كلا القولين هي التخيير بين تلك الحصص والأفراد عقلاً. أمّا على القول الأوّل فواضح. وأمّا على القول الثاني فلفرض أنّ الأمر لم يتعلق بالحصة الخاصة، بل تعلق بواحدة منها لا بعينها، ومن المعلوم أنّ تطبيقها على هذه وتلك بيد المكلف، ولا نعني بالتخيير العقلي إلّا هذا.

ومن هنا يظهر أنّه لا ثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلاً، ولا تترتب عليها أيّة ثمرة عملية، ضرورة أنّه على كلا القولين لا بدّ من الاتيان بالفرد والحصة في الخارج، سواء أكان الأمر متعلقاً بالطبيعي أم بالفرد، وذلك لاستحالة إيجاد الطبيعي في الخارج معرىً عن جميع الخصوصيات والتشخّصات لتظهر الثمرة بين القولين. نعم، لو أمكن ذلك فرضاً فعلى القول الأوّل يسقط لا محالة الأمر دون القول الثاني، إلّا أنّه مجرد فرض لا واقع له أبداً، فإذن لا ثمرة لتلك المسألة

أصلاً.

وإن كان الصحيح هو تعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد، وتشهد على ذلك مراجعة الوجدان، فانّ الانسان إذا راجع وجدانه يرى أنّه إذا أراد شيئاً تعلقت إرادته بطبيعي ذلك الشيء لا بحصة متشخصة منه، فلو طلب الماء مثلاً يرى أنّ متعلق طلبه هو الطبيعي من دون ملاحظة خصوصية خارجية فيه ككونه في إناء خاص أو من ماء مخصوص أو ما شابه ذلك مما لا دخل له في مطلوبه.

وقد تحصّل من ذلك أُمور:

الأوّل: أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجود فرده.

الثاني: أنّ الأوامر متعلقة بالطبائع دون الأفراد.

الثالث: أنّه لا ثمرة لهذا البحث أصلاً بل هو بحث علمي فلسفي.

الناحية الثانية: ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] من أنّ مردّ النزاع في هذه المسألة إلى أنّ الأوامر هل تتعلق بالطبائع مع قطع النظر عن مشخصاتها ولوازم وجوداتها في الخارج، بحيث تكون تلك اللوازم والمشخصات خارجةً عن دائرة متعلقاتها، وإنّما هي موجودة معها قهراً، لاستحالة كون الشيء موجوداً بلا تشخص، أو تتعلق بالأفراد مع تلك المشخصات، بحيث تكون المشخصات مقوّمةً للمطلوب والمراد، وداخلة في دائرة المتعلقات.

فالقائل بتعلق الأمر بالطبيعة أراد تعلقه بذات الشيء مع قطع النظر عن مشخصاته، بحيث لو تمكن المكلف من إيجاده في الخارج بدون أيّ مشخص وأوجده لسقط الأمر وحصل الغرض، لفرض أنّه أتى بالمأمور به وما هو

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٠٦.

متعلق الأمر. والقائل بتعلقه بالفرد أراد تعلقه بالشيء مع مشخصاته فتكون مشخصاته أيضاً مأموراً بها.

وعلى هذا فتظهر الثمرة بين القولين في باب اجتماع الأمر والنهي، وذلك لأنّه على القول بتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع دون الأفراد، ففي مورد الاجتماع كالصلاة في الدار المغصوبة مثلاً لا يسري الأمر من متعلقه وهو طبيعة الصلاة إلى متعلق النهي وهو الغصب ولا العكس، لفرض أنّهما طبيعتان مستقلتان غاية الأمر أنّ كل واحدة منهما مشخصة للأُخرى في مورد الاجتماع، وقد عرفت أنّ الأمر والنهي لا يسريان على هذا القول إلى مشخصات متعلقهما. فإذن لا مناص من القول بالجواز في تلك المسألة.

وأمّا على القول بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد دون الطبائع فلا مناص من الالتزام بالقول بالامتناع في تلك المسألة، وذلك لفرض أنّ الأمر على هذا القول متعلق بالصلاة مع مشخصاتها، والمفروض أنّ الغصب في مورد الاجتماع مشخّص لها، فإذن يكون متعلقاً للأمر، والحال أنّه متعلق للنهي أيضاً، فيلزم عندئذ اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وهو محال، ضرورة استحالة كون شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً.

وعلى الجملة: فعلى القول الأوّل بما أنّ متعلق كلٍّ من الأمر والنهي هو الطبيعة دون مشخصاتها، فلا محالة لا يلزم في مورد الاجتماع كون شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه، لفرض أنّ متعلق أحدهما غير متعلق الآخر فلا يتحدان في الخارج، غاية الأمر أنّهما متلازمان في الوجود الخارجي وأنّ كلاً منهما مشخص للآخر. وعلى القول الثاني بما أنّ المشخصات أيضاً متعلقة للأمر والنهي، فلا مناص من الالتزام بالامتناع في مورد الاجتماع لفرض أنّ متعلق كل منهما عندئذ مشخص للآخر، وعليه فلا محالة يسري كل منهما من متعلقه إلى متعلق

الآخر، فيلزم اجتماعهما في شيء واحد وهو محال.

وقد تحصّل مما ذكرناه: أنّ هذه الفرضية التي فرضها شيخنا الأُستاذ (قدس سره) لو تمّت لأصبحت المسألة ذات ثمرة مهمة، ولكنها فرضية خاطئة وغير مطابقة للواقع، وذلك لما أشرنا إليه سابقاً على نحو الاجمال وإليك تفصيله:

وهو أنّ كل وجود سواء أكان جوهراً أم عرضاً متشخص في الخارج بذاته، فلا يعقل أن يكون متشخصاً بوجود آخر، وذلك لما عرفت من أنّ الوجود هو نفس التشخص وأنّ تشخص كل شيء به، فلا يعقل أن يكون تشخصه بشيء آخر أو بوجود ثانٍ، وإلّا لدار أو تسلسل، وعليه فتشخصه بمقتضى قانون أنّ كل ما بالغير وجب أن ينتهي إلى ما بالذات بنفس ذاته، ولذا قلنا إنّ كل وجود في ذاته مباين لوجود آخر، وكل فعلية بنفسها تأبى عن الاتحاد مع فعلية أُخرى وتمتاز عنها بنفس ذاتها، وهذا بخلاف الماهية فان تشخصها إنّما يكون بالوجود وامتيازها عن ماهية أُخرى به لا بذاتها، وهذا معنى قولنا: الشيء ما لم يوجد لم يتشخص. فالنتيجة هي أنّ تشخص الوجود بنفسه والماهية بتبع عروض الوجود لها.

وعلى ضوء هذه النتيجة أنّ الأُمور الملازمة للوجود الجوهري خارجاً التي لا تنفك عنه كأعراضه من الكمّ والكيف والأين والاضافة والوضع وغيرها، موجودات أُخرى في قبال ذلك الموجود ومباينة له ذاتاً وحقيقةً، ومتشخصات بنفس ذواتها وأفراد لطبائع شتّى مختلفة لكل منها وجود وماهية، فلا يعقل أن تكون مشخصات لذلك الوجود، لما عرفت من أنّ الوجود هو نفس التشخص فلا يعقل أن يكون تشخصه بكمّه وكيفه وأينه ووضعه وما شابه ذلك، ضرورة أنّ لهذه الأعراض وجودات مباينة بأنفسها لذلك الوجود وإن كانت قائمة به، كما هو شأن وجود العرض، وقد عرفت أنّ تشخص الوجود بنفس ذاته

فيستحيل أن يكون بوجود آخر.

وتوهم أنّ وجود العرض بما أنّه متقوّم بوجود الجوهر خارجاً فلأجل ذلك يكون متشخصاً به توهم خاطئ جداً، ضرورة أنّ قيامه به في مرتبة متأخرة عن وجوده، وعليه فلا يعقل أن يكون مشخصاً له. مثلاً تشخص زيد بنفس وجوده الخارجي لا ببياضه ولا بسواده ولا بكمّه ولا بأينه ولا بوضعه، وإن كان كل وجود في الخارج لا ينفك عن هذه الأُمور، ضرورة أنّ لكل منها وجوداً في قبال وجوده وكل وجود متشخص بنفس ذاته وفرد من أفراد إحدى المقولات التسع العرضية.

وعلى الجملة: فالوجود لا يعقل أن يكون متشخصاً بوجود آخر، من دون فرق فيه بين أن يكون الوجودان من طبيعة واحدة أو من طبيعتين كما هو ظاهر. ومن هنا لم يتوهم أحد ولا يتوهم أنّ وجود جوهر مشخص لوجود جوهر آخر، أو أنّ وجود عرض مشخص لوجود عرض آخر، والسر فيه ما ذكرناه من أنّ كل وجود متشخص بذاته وممتاز بنفسه عن غيره، ومن الواضح جداً أنّ هذا الملاك بعينه موجود بين وجود الجوهر ووجود العرض المتقوّم به، فلا يعقل أن يكون وجود العرض القائم به مشخصاً له، كما هو واضح. ومن ذلك يتبيّن أنّ إطلاق المشخصات على تلك الأعراض الملازمة له خارجاً مسامحة جداً، لما عرفت من أنّها لا تعقل أن تكون مشخصات لوجود الجوهر أصلاً، بل هي وجودات ملازمة له في الخارج فلا تنفك عنه.

وبعد بيان ذلك نقول: إنّ تلك اللوازم والأعراض كما أنّها خارجة عن متعلق الأمر على القول بتعلقه بالطبيعة، كذلك هي خارجة عن متعلقه على القول بتعلقه بالفرد، ضرورة أنّ محل الكلام في المسألة إنّما هو في تعلق الأمر

بالطبيعة أو بفردٍ ما من أفراد تلك الطبيعة، وأمّا الطبائع الأُخرى وأفرادها فجميعاً خارجة عن متعلق الأمر على كلا القولين، بداهة أنّه لم يرد من القول بتعلقه بالفرد تعلقه بفردٍ ما من هذه الطبيعة وفردٍ ما من الطبائع الأُخرى الملازمة لها في الوجود الخارجي.

ولنأخذ مثالاً لذلك كالصلاة مثلاً فانّ القائل بتعلق الأوامر بالطبائع يدعي أنّ الأمر تعلق بطبيعة الصلاة مع عدم ملاحظة أيّة خصوصية من الخصوصيات، والقائل بتعلقها بالأفراد يدّعي أنّه تعلق بفردٍ ما من أفرادها، ولا يدّعي أنّه تعلق بفردٍ ما من أفرادها وأفراد الطبائع الأُخرى كالغصب أو نحوه، ضرورة أنّه لا معنى لهذه الدعوى أبداً، كيف فانّ الأمر على الفرض متعلق بالصلاة على كلا التقديرين، وليس هو متعلقاً بها وبغيرها مما هو ملازم لها وجوداً وخارجاً، وقد عرفت أنّ تلك الأعراض واللوازم وجودات أُخرى وأفراد لطبائع غيرها ومقولات مختلفة لكلٍّ منها وجود وماهية مباين لوجود المأمور به وماهيته.

نعم، لو بني النزاع في المقام على أنّ المتلازمين هل يجوز اختلافهما في الحكم أم لا، تظهر الثمرة هنا، فانّه لو بنينا على عدم جواز اختلافهما في الحكم، وأنّ الحكم المتعلق بأحدهما يسري إلى الآخر، فلابدّ من الالتزام بالقول بالامتناع في مورد الاجتماع. وأمّا إذا بنينا على جواز اختلافهما في الحكم وعدم سرايته من أحدهما إلى الآخر، فلا مناص من القول بالجواز فيه، وهذه نعمت الثمرة، إلّا أنّ البناء على كون المتلازمين في الوجود لا بدّ أن يكونا متوافقين في الحكم وأنّه يسري من أحدهما إلى الآخر، خاطئ جداً وغير مطابق للواقع قطعاً، ضرورة أنّ الثابت إنّما هو عدم جواز اختلافهما في الحكم، بأن يكون أحدهما

محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة، وأمّا كونهما لابدّ أن يكونا متوافقين فيه فهو لم يثبت قطعاً لعدم الدليل عليه أصلاً، فإذن لا يمكن ابتناء النزاع في المسألة على هذا، كما أنّه لا يمكن ابتناؤه على ماذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

وكيف كان فالعجب منه (قدس سره) كيف غفل عن هذه النقطة الواضحة، وهي أنّ هذه الأعراض واللوازم ليست متعلقة للأمر على كلا القولين كما عرفت بشكل واضح. ولعل منشأ غفلته عنها تخيل كون تلك اللوازم والأعراض من مشخصات المأمور به في الخارج، ولكنّك عرفت أنّ هذا مجرد خيال لا واقع له، وأنّ مثل هذا الخيال عن مثله (قدس سره) غريب، وذلك لما سبق من أنّ تلك الأعراض لا تعقل أن تكون من مشخصات الوجود خارجاً، فانّ تشخص الوجود كما مرّ بنفسه لا بشيء آخر، بل إنّها وجودات أُخرى في قبال ذلك الوجود وملازمة له في الخارج.

فالنتيجة مما ذكرناه قد أصبحت: أنّ النزاع المعقول في هذه المسألة هو ما ذكرناه، لا ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وعلى هذا فلا ثمرة للمسألة أصلاً كما عرفت.

نلخص نتيجة البحث عن هذه المسألة في عدّة خطوط:

الأوّل: أنّ النزاع المعقول في هذه المسألة إنّما هو ابتناء ذلك على وجود الطبيعي في الخارج وعدم وجوده فيه، وإلّا فقد عرفت أنّ النزاع فيها بظاهره لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً.

الثاني: أنّ الصحيح هو وجود الطبيعي في الخارج، وذلك لأجل أنّ إسناد الوجود إلى الفرد كما أنّه حقيقي، كذلك إسناده إلى الطبيعي، ضرورة أنّه لا فرق بين قولنا زيد موجود وقولنا الانسان موجود، ولا نعني بوجود الطبيعي في

الخارج إلّا ذلك، بل لانعقل لوجوده فيه معنىً محصّلاً ما عدا كون إضافة الوجود الخارجي إليه حقيقية، كما أنّ إضافته إلى الفرد كذلك.

الثالث: أنّ الأوامر متعلقة بالطبائع دون الأفراد، وتكفي شاهداً على ذلك مراجعة الوجدان في هذا الباب.

الرابع: أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) في هذه المسألة من أنّ مردّ القول بتعلق الأمر بالطبيعة هو أنّ المأمور به نفس الطبيعي ومشخصاته تماماً خارجة عنه، ومردّ القول بتعلقه بالفرد هو أنّ المأمور به الفرد مع مشخصاته فتكون مشخصاته داخلة فيه، وعلى هذا رتّب ثمرة مهمّة في مسألة اجتماع الأمر والنهي، لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لما عرفت من أنّ تشخص كل وجود بنفسه لا بوجود آخر، ومجرد كون وجودٍ ملازماً لوجود آخر في الخارج لا يوجب أن يكون تشخصه به. وعليه فلوازم وجود المأمور به خارجاً غير داخلة فيه وخارجة عن متعلق الأمر على كلا القولين كما سبق.

الخامس: أنّه لا ثمرة لهذه المسألة أصلاً ولا يترتب على البحث عنها ما عدا ثمرة علمية.

النسـخ

غير خفي أنّ الوجوب إذا نسخ فلا دلالة فيه على بقاء الجواز، لا بـالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ ما توهم دلالتـه عليه لا يخلو من أن يكون دليل الناسخ أو دليل المنسوخ، وشيء منهما لا يدل على هذا. أمّا الأوّل فلأنّ مفاده إنّما هو رفع الوجوب الثابت بدليل المنسوخ، فلا يدل على أزيد من ذلك أصلاً. وأمّا الثاني فلأنّ مفاده ثبوت الوجوب وقد ارتفع على الفرض ولا دلالة له على غيره.

ودعوى أنّ الوجوب ينحل إلى جواز الفعل مع المنع من الترك، فالمرفوع بدليل الناسخ إنّما هو المنع من الترك، وأمّا الجواز الذي هو بمنزلة الجنس فلا دليل على ارتفاعه أصلاً، فإذن لا محالة يكون باقياً، **خاطئة جداً** غير مطابقة للواقع في شيء، وذلك لأنّ دعوى بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل لو تمّت فانّما تتم في المركبات الحقيقية كالانسان والحيوان وما شاكلهما، وأمّا في البسـائط الخارجية فلا تتم أصلاً، ولا سيّما في الأحكام الشرعية التي هي اُمور اعتبارية محضة وتكون من أبسط البسـائط، ضرورة أنّ حـقيقتها ليست إلّا اعـتبار الشارع ثبوت الفعل على ذمّة المكلف أو محروميته عنه.

ومن هنا قلنا إنّ الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة جميعاً مـنتزعة من اعتبار الشارع بحكم العقل وليس شيء منها مجعولاً شرعياً، فالمجعول إنّما هو نفس ذلك الاعتبار، غاية الأمر إن نصب الشارع قرينةً على الترخيص في

الترك فينتزع العقل منه الاستحباب، وإن لم ينصب قرينةً عليه فينتزع منه الوجوب.

وعلى ضوء هذا، فلا يعقل القول بأنّ المرفوع بدليل الناسخ إنّما هو فصل الوجوب دون جنسه، ضرورة أنّ الوجوب ليس مجعولاً شرعياً ليكون هو المرفوع بتمام ذاته أو بفصله، بل المجعول إنّما هو نفس ذلك الاعتبار، ومن الواضح جداً أنّه لا جنس ولا فصل له، بل هو بسيط في غاية البساطة، ولأجل ذلك فلا يتصف إلّا بالوجود مرّة وبالعدم مرّة أُخرى، ولا ثالث لهما، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ حقيقة النسخ بحسب مقام الثبوت والواقع انتهاء الحكم بانتهاء أمده، بمعنى أنّ سعة الجعل من الأوّل ليست بأزيد من ذلك، ومن هنا كان النسخ في الحقيقة تخصيصاً بحسب الأزمان في مقابل التخصيص بحسب الأفراد، فلا يكون في الواقع رفع بل فيه دفع وانتهاء الحكم بانتهاء مقتضيه. نعم، بحسب مقام الاثبات وظاهر الدليل يكون رفعاً.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ معنى النسخ انتهاء اعتبار المجعول بانتهاء أمده، والكاشف عن ذلك في مقام الاثبات إنّما هو دليل الناسخ، وعليه فلا موضوع للبحث عن أنّه بعد نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى الأعم أو الأخص أم لا، ضرورة أنّ الوجوب والجواز بكلا معنييه ليسا من المجعولات الشرعية ليقع البحث عن أنّه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا، بل هما أمران منتزعان بحكم العقل كما عرفت.

وقد تحصّل من هذا البيان أُمور:

الأوّل: أنّه لا موضوع لما اشتهر بين الأصحاب قديماً وحديثاً من أنّه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى الأعم أو الأخص أم لا، لما عرفت من

أنّ الوجوب ليس مجعولاً شرعياً ليقع الكلام في ذلك.

الثاني: أنّه لا موضوع لدعوى ابتناء النزاع في المسألة على إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل، لما مرّ من أنّ الاعتبار بسيط في غاية البساطة فلا جنس ولا فصل له.

الثالث: أنّه لا مجال لدعوى استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب، ضرورة أنّ هذه الدعوى ترتكز على أن يكون كل من الوجوب والجواز مجعولاً شرعياً، وقد عرفت خلافه وأنّهما أمران انتزاعيان، والمجعول الشرعي إنّما هو اعتبار المولى لا غيره، والمفروض أنّه قد ارتفع بدليل الناسخ، فإذن لا موضوع للاستصحاب.

ولو **تنزّلنا** عن ذلك وسلّمنا أنّ الوجوب مجعول شرعاً، فمع ذلك لا دليل لنا على بقاء الجواز، والوجه في ذلك أمّا أوّلاً: فلأنّ الوجوب أمر بسيط وليس مركباً من جواز الفعل مع المنع من الترك، وتفسيره بذلك تفسير بما هو لازم له لا تفسير لنفسه، وهذا واضح. وأمّا ثانياً: فلو سلّمنا أنّ الوجوب مركب إلّا أنّ النزاع هنا في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وعدم بقائه ليس مبتنياً على النزاع في تلك المسألة، أعني مسألة إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل وعدم امكانه، وذلك لأنّ النزاع في تلك المسألة إنّما هو في الامكان والاستحالة العقليين، وأمّا النزاع في مسألتنا هذه إنّما هو في الوقوع الخارجي وعدم وقوعه بعد الفراغ عن أصل إمكانه، وكيف كان فإحدى المسألتين أجنبية عن المسألة الأُخرى بالكلّية.

وأمّا **دعوى** جريان الاستصحاب في هذا الفرض، بتقريب أنّ الجواز قبل نسخ الوجوب متيقن، وبعد نسخه نشك في بقائه فنستصحب **فمدفوعة**، فانّه مضافاً إلى أنّه من الاستصحاب في الأحكام الكلّية، وقد ذكرنا غير مرّة أنّه

لا يجري فيها على وجهة نظرنا، غير جارٍ في نفسه في المقام، وذلك لأنّه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، لأنّ المتيقن لنا وهو الجواز في ضمن الوجوب قد ارتفع يقيناً بارتفاع الوجوب، والفرد الآخر منه مشكوك الحدوث، فإذن قد اختلّت أركان الاستصحاب فلا يجري.

وقد تحصّل مما ذكرناه: أنّه بعد نسخ الوجوب لا دليل على ثبوت شيء من الأحكام غيره، فإذن لا بدّ من الرجوع إلى العموم أو الاطلاق لو كان، وإلّا فإلى الأصل العملي وهو يختلف باختلاف الموارد كما لا يخفى.

ونتيجة البحث عن هذه المسألة عدّة أُمور:

الأوّل: أنّ الوجوب إذا نسخ فلا دليل على بقاء الجواز بالمعنى الأعم أو الأخص، بل قد عرفت أنّ الوجوب ليس مجعولاً شرعياً، والمجعول الشرعي إنّما هو نفس الاعتبار القائم بالمعتبر، ومعنى نسخه هو انتهاء ذلك الاعتبار بانتهاء أمده، فإذن لا معنى للبحث عن هذا ولا موضوع له.

الثاني: أنّ ابتناء النزاع في المسألة على النزاع في إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل وعدم إمكانه باطل، فانّ الحكم حيث إنّه أمر اعتباري بسيط في غاية البساطة فلا جنس له ولا فصل.

الثالث: أنّه بناءً على ما ذكرناه فلا مجال للتمسك بالاستصحاب في المقام، مضافاً إلى أنّه من الاستصحاب في الحكم الكلّي من ناحية، ومن القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي من ناحية أُخرى.

الواجب التخييري

قد اختلف العلماء فيه إلى عدّة آراء ومذاهب:

المذهب الأوّل: أنّ الواجب هو ما يختاره المكلف في مقام الامتثال، مثلاً في موارد التخيير بين القصر والاتمام لو اختار المكلف القصر مثلاً فهو الواجب عليه ولو عكس فبالعكس. وهذا المذهب لسخافته تبرأ منه كل من نسب إليه، ولذا ذكر صاحب المعالم (قدس سره)[1] أنّ كلاً من الأشاعرة والمعتزلة نسب هذا المذهب إلى الآخر وتبرأ منه، وكيف كان فلازم هذه النظرية هو أنّ الواجب يختلف باختلاف المكلفين، بل باختلاف حالاتهم، فلو اختار أحدهم في المثال المزبور القصر في مقام الامتثال والآخر التمام، فالواجب على الأوّل هو القصر واقعاً وعلى الثاني هو التمام كذلك، أو لو اختار أحدهم القصر في يوم والتمام في يوم آخر فالواجب عليه في اليوم الأوّل هو القصر وفي اليوم الثاني التمام، وكذا الحال في كفارة شهر رمضان وما شاكلها.

فالنتيجة: هي أنّ وجوب الواجب في هذا الفرض واقعاً تابع لاختيار المكلف في مقام الامتثال، بحيث لا وجوب له قبل اختياره في الواقع ونفس الأمر.

ويردّه **أوّلاً**: أنّه مخالف لظواهر الأدلة الدالة على وجوب فعلين أو أفعال على نحو التخيير، ولا تعيّن لما هو الواجب على المكلف في الواقع ونفس الأمر،

---

(١) معالم الدين: ٧٢.

فما يختاره مصداق للواجب لا أنّه الواجب بعينه.

وثانياً: أنّه منافٍ لقاعدة الاشتراك في التكليف، ضرورة أنّ لازم هذا القول كما عرفت هو اختلاف التكليف باختلاف المكلفين، بل باختلاف حالاتهم، ففي المثال المتقدم لو اختار أحدهم القصر مثلاً والآخر التمام، فيكون تكليف الأوّل واقعاً هو القصر والثاني هو التمام، أو لو اختار أحدهم صوم شهرين متتابعين مثلاً والآخر عتق الرقبة والثالث إطعام ستّين مسكيناً، فيكون الواجب على الأوّل واقعاً هو الصوم وعلى الثاني العتق وعلى الثالث الاطعام، ومن الواضح جداً أنّ هذا منافٍ صريح لقاعدة الاشتراك في التكليف التي هي من القواعد الضرورية، فإذن لا يمكن الالتزام بهذه النظرية أبداً.

وثالثاً: أنّ لازم هذا القول أن لا يكون وجوب في الواقع عند عدم اختيار المكلف أحدهما وترك امتثاله وعصيانه، ضرورة أنّ الوجوب إنّما يتحقق باختيار المكلف إيّاه في مقام الامتثال كما هو المفروض، وأمّا قبل اختياره فلا وجوب واقعاً ليصدق عليه أنّه تركه وعصاه فيستحقّ العقوبة.

وإن شئت فقل: إنّ لازم هذه النظرية هو أنّ وجوب كل منهما في الواقع مشروط باختيار المكلف إيّاه في ظرف الامتثال، ولازمه هو أنّه لا وجوب له قبل اختياره، ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، كما هو واضح، فإذن لا موضوع للعصيان واستحقاق العقوبة عند ترك المكلف الاتيان بالجميع، ضرورة أنّ إيجاد الشرط غير واجب عليه، وهذا بديهي البطلان.

ورابعاً: أنّه إذا لم يكن شيء منهما واجباً في حال العصيان فلا يكون واجباً في حال الامتثال أيضاً، والوجه في ذلك: هو أنّ كلاً من العصيان والامتثال وارد على موضوع واحد، فيتحقق العصيان فيه مرّةً والامتثال مرّة أُخرى، فإذا فرض أنّه لم يكن واجباً في حال العصيان فلا يعقل أن يكون واجباً في حال

الامتثال، مثلاً الصلاة قصراً إذا لم تكن واجبة في حال عصيانها، فـلا محـالة لا تكون واجبةً في حال امتثالها أيضاً، ضرورة أنّها إمّا أن تكون في الواقـع واجبة أو ليست بواجبة فيه فلا ثالث لها. وعلى الأوّل فهي واجبة في كـلتا الحالتين، وعلى الثاني فهي غير واجبة كذلك، لوضوح أنّه لا يعقل أن يكون وجوبها مشروطاً بامتثالها والاتيان بهـا في الخـارج، فـانّ مـردّه إلى طـلب الحاصل واشتراط الأمر بالشيء بوجوده وهو غير معقول، فالنتيجة أنّ هذه النظرية لا ترجع إلى معنىً محصّل أصلاً.

المذهب الثاني: هو أن يكون كل من الطرفين أو الأطراف واجـباً تـعيينياً ومتعلقاً للارادة، ولكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر، فيكون مردّ هذا القول إلى اشتراط وجوب كل من الطرفين أو الأطراف بعدم الاتيان بالآخر.

وقد صحح هذه النظرية بعض مشـايخنا المحـققين (قدس سرهم)[١] بأحد نحوين:

الأوّل: أن يفرض أنّ لكل واحد منها مصلحة ملزمة قائمة به، مثلاً للصوم مصلحة إلزامية قائمة بنفسه وتقتضي إيجابه، وكذا للعتق والاطعام، فالقائم بها مصالح متباينة لا متقابلة بحيث لا يمكن الجمع بـينها، وبمـا أنّ تـلك المـصالح لزومية فلذا أوجب الشارع الجميع، ولكن مصلحة التسهيل والارفاق تقتضي تجويز الشارع ترك كل منها إلى بدل، فلذا أجاز ترك كل منها عـند الاتـيان بالآخر وامتثال أمره، ونتيجة ذلك هي أنّه إذا ترك الكل فلا يعاقب إلّا على ترك ما لا يجوز تركه، وهو ليس إلّا الواحد منها، وإذا فعل الكل دفعة واحدة كان ممتثلاً بالاضافة إلى الجميع، واستشهد على ذلك بأنّه ربّما لا يكون إرفاق

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٧٠.

في البين فلذا أوجب الجمع بين الخصال كما في كفارة الإفطار بالحرام.

الثاني: أن يفرض أنّ الغرض المترتب على الخصال ـ أعني الصوم والعتق والاطعام ـ وإن كان واحداً نوعياً وواحداً بالسنخ، إلّا أنّ الالزامي من ذلك الغرض وجود واحد منه، وبما أنّ نسبة كل منها إلى ذلك الوجود الواحد على السوية، فلذا يجب الجميع، لأنّ وجوب أحدها المردد في الواقع غير معقول، ووجوب أحدها المعيّن ترجيح بلا مرجّح، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: حيث إنّ وجوداً واحداً من ذلك الغرض لازم، فلأجل ذلك يجوز ترك كل منها عند الاتيان بالآخر.

ولنأخذ بالمناقشة على هذه النظرية بكلا تفسيريها.

أمّا تفسيرها الأوّل: فيرد عليه:

أوّلاً: أنّه مخالف لظاهر الدليل، حيث إنّ ظاهر العطف فيه بكلمة (أو) هو وجوب أحدهما أو أحدها لا وجوب الجميع، كما هو واضح.

وثانياً: أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك في شيء ما عدا تعلق الأمر به، وحيث إنّ الأمر فيما نحن تعلق بأحد الطرفين أو الأطراف، فلا محالة لا نستكشف إلّا قيام الغرض به، فإذن لا طريق لنا إلى كشف تعدد الملاك أصلاً، فيحتاج الحكم بتعدده وقيامه بكل منها إلى دعوى علم الغيب.

وثالثاً: أنّه لا طريق لنا إلى أنّ مصلحة التسهيل والارفاق على حد توجب جواز ترك الواجب، وعلى فرض تسليم أنّها تكون بهذا الحد فهي عندئذ تمنع عن أصل جعل الوجوب للجميع، ضرورة أنّ مصلحة ما عدا واحداً منها مزاحمة بتلك المصلحة، أعني مصلحة التسهيل والارفاق، ومن الواضح جداً أنّ المصلحة المزاحمة بمصلحة أُخرى لا تدعو إلى جعل حكم شرعي أصلاً،

وغير قابلة لأن تكون منشأً له، فإذن إيجاب الجميع بلا مقتض.

وعلى الجملة: فمصلحة التسهيل والارفاق لو كانت الزامية فتمنع عن أصل جعل الوجوب لجميع الأطراف أو الطرفين، لا أنّها توجب جواز ترك الواجب، ضرورة أنّه لا أثر للمصلحة المزاحمة بمصلحة أُخرى، ويكون وجودها وعدمها سيّان، فإذن يكون إيجاب الجميع بلا داعٍ وهو يستحيل أن يصدر من الحكيم. فالنتيجة هي أنّ الواجب أحدها لا الجميع.

ثمّ إنّه على فرض إيجاب الجميع وعدم كون مصلحة التسهيل والارفاق مانعة منه، فلا موجب لسقوط وجوب بعضها بفعل الآخر، ضرورة أنّه بلا مقتضٍ وسبب، فانّ سقوط وجوب الواجب بأحد أُمور لا رابع لها، الأوّل: امتثاله والاتيان بمتعلقه خارجاً، الموجب لحصول غرضه فانّه مسقط له لا محالة. الثاني: العجز عن امتثاله وعدم القدرة على الاتيان بمتعلقه في الخارج، سواء أكان من ناحية العصيان أو غيره. الثالث: النسخ، والمفروض أنّ الاتيان بالواجب الآخر ليس شيئاً من هذه الأُمور.

ودعوى أنّه إذا فرض أنّ وجوب كل منها مشروط بعدم الاتيان بالآخر فلا محالة يكون إتيانه مسقطاً له، مدفوعة بأنّ الأمر وإن كان كذلك على فرض ثبوت تلك الدعوى، إلّا أنّها غير ثابتة، فانّه مضافاً إلى عدم الدليل عليها، إنّها مخالفة لظواهر الأدلة في المقام، حيث إنّ الظاهر منها وجوب أحد الأطراف أو الطرفين لا وجوب الجميع بنحو الاشتراط، أي اشتراط وجوب كلٍ بعدم الاتيان بالآخر.

ورابعاً: لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ مصلحة التسهيل والارفاق إلزامية، وسلّمنا أيضاً أنّها لا تمنع عن أصل جعل الوجوب للجميع وإنّما توجب جواز ترك الواجب إلى بدل، الذي يكون مردّه إلى تقييد وجوب كل منها بعدم

الاتيان بالآخر، ولكن لازم ذلك هو الالتزام في صورة المخالفة وعدم الاتيان بشيء منها باستحقاق العقاب على ترك كل منها، ضرورة أنّه لايجوز ترك الواجب بدون الاتيان ببدله، وإنّما يجوز الترك إلى بدل لا مطلقاً، فإذا فرض أنّ المكلف ترك الصوم بلا بدل وترك العتق والاطعام كذلك، فلا محالة يستحقّ العقاب على ترك كل منها.

فما أفاده شيخنا المحقق (قدس سره) من أنّه في هذا الفرض يستحق عقاباً واحداً، وهو العقاب على ما لا يجوز تركه وهو الواحد منها، لا يرجع إلى معنىً محصّل، وذلك لأنّ عدم استحقاقه العقاب على ترك البقية عند الاتيان بواحد منها من جهة أنّ تركها إلى بدل، وقد عرفت أنّه جائز وإنّما لا يجوز تركها بلا بدل، والمفروض أنّ عند ترك الجميع يكون ترك كل منها بلا بدل فيستحقّ العقاب عليه.

وبكلمة أُخرى: أنّ ترك كل واحد منها مقتضٍ لاستحقاق العقاب، لفرض أنّه ترك الواجب، والمانع منه إنّما هو الاتيان بالآخر، فإذا فرض أنّه لم يأت به أيضاً وتركه فلا مانع من استحقاقه العقاب أصلاً، فيكون العقاب عندئذ على الجمع بين التركين أو التروك، وقد مرّ نظير ذلك في بحث الترتب[1] وقلنا هناك إنّ المكلف إذا ترك الأهم والمهم معاً فيستحق عقابين، ويكون العقابان على الجمع بين ترك هذا وترك ذاك، مع أنّ من الواضح جداً أنّه لا يمكن الالتزام بتعدد العقاب في المقام أبداً ولم يلتزم به أحد فيما نعلم.

وأمّا تفسيرها الثاني، فيردّه:

أوّلاً: أنّه خلاف ظاهر الدليل، فانّ الظاهر كما عرفت وجوب أحد الأطراف أو الطرفين لا وجوب الجميع.

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٤٤٤.

وثانياً: أنّه لا طريق لنا إلى إحراز أنّ الغرض المترتب على الخصال واحد بالسنخ والنوع وأنّ الالزامي منه وجود واحد، فانّه يحتاج إلى علم الغيب.

وثالثاً: على تقدير تسليم ذلك إلّا أنّ لازمه وجوب أحد تلك الخصال لا وجوب الجميع.

ودعوى أنّ وجوب أحدها المردد في الواقع غير معقول، ووجوب أحدها المعيّن ترجيح بلا مرجح، فلا محالة وجب الجميع فاسدة، وذلك لأنّا لا نقول بوجوب أحدهما المردد في الواقع ليقال إنّه غير معقول، ولا بوجوب أحدهما المعيّن ليكون ترجيحاً من غير مرجح، بل نقول بوجوب أحدهما لا بعينه وهو غير أحدهما المردد في الواقع المعبّر عنه بأحدهما المصداقي، ضرورة أنّ الأوّل قابل لتعلق التكليف به دون هذا.

فها هنا دعويان: الأُولى: أنّ أحدهما لا بعينه المعبّر عنه بالجامع الانتزاعي قابل لتعلق التكليف به. الثانية: أنّ أحدهما المردد في الواقع غير قابل له.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّه لا يعتبر في متعلق التكليف الذي هو أمر اعتباري أن يكون جامعاً ذاتياً، بل يجوز أن يكون جامعاً انتزاعياً، وهو عنوان أحد الفعلين أو الأفعال، كما سيأتي بيانه بشكل واضح[1].

وأمّا الدعوى الثانية: فلأنّ المردد في الواقع والخارج محال في ذاته، ضرورة أنّه لا ثبوت ولا وجود له فيه، فإذن كيف يتعلق الأمر به، وهذا واضح. فما أفاده شيخنا المحقق (قدس سره) من أنّ الأمر في المقام لا يخلو من أن يتعلق بأحدهما المردد في الواقع وأن يتعلق بأحدهما المعيّن فيه أو بالجميع، وحيث إنّ

---

(١) في ص ٢٢٢.

الأوّل والثاني غير معقول فيتعين الثالث، غير صحيح، لما عرفت من أنّ هنا شقاً رابعاً وهو تعلق الأمر بأحدهما لا بعينه المعبّر عنه بالجامع الانـتزاعـي، وهو قابل لتعلق التكليف به كما سنتعرّض له عن قريب إن شاء الله، غاية الأمر أنّ المكلف مخيّر في تطبيقه على هذا الفرد أو ذاك.

ورابعاً: على تقدير تسليم أنّ الواجب هو الجـميع، إلّا أنّ لازم ذلك هـو تعدد العقاب عند ترك الجميع وعدم الاتيان بشيء منها، ضرورة أنّ الجائز هو ترك كل منها إلى بدل لا مطلقاً، كما مرّ آنفاً.

فالنتيجة أنّ هذا القول بكلا تفسيريه لا يرجع إلى معنىً صحيح.

المذهب الثالث: هو ما اختاره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وإليك نص كلامه: والتحقيق أن يقال إنّه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنّه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمـام الغرض، ولذا يسقط به الأمر، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، وذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السنخيّة بين العلّة والمعلول، وعليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي لبـيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

وإن كان بملاك أنّه يكون في كل واحد منهما غرض لا يكـاد يحـصل مـع حصول الغرض في الآخر باتيانه، كان كل واحد واجباً بنحو مـن الوجـوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلّا إلى الآخر، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما والعقاب على تركهما، فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً كما هو واضح، إلّا أن يرجع إلى مـا

ذكرناه فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأوّل، من أنّ الواجب هو الواحد الجامع بينهما، ولا أحدهما معيّناً، مع كون كل واحد منهما مثل الآخر في أنّه وافٍ بالغرض[1].

أقول: ما أفاده (قدس سره) يرجع إلى عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ الغرض في المقام إذا كان واحداً بالذات والحقيقة فلا محالة يكشف عن وجود جامع وحداني ذاتي بين الفعلين أو الأفعال، بقاعدة أنّ الأُمور المتباينة لا يمكن أن تؤثّر أثراً واحداً بالسنخ، فوحدة الغرض هنا تكشف عن جهة جامعة حقيقية بينها، فيكون ذلك الجامع هو متعلق الوجوب بحسب الواقع والحقيقة، وإن كان متعلقه بحسب الظاهر هو كل واحد منها، وعليه فيكون التخيير بينها عقلياً لا شرعياً، فالنتيجة أنّ مردّ هذه الفرضية إلى انكار التخييري الشرعي كما لا يخفى.

الثانية: ما إذا كان الغرض متعدداً في الواقع، وكان كل واحد منه قائماً بفعل، إلّا أنّ حصول واحد من الغرض مضاد لحصول الآخر، فلا يمكن الجمع بينهما في الخارج، فعندئذ لا مناص من الالتزام بوجوب كل منهما بنحو يجوز تركه إلى بدل لا مطلقاً، ضرورة أنّه بلا موجب ومقتضٍ بعد فرض أنّ الغرضين المترتبين عليهما متضادان فلا يمكن تحصيل كليهما معاً، وعليه فيكون التخيير بينهما شرعياً، ضرورة أنّ مردّ هذه الفرضية إلى وجوب هذا أو ذاك، ولا نعني بالتخيير الشرعي إلّا هذا.

الثالثة: أنّ الواجب ليس هو أحدهما لا بعينه، لا مصداقاً أعني به الفرد

---

(١) كفاية الأُصول: ١٤٠ ـ ١٤١.

المردد بحسب الواقع والخارج، ولا مفهوماً أعني به الجامع الانتزاعي المنتزع منهما.

ولنأخذ بالمناقشة في هذه النقاط، فنقول: إنّ هذه النقاط جميعاً خاطئة وغير مطابقة للواقع.

أمّا النقطة الأُولى: فقد ذكرنا في أوّل الكتاب[1] عند البحث عن موضوع العلم أنّ هذه القاعدة، أعني قاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير إنّما تتم في الواحد الشخصي من تمام الجهات دون الواحد النوعي، ضرورة أنّه قد برهن في محلّه أنّ هذه القاعدة وقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد إنّما تتمان في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع.

والوجه في ذلك ملخّصاً: هو أنّ كل معلول طبيعي يتعيّن في مرتبة ذات علّته، بقانون أنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والمراد من التشخص هو تشخصه في مرتبة ذات علّته، ففي تلك المرتبة ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج، والمراد من التشخص في تلك المرتبة هو أنّ المعلول الطبيعي بما أنّه مرتبة نازلة من وجود علّته فلا محالة يتشخص في مرتبة وجود علّته بملاك أنّه كامن في ذاتها ومرتبة من مراتب وجودها، وفي مرتبة نفسه يتشخص بوجوده الخاص، وهذا هو المراد من تشخصه السابق واللّاحق، كما أنّ المراد من وجوبه السابق في قولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد هو التشخص السابق وهو التشخص في مرتبة ذات العلّة ووجودها، كما أنّ المراد من وجوبه اللّاحق هو تشخصه بوجوده الخاص.

وعلى ضوء هذا الأساس لا يعقل تشخص معلول واحد شخصي في مرتبة

---

(١) في المجلد الأوّل ص ١٤.

ذات علّتين مستقلّتين، فان مردّ ذلك إلى تعدد الواحد الشخصي، لفرض أنّ وجوده في مرتبة ذات هذه العلّة يباين وجوده في مرتبة ذات العلّة الأُخرى، وهو محال.

وبهذا البيان قد ظهر حال القاعدة الثانية أيضاً، وذلك لأنّ لازم صدور معلولين من علّة واحدة شخصية هو أن تكون في مرتبة ذاتها جهتان متباينتان لتؤثر بإحداهما في معلولٍ وبالأُخرى في آخر، لما عرفت من أنّ كل معلول يتعين في مرتبة ذات علّته وأنّه من مراتب وجودها، فإذا فرض أنّ العلة واحدة شخصية من جميع الجهات، امتنع تعيّن معلولين متباينين في مرتبة ذاتها ووجودها، ضرورة أنّه لا يعقل أن يكون كلاهما من مراتب وجودها ومتعيناً في ذاتها، مثلاً إذا كانت الحرارة من مراتب وجود النار فلا يعقل أن تكون البرودة من مراتب وجودها... وهكذا.

وبكلمة أُخرى: أنّ لازم فرض تعيّن معلولين متباينين في مرتبة ذات العلّة، أنّه لا بدّ من فرض جهتين متباينتين فيها لا اشتراك بينهما أصلاً، ليكون المؤثر في أحدهما جهة وفي الآخر جهة أُخرى، بملاك قاعدة السنخية التي هي معتبرة بين العلل والمعاليل الطبيعية، بداهة أنّه يستحيل أن يكون المؤثر فيهما جهة واحدة شخصية، وهذا خلف.

وبعد ذلك نقول: إنّ ما ذكرناه من البرهان على استحالة صدور الواحد عن الكثير واستحالة صدور الكثير عن الواحد لا يجري في الواحد النوعي، ضرورة أنّه لا مانع من صدور الكثير عن الواحد بالنوع، فان مردّه بحسب التحليل والواقع إلى صدور كل معلول شخصي عن فرد منه، وإسناد صدوره إلى الجامع باعتبار ذلك، كما هو واضح. ومن المعلوم أنّ البرهان المزبور لا يمنع عن ذلك أصلاً، كما أنّه لا يمنع عن صدور الواحد النوعي عن الكثير، فانّه

خارج عن موضوع تلك القاعدة، حيث إنّ مردّه إلى استناد كل فرد إلى علّة أو كل مرتبة منه إليها، كالحرارة المستندة إلى إشراق الشمس مرّة، وإلى النار مرّة أُخرى وإلى الغضب مرّة ثالثة، وإلى الحركة مرّة رابعة، وإلى القوّة الكهربائية مرّة خامسة... وهكذا، كما أنّه عند اجتماع تلك الأسباب والعلل على شيء يكون المؤثر في إيجاد الحرارة فيه هو المجموع لا كل واحد منها، ولذا لو كان واحد منها لم يوجد فيه إلّا مرتبة ضعيفة منها والمفروض أنّ المجموع قد أوجد فيه مرتبة شديدة تنحل إلى مراتب متعددة، يستند كل مرتبة منها إلى واحد منها لا الجميع، ومن الواضح أنّ هذا خارج عن موضوع القاعدة المذكورة، لاختصاصها كما عرفت بالواحد الشخصي من تمام الجهات، وهذه الحرارة المستندة إلى الجميع ليست واحدة من تمام الجهات، بل هي ذات مراتب متعددة وكل مرتبة منها يستند إلى علّة.

أو فقل: إنّها واحدة بالنوع من هذه الناحية لا واحدة بالشخص. فإذن لا يمكن دعوى أنّ المؤثر فيها هو الجامع بين تلك الأسباب لا كل واحد منها، فانّ هذه الدعوى مضافاً إلى أنّها خلاف الوجدان غير ممكنة في نفسها، بداهة أنّه لا يعقل وجود جامع ذاتي بين هذه الأسباب، لأنّها مقولات متعددة، فانّ النار من مقولة الجوهر، والقوّة الكهربائية مثلاً من مقولة الأعراض... وهكذا، وقد حقق في محلّه أنّه لا يمكن اندراج المقولات تحت مقولة أُخرى، فانّها أجناس عاليات ومتباينات بتمام ذاتها وذاتياتها، فلا يعقل وجود جامع ماهوي بينها وإلّا لم يمكن حصر المقولات في شيء.

فالنتيجة: أنّ الواحد النوعي لا يكشف عن وجود جامع وحداني أصلاً، وبما أنّ الغرض المترتب على الواجب التخييري ليس واحداً شخصياً، بل هو واحد بالنوع، فلا يكشف عن وجود جامع ماهوي بين الفعلين أو الأفعال،

هذا مضافاً إلى أنّ سنخ هذا الغرض غير معلوم لنا وأنّه واحد بالذات والحقيقة أو واحد بالعنوان، ومن الواضح جداً أنّ الكاشف عن الواحد بالذات ليس إلّا الواحد بالذات، وأمّا الواحد بالعنوان فلا يكشف إلّا عن واحد كذلك، وحيث إنّا لانعلم بسنخ الغرض في المقام على فرض كونه واحداً، فلا نعلم سنخ الجامع المستكشف منه أنّه واحد بالذات أو بالعنوان، فإذن لا يثبت ما ادّعاه من وجود جامع ذاتي بينهما [هذا أوّلاً].

وثانياً: أنّ ما أفاده (قدس سره) لو تمّ فانّما يتمّ فيما يمكن وجود جامع حقيقي بينهما، كأن يكونا فردين أو نوعين من طبيعة واحدة، وأمّا فيما إذا لم يمكن وجود جامع كذلك كما إذا كان كل منهما من مقولة على حدة فلا يتم أصلاً، ومن الواضح أنّ التخيير بين فعلين أو أفعال لا يختص بما إذا كانا من مقولة واحدة، بل كما يمكن أن يكونا كذلك يمكن أن يكون أحدهما من مقولة والآخر من مقولة اُخرى، أو أن يكون أحدهما أمراً وجودياً والآخر أمراً عدمياً، ومن المعلوم أنّه لا يمكن تصوير جامع حقيقي بينهما في أمثال ذلك كما هو واضح.

وثالثاً: لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ ما أفاده (قدس سره) صحيح، إلّا أنّ الجامع المزبور مما لا يصلح أن يكون متعلقاً للأمر، ضرورة أنّ متعلق الأمر لابدّ أن يكون أمراً عرفياً قابلاً للالقاء إليهم، وأمّا هذا الجامع المستكشف بالبرهان العقلي فهو خارج عن أذهانهم وغير قابل لأن يتعلق به الخطاب، لوضوح أنّ الخطابات الشرعية المتوجهة إلى المكلفين على طبق المتفاهم العرفي، ولا يعقل تعلق الخطاب بما هو خارج عن متفاهمهم، وحيث إنّ هذا خارج عنه فلا يعقل تعلق الخطاب به.

وأمّا النقطة الثانية: فيرد عليها:

أوّلاً: أنّها مخالفة لظواهر الأدلة، فانّ الظاهر من العطف بكلمة (أو) هو أنّ الواجب أحدهما لا كلاهما.

وثانياً: أنّ فرض كون الغرضين متضادين فلا يمكن الجمع بينهما في الخارج مع فرض كون المكلف قادراً على إيجاد كلا الفعلين فيه بعيد جداً، بل هو ملحق بأنياب الأغوال، ضرورة أنّا لا نعقل التضاد بين الغرضين مع عدم المضادّة بين الفعلين، فإذا فرض أنّ المكلف متمكن من الجمع بينهما خارجاً فلا مانع من إيجابهما معاً عندئذ.

وثالثاً: أنّا لو سلّمنا ذلك فرضاً وقلنا بالمضادة بين الغرضين وعدم إمكان الجمع بينهما في الخارج، إلّا أنّ من الواضح جداً أنّه لا مضادة بين تركيهما معاً، فيتمكن المكلف من ترك كليهما بترك الاتيان بكلا الفعلين خارجاً، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: أنّ العقل مستقل باستحقاق العقاب على تفويت الغرض الملزم، ولا يفرق بينه وبين تفويت الواجب الفعلي. ومن ناحية ثالثة: أنّ فيما نحن فيه وإن لم يستحقّ العقاب على ترك تحصيل أحد الغرضين عند تحصيل الآخر من جهة عدم إمكان الجمع بينهما في الخارج، إلّا أنّه لا مانع من استحقاق العقاب عليه عند تركه تحصيل الآخر.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي أنّه يستحقّ العقابين عند جمعه بين التركين، لفرض أنّه مقدور له فلا يكون العقاب عليه عقاباً على ما ليس بالاختيار. هذا نظير ما ذكرناه في بحث الترتب[١] وقلنا هناك إنّ المكلف يستحق عقابين عند جمعه بين ترك الأهم والمهم معاً، وأنّه ليس عقاباً على ما لا يكون بالاختيار، لفرض أنّ الجمع بينهما مقدور له، وفيما نحن فيه كذلك، إذ

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٤٤٤.

لا مانع من الالتزام بتعدد العقاب فيه أصلاً، فانّ المانع من العقاب على ترك أحدهما عند الاتيان بالآخر هو عدم إمكان تحصيله بعد الاتيان به، لفرض المضادة بينهما. وأمّا العقاب على ترك كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر فلا مانع منه أصلاً، لما عرفت من استقلال العقل باستحقاق العقاب على ترك الملاك الملزم، والمفروض في المقام أنّ كلاً من الملاكين ملزم في نفسه، وعليه فلا محالة إذا ترك المكلف كليهما معاً يستحق عقابين: عقاباً على ترك هذا، وعقاباً على ترك ذاك.

وبكلمة أُخرى: أنّ مقتضى كون كل من الغرضين ملزماً في نفسه هو وجوب كلٍّ من الفعلين، غاية الأمر من جهة المضادة بين الغرضين وعدم إمكان الجمع بينهما في الخارج لا محالة يكون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّه لا يمكن أن يكون الواجب في هذا الفرض هو أحدهما المعيّن، لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، فانّه بعد فرض كون كل منهما مشتملاً على الملاك الملزم في نفسه، وأنّهما من هذه الناحية على نسبة واحدة، فتخصيص الوجوب بأحدهما خاصة دون الآخر لا يمكن. وكذا لا يمكن أن يكون الواجب هو أحدهما لا بعينه، وذلك لأنّه بعد فرض كون الغرض في المقام متعدداً لا موجب لأن يكون الواجب واحداً، مع أنّه خلاف مفروض كلامه (قدس سره).

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين قد أصبحت: أنّه لا مناص من الالتزام بما ذكرناه، وهو وجوب كل من الفعلين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر، غاية الأمر أنّ إطلاق وجوب كل منهما يقيّد بعدم الاتيان بالآخر، ولازم هذا هو أنّ المكلف إذا ترك كليهما معاً يستحق عقابين: عقاباً على ترك هذا وعقاباً على ترك ذاك، لفرض أنّ وجوب كل منهما عندئذ فعلي من جهة تحقق شرطه

وهو عدم الاتيان بالآخر، وهذا مما لم يلتزم به أحد.

ورابعاً: أنّ الغرضين المزبورين لا يخلوان من أن يمكن اجتماعهما في زمان واحد، بأن تكون المضادة بين وجود أحدهما مترتباً على وجود الآخر لا مطلقاً، وأن لا يمكن اجتماعهما فيه أصلاً. فعلى الأوّل لا بدّ من الالتزام بايجاب الشارع الجمع بين الفعلين أو الأفعال في زمان واحد فيما إذا تمكن المكلف منه، وإلّا لفوّت عليه الملاك الملزم، وهو قبيح منه. ومن الواضح أنّ هذا خلاف مفروض الكلام في المسألة، ومخالف لظواهر الأدلة، فلا يمكن الالتزام به أصلاً.

وعلى الثاني فلازمه هو أنّ المكلف إذا أتى بهما معاً في الخارج وفي زمان واحد، أن لا يقع شيء منهما على صفة المطلوبية، إذ وقوع أحدهما على هذه الصفة دون الآخر ترجيح من دون مرجّح، ووقوع كليهما على تلك الصفة لا يمكن لوجود المضادة بينهما، مع أنّه من الواضح البديهي أنّ المكلف إذا أتى بهما في زمان واحد يقع أحدهما على صفة المطلوبية، ضرورة أنّه إذا جمع بين طرفي الواجب التخييري أو أطرافه وأتى بها دفعةً واحدة امتثل الواجب وحصل الغرض منه لا محالة، وهذا ظاهر. فالنتيجة قد أصبحت لحدّ الآن أنّ ما ذكروه من الوجوه لتصوير الواجب التخييري لا يرجع شيء منها إلى معنىً صحيح.

[المختار في الوجوب التخييري]

الذي ينبغي أن يقال في هذه المسألة تحفظاً على ظواهر الأدلة: هو أنّ الواجب أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه، وتطبيقه على كل منهما في الخارج بيد المكلف، كما هو الحال في موارد الواجبات التعيينية، غاية الأمر أنّ متعلق الوجوب في

الواجبات التعيينية الطبيعة المتأصلة والجامع الحقيقي، وفي الواجبات التخييرية الطبيعة المنتزعة والجامع العنواني، فهذا هو نقطة انطلاق الفرق بينهما.

وتخيّل أنّه لا يمكن تعلق الأمر بالجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما في المقام ضرورة أنّه ليس له واقع موضوعي غير تحققه في عالم الانتزاع والنفس، فلا يمكن أن يتعدّى عن اُفق النفس إلى ما في الخارج، ومن الواضح أنّ مثله لا يصلح أن يتعلق به الأمر.

خيال خاطئ جداً، بداهة أنّه لا مانع من تعلق الأمر به أصلاً بل تتعلق به الصفات الحقيقية كالعلم والارادة وما شاكلها، فما ظنّك بالحكم الشرعي الذي هو أمر اعتباري محض، وقد تقدّم منّا غير مرّة من أنّ الأحكام الشرعية سواء أكانت وضعية أو تكليفية اُمور اعتبارية، وليس لها واقع ما عدا اعتبار الشارع، ومن المعلوم أنّ الأمر الاعتباري كما يصح تعلقه بالجامع الذاتي كذلك يصح تعلقه بالجامع الانتزاعي، فلا مانع من اعتبار الشارع ملكية أحد المالين للمشتري عند قول البائع بعت أحدهما، بل وقع ذلك في الشريعة المقدّسة كما في باب الوصية، فانّه إذا أوصى الميت بملكية أحد المالين لشخصٍ بعد موته فلا محالة يكون ملكاً له بعد موته، وتكون وصيته بذلك نافذة، وكذا لا مانع من اعتبار الشارع أحد الفعلين أو الأفعال في ذمّة المكلف.

وعلى الجملة: فلا شبهة في صحّة تعلق الأمر بالعنوان الانتزاعي وهو عنوان أحدهما، ومجرد أنّه لا واقع موضوعي له لا يمنع عن تعلقه به، ضرورة أنّ الأمر لا يتعلق بواقع الشيء، بل بالطبيعي الجامع، ومن الواضح جداً أنّه لا يفرق فيه بين أن يكون متأصلاً أو غير متأصل أصلاً.

وتخيّل أنّ الجامع الانتزاعي لا يصلح أن يكون متعلقاً للتكليف، ضرورة أنّ التكليف تابع لما فيه المصلحة أو المفسدة، ومن الواضح جداً أنّه لا مصلحة

في ذلك المفهوم الانتزاعي، والمصلحة إنّما هي في فعل المكلف الصادر منه في الخارج، فإذن لا محالة يكون التكليف متعلقاً به لا بالعنوان المزبور، وعليه فلابدّ من الالتزام بأحد الوجوه المزبورة خاطئ جداً وغير مطابق للواقع، وذلك لعدم الطريق لنا إلى معرفة سنخ الغرض الداعي إلى إيجاب شيء أو تحريمه، ولا نعلم ما هو سنخه.

نعم، نعلم من أمر الشارع بشيء أو نهيه عن آخر أنّ في الأوّل مصلحة تقتضي إيجابه، وفي الثاني مفسدة تقتضي تحريمه، ولكن لانعلم سنخ تلك المصلحة وسنخ تلك المفسدة، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّه يجب علينا التحفظ على ظواهر الأدلة، وتعيين الحكم ومتعلقه بها. ومن ناحية ثالثة: أنّا نعلم أنّ الاتيان بمتعلق الوجوب في الخارج محصّل للمصلحة الداعية إلى إيجابه، ولا يبقى مجال لها بعده.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي أنّه لابدّ من الالتزام بأنّ متعلق الوجوب في موارد الواجبات التخييرية هو العنوان الانتزاعي من جهة ظهور الأدلة في ذلك، ضرورة أنّ الظاهر من العطف بكلمة «أو» هو وجوب أحد الفعلين أو الأفعال، وعلى هدى ذلك نعلم أنّ الغرض الداعي إلى إيجابه قائم به، لفرض أنّه لا طريق لنا إلى إحرازه ما عداه، كما أنّا نعلم بحصول هذا الغرض وتحققه في الخارج باتيانه في ضمن أيّ من هذين الفعلين أو الأفعال شاء المكلف إتيانه فيه.

وبكلمة أُخرى: أنّ المستفاد من الأدلة بحسب المتفاهم العرفي هو أنّ متعلق الوجوب الجامع الانتزاعي، ومن الواضح أنّ مردّ ذلك بحسب التحليل العلمي إلى عدم دخل شيء من خصوصية الطرفين أو الأطراف فيه، ولتوضيح ذلك نأخذ مثالاً: وهو ما إذا أوجب المولى إطعام ستّين مسكيناً أو صوم شهرين

متتابعين أو عتق رقبة مؤمنة كما في كفارة صوم شهر رمضان، فلا محالة يكون مردّ هذا إلى عدم دخل شيء من خصوصياتها في غرض المولى الداعي إلى الأمر بأحدها، لفرض أنّه يحصل باتيان كل منها في الخارج، هذا من جانب. ومن جانب آخر: المفروض أنّ الغرض لم يقم بكل واحد منها، وإلّا لكان كل منها واجباً تعيينياً. ومن جانب ثالث: أنّ وجوب أحدها المعيّن في الواقع لا يمكن بعد ما كان الجميع في الوفاء بغرض المولى على نسبة واحدة.

ونتيجة ذلك لا محالة هي وجوب الجامع بين هذه الأُمور، وأنّ الغرض الداعي له يحصل باتيانه في ضمن إيجاد أيّ فرد منها شاء المكلف إيجاده، لوضوح أنّ مردّ وجوب الجامع بالتحليل إلى عدم دخل شيء من خصوصيات هذه الأُمور، وأنّ الغرض المزبور يترتب على فعل كلٍ منها في الخارج من دون خصوصية لهذا وذاك أصلاً، وهذا أمر معقول في نفسه، بل واقع في العرف والشرع، فانّ غرض المولى إذا تعلق بأحد الفعلين أو الأفعال فلا محالة يأمر بالجامع بينهما وهو أحدهما لا بعينه، مع عدم ملاحظة خصوصية شيء منها.

ومن هنا يظهر أنّ مرادنا من تعلق الأمر بالجامع الانتزاعي ليس تعلقه به بما هو موجود في النفس ولا يتعدى عن أُفقها إلى أُفق الخارج، ضرورة أنّه غير قابل لأن يتعلق به الأمر أصلاً وأن يقوم به الغرض، بل مرادنا من تعلق الأمر به بما هو منطبق على كل واحد من الفعلين أو الأفعال في الخارج، ويكون تطبيقه على ما في الخارج بيد المكلف، فله أن يطبّق على هذا، وله أن يطبّق على ذاك. ولعل منشأ تخيل أنّه لا يمكن تعلق الأمر بالجامع الانتزاعي هو تعلقه به على النحو الأوّل دون الثاني.

وقد تحصّل من ذلك أنّه لا مانع من أن يكون المأمور به هو العنوان الانتزاعي على النحو المزبور، لا من ناحية الأمر ولا من ناحية الغرض كما عرفت.

أضف إلى ما ذكرناه: أنّه يمكن تعلق الصفة الحقيقية بأحد أمرين أو أُمور، فما ظنّك بالأمر الاعتباري، وذلك كما إذا علمنا إجمالاً بعدالة أحد شخصين مع احتمال أن يكون الآخر أيضاً عادلاً ولكن كان في الواقع كلاهما عادلاً، ففي مثل ذلك لا تعيّن للمعلوم بالاجمال حتّى في علم الله، ضرورة أنّه لا واقع له غير هذا المفهوم المنتزع، فلا يمكن أن يقال إنّ المعلوم بالاجمال عدالة هذا دون عدالة ذاك أو بالعكس، لفرض أنّ نسبة المعلوم بالاجمال إلى كل واحد منهما على حد سواء.

وبكلمة واضحة: أنّا قد ذكرنا في محلّه أنّه لا واقع ولا تعيّن للمعلوم بالاجمال مطلقاً، أمّا في مثل المثال المزبور فواضح. وأمّا فيما إذا فرض أنّ أحدهما عادل في الواقع وعلم الله دون الآخر، ففي مثل ذلك أيضاً لا تعيّن له، ضرورة أنّ العلم الاجمالي لم يتعلق بعدالة خصوص هذا العادل في الواقع، وإلّا لكان علماً تفصيلياً وهذا خلف، بل تعلق بعدالة أحدهما، ومن الواضح جداً أنّه ليس لعنوان أحدهما واقع موضوعي وتعيّن في عالم الخارج، بل هو مفهوم انتزاعي في عالم النفس، ولا يتعدى عن أُفق النفس إلى ما في الخارج، وله تعيّن في ذلك العالم لا في عالم الواقع والخارج، ومن المعلوم أنّ متعلق العلم هو ذلك المفهوم الانتزاعي لا ما ينطبق عليه هذا المفهوم، لفرض أنّه متعيّن في الواقع وعلم الله، والعلم لم يتعلق به وإلّا لكان علماً تفصيلياً لا إجمالياً.

فالنتيجة قد أصبحت من ذلك: أنّه لا مانع من تعلق الصفات الحقيقية كالعلم والارادة وما شاكلهما بالجامع الانتزاعي الذي ليس له واقع ما عدا نفسه، فضلاً عن الأمر الاعتباري.

ومن هنا يتبين أنّه لا فرق بين الواجب التعييني والواجب التخييري إلّا في

نقطة واحدة، وهي أنّ متعلق الوجوب في الواجبات التعيينية الطبيعة المتأصلة كالصلاة والصوم والحج وما شاكلها، وفي الواجبات التخييرية الطبيعة المنتزعة كعنوان أحدهما، وأمّا من نقاط أُخرى فلا فرق بينهما أصلاً، فكما أنّ التطبيق في الواجبات التعيينية بيد المكلف، فكذلك التطبيق في الواجبات التـخييرية، وكما أنّ متعلق الأمر في الواجبات التعيينية ليس هو الأفراد كذلك متعلق الأمر في الواجبات التخييرية.

[التخيير بين الأقل والأكثر]

بقي هنا شيء: وهو أنّه هل يمكن التخيير بين الأقل والأكثر أم لا؟ وجهان، فذهب بعضهم إلى عدم إمكانه، بدعوى أنّه مع تحقق الأقل في الخارج وحصوله يحصل الغرض، فإذن يكون الأمر بالأكثر لغواً فلا يصدر من الحكيم.

وقد أجاب عنه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وإليك نص كـلامه: لكنّه ليس كذلك، فانّه إذا فرض أنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هـو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله، وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به أيضاً، فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص، فانّ الأكثر بحدّه يكون مثله على الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتباً على الطويل إذا رسم بما له من الحـد لا على القصير في ضـمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه، ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الامكان.

إن قلت: هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حدة، كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين، لكنّه ممنوع فيما إذا كان له في ضمنه وجود كتسبيحة في ضمن تسبيحات ثلاث أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه، فانّ الأقل قد وجد بحدّه وبه يحصل الغرض على الفرض، ومعه لا محالة يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله، فيكون زائداً على الواجب لا من أجزائه.

قلت: لا يكاد يختلف الحال بذاك، فانّه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنّما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام. وبالجملة إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحدّه مما يترتب عليه الغرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد، وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان على ما عرفت. نعم، لو كان الغرض مترتباً على الأقل من دون دخل للزائد، لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره، مستحباً كان أو غيره حسب اختلاف الموارد فتدبر جيداً[1].

نلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدّة نقاط:

الأُولى: أنّه لا مانع من الالتزام بالتخيير بين الأقل والأكثر فيما إذا كان كل منهما بحدّه محصلاً للغرض، وعليه فلا يكون الأقل في ضمن الأكثر محصّلاً له، ومعه لا مانع من الالتزام بالتخيير بينهما. وبكلمة أُخرى: أنّ الغرض إذا كان مترتباً على حصة خاصة من الأقل، وهي الحصة التي لا تكون في ضمن الأكثر (بشرط لا) لا على الأقل مطلقاً، فلا مناص عندئذ من الالتزام بالتخيير بينهما

---

(١) كفاية الأُصول: ١٤٢.

أصلاً، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون للأقل وجود مستقل في ضمن الأكثر كتسبيحة واحدة في ضمن تسبيحات ثلاث، وأن لا يكون له وجود كذلك كالخط القصير في ضمن الخط الطويل، والوجه فيه ما عرفت من أنّ الغرض إنّما يترتب على حصة خاصة من الأقل، وعليه فكما أنّه لا أثر لوجود الخط القصير في ضمن الخط الطويل ولا يكون محصّلاً للغرض، فكذلك لا أثر لوجود تسبيحة واحدة في ضمن تسبيحات ثلاث، لفرض أنّ الغرض إنّما يترتب عليها فيما إذا لم تكن في ضمنها لا مطلقاً، وعلى هذا فلا مناص من الالتزام بالتخيير بينهما.

الثانية: أنّ الغرض إذا كان واحداً فيكون الواجب هو الجامع بينهما، لفرض أنّ المؤثر في الواحد لا يكون إلّا الواحد بالسنخ، وحيث إنّ الغرض واحد على الفرض، فالمؤثر فيه لا بدّ أن يكون واحداً، لاستحالة تأثير الكثير في الواحد، وذلك الواحد هو الجامع بينهما، فإذن لا محالة يكون الواجب هو ذلك الجامع لا غيره، وعليه فيكون التخيير بينهما عقلياً لا شرعياً، وأمّا إذا كان متعدداً فالتخيير بينهما شرعي كما تقدّم.

الثالثة: أنّ الغرض إذا كان مترتباً على خصوص الأقل من دون دخل للزائد فيه أصلاً، فلا يكون الأكثر عدلاً له، بل كان فيه اجتماع الوجوب وغيره، سواء أكان ذلك الغير استحباباً أو غيره.

ولنأخذ بدرس هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فهي وإن كانت في غاية الصحة والمتانة في نفسها، إلّا أنّها خاطئة بالاضافة إلى مفروض الكلام وهو التخيير بين الأقل والأكثر، وذلك لأنّ ما فرضه صاحب الكفاية (قدس سره) وإن كان تخييراً بينهما صورةً، إلّا أنّ من الواضح جداً أنّه بحسب الواقع والحقيقة تخيير بين المتباينين،

وذلك لفرض أنّ الماهية بشرط لا تباين الماهية بشرط شيء، فإذا فرض أنّ الأقل مأخوذ بشرط لا كما هو مفروض كلامه، لا محالة يكون مبايناً للأكثر المأخوذ بشرط شيء، ضرورة أنّ الماهية بشرط لا تباين الماهية بشرط شيء، فلا يكون التخيير بينهما من التخيير بين الأقل والأكثر بحسب الواقع والدقّة العقلية، بل هو من التخيير بين المتباينين، وعليه فما فرضه (قدس سره) من التخيير بينهما خارج عن محل الكلام ولا إشكال في إمكانه بل وقوعه خارجاً في العرف والشرع، ومحل الكلام إنّما هو فيما إذا كان الغرض مترتباً على وجود الأقل مطلقاً، أي ولو كان في ضمن الأكثر، بأن يكون مأخوذاً لا بشرط، ومن الواضح جداً أنّ التخيير بينهما في هذا الفرض غير معقول، ضرورة أنّه كلّما تحقق الأقل يحصل به الغرض، ومعه يكون الأمر بالزائد لغواً محضاً.

فالنتيجة قد أصبحت مما ذكرناه: أنّ الأقل إن كان مأخوذاً بشرط لا، فالتخيير بينه وبين الأكثر وإن كان أمراً معقولاً إلّا أنّه بحسب الواقع داخل في كبرى التخيير بين المتباينين لا الأقل والأكثر كما عرفت، وإن كان مأخوذاً لا بشرط فلا يعقل التخيير بينه وبين الأكثر، ضرورة أنّه بمجرد تحقق الأقل ولو في ضمن الأكثر يحصل الغرض، ومعه لا يبقى مجال للاتيان بالأكثر أصلاً، فإذن جعله في أحد طرفي التخيير يصبح لغواً محضاً فلا يصدر من الحكيم. وعلى ضوء هذا البيان إن أراد القائل باستحالة التخيير بينهما التخيير على النحو الأوّل الذي هو تخيير شكلي بينهما لا واقعي موضوعي، فيردّه ما ذكرناه من أنّه لا شبهة في إمكانه بل وقوعه خارجاً، لما عرفت من أنّه ليس تخييراً بين الأقل والأكثر، بل هو تخيير في الحقيقة بين المتباينين. وإن أراد باستحالة التخيير بينهما التخيير على النحو الثاني فالأمر كما ذكره.

ومن هنا يظهر أنّ التخيير بين القصر والتمام في الأمكنة الأربعة ليس تخييراً

بين الأقل والأكثر واقعاً وحقيقةً، وإن كان كذلك بحسب الشكل، وذلك لأنّ صلاة القصر مشروطة شرعاً بالتسليمة في الركعة الثانية وعدم زيادة ركعة أُخرى عليها، وصلاة التمام مشروطة شرعاً بالتسليمة في الركعة الرابعة وعدم الاقتصار بها، فهما من هذه الناحية ـ أي من ناحية اعتبار الشارع ـ ماهيتان متباينتان، فالتخيير بينهما لا محالة يكون من التخيير بين أمرين متباينين لا الأقل والأكثر، ضرورة أنّ الأثر لا يترتب على الركعتين مطلقاً ولو كانتا في ضمن أربع ركعات، وإنّما يترتب عليهما بشرط لا وهذا واضح. وأمّا التسبيحات الأربع فالمستفاد من الروايات هو وجوب إحداها لا جميعها، فإذن لا يعقل التخيير بين الواحدة والثلاث، ضرورة أنّ الغرض مترتب على واحدة منها، فإذا تحققت تحقق الغرض، ومعه لا يبقى مجال للاتيان بالبقية أصلاً. نعم، الاتيان بها مستحب، فإذا أتى المكلف بثلاث فقد أتى بواجب ومستحب. وعلى الجملة فحال التسبيحتين الأخيرتين حال القنوت وبقية الأذكار المستحبة في الصلاة.

وقد تحصّل من مجموع ما ذكرناه: أنّ التخيير بين الأقل والأكثر غير معقول، وما نراه من التخيير بينهما في العرف والشرع تخيير شكلي لا واقعي موضوعي، فانّ بحسب الواقع ليس التخيير بينهما، بل بين أمرين متباينين كما مرّ.

وأمّا النقطة الثانية: فقد تقدّم الكلام فيها وفي النقد عليها بشكل واضح[١] فلا نعيد.

وأمّا النقطة الثالثة: فالأمر وإن كان كما أفاده (قدس سره) إلّا أنّ مردّها

---

(١) في ص ٢١٦.

إلى عدم تعقل التخيير بين الأقل والأكثر على ما ذكرناه، كما هو واضح.

ونتيجة هذا البحث في عدّة خطوط:

الأوّل: أنّ القول في المسألة بأنّ الواجب هو ما يختاره المكلف في مقام الامتثال دون غيره، باطل جداً وغير مطابق للواقع قطعاً، وقد دلّت على بطلانه وجوه أربعة: ١ـ أنّه مخالف لظاهر الدليل. ٢ـ أنّه منافٍ لقاعدة الاشتراك في التكليف. ٣ـ أنّه يستلزم عدم الوجوب في الواقع عند عدم اختيار المكلف أحدهما في مقام الامتثال. ٤ـ أنّه إذا لم يكن شيء واجباً حال عدم الامتثال لم يكن واجباً حال الامتثال أيضاً.

الثاني: أنّ شيخنا المحقق (قدس سره)(١) قد وجّه القول بأنّ كلاً منهما واجب تعييناً، غاية الأمر أنّ وجوب كل منهما يسقط باتيان الآخر بتوجيهين: ١ـ أن يفرض قيام مصلحة لزومية بكل منهما، ولأجل ذلك أوجب الشارع الجميع، ولكن مصلحة التسهيل تقتضي جواز ترك كل منهما إلى بدل. ٢ـ أن يفرض أنّ المصلحة المترتبة على كل منهما وإن كانت واحدة بالنوع، إلّا أنّ الالزامي من تلك المصلحة وجود واحد، وبما أنّ نسبته إلى الجميع على حد سواء، فلذا أوجب الجميع، وقد ناقشنا في كلا هذين التوجيهين بشكل واضح وقدّمنا ما يدل على عدم صحّتهما كما سبق.

الثالث: أنّ ما اختاره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ الغرض إن كان واحداً فالواجب هو الجامع بين الفعلين أو الأفعال، ويكون التخيير بينهما عقلياً، وإن كان متعدداً فالواجب هو كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر، لا يمكن المساعدة عليه، فانّ الفرض الأوّل يرتكز على أن يكون المقام

---

(١) تقدّم ذكر المصدر في ص ٢٠٩.

من صغرى قاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير، وقد مرّت المناقشة فيه من وجوه:

١ ـ اختصاص تلك القاعدة بالواحد الشخصي وعدم جريانها في الواحد النوعي، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: أنّ الغرض في المقام واحد نوعي لا شخصي، فالنتيجة على ضوئها هي عدم جريان القاعدة في المقام. ٢ ـ أنّ الدليل أخص من المدّعى لعدم تعقل الجامع الذاتي في جميع موارد الواجبات التخييرية كما سبق. ٣ ـ أنّ مثل هذا الجامع لا يصلح أن يتعلق به التكليف، لأنّ متعلقه لا بدّ أن يكون جامعاً عرفياً.

وأمّا الفرض الثاني فهو يرتكز على أن يكون الغرضان المفروضان متضادين. وقد عرفت المناقشة فيه أيضاً من وجوه: ١ ـ أنّه خلاف ظاهر الدليل. ٢ ـ أنّ كون الغرضين متضادين مع عدم التضاد بين الفعلين ملحق بأنياب الأغوال. ٣ ـ أنّه يستلزم استحقاق المكلف عقابين عند ترك الفعلين معاً، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، كما سبق.

الرابع: أنّ الواجب في موارد الواجبات التخييرية هو أحد الفعلين أو الأفعال، والوجه فيه هو أنّ الأدلة بمقتضى العطف بكلمة «أو» ظاهرة في ذلك ولا بدّ من التحفظ على هذا الظهور.

الخامس: أنّه لا مانع من تعلق الأمر بعنوان أحدهما، بل قد تقدّم أنّه لا مانع من تعلق الصفات الحقيقية به كالعلم والارادة وما شاكلهما فضلاً عن الأمر الاعتباري.

السادس: أنّ الغرض قائم بهذا العنوان الانتزاعي، ولا مانع منه أصلاً، وذلك لفرض أنّه لا طريق لنا إلى إحرازه في شيء ما عدا تعلق الأمر به، كما أنّه لا طريق لنا إلى معرفة سنخه.

السابع: أنّه لا فرق بين الواجب التخييري والواجب التعييني إلّا في نقطة واحدة، وهي أنّ متعلق الوجوب في الأوّل الجامع الانتزاعي، وفي الثاني الجامع الذاتي، وأمّا من نقاط أُخر فلا فرق بينهما أصلاً.

الثامن: أنّ التخيير بين الأقل والأكثر غير معقول، وما نراه من التخيير بين القصر والتمام وما شاكلهما تخيير شكلي وصوري لا واقعي وحقيقي، فانّه بحسب الواقع تخيير بين المتباينين، لفرض أنّ القصر في اعتبار الشارع مباين للتمام، فلا يكون التخيير بينهما من التخيير بين الأقل والأكثر، بل هو من التخيير بين المتباينين... وهكذا.

التاسع: أنّه لا فرق في جواز التخيير بين الأقل والأكثر وامتناعه، بين أن يكون للأقل وجود مستقل في ضمن الأكثر أم لا.

الواجب الكفائي

لا يخفى أنّ الأمر الوارد من قبل الشرع كما أنّه بحاجة إلى المتعلق، كذلك هو بحاجة إلى الموضوع، فكما أنّه لا يمكن تحققه ووجوده بدون الأوّل، فكـذلك لا يمكن بدون الثاني، ولا فرق في ذلك بين وجهة نظر ووجهة نظر آخر، فانّ حقيقة الأمر سواء أكانت عبارة عن الارادة التشريعية، أم كانت عبارة عـن الطلب الانشائي كما هو المشهور، أم كانت عبارة عن البعث والتحريك كما عن جماعة، أم كانت عبارة عن الأمر الاعتباري النفساني المبرز في الخارج بمبرز ما من صيغة الأمر أو نحوها كما هو المختار عندنا، على جميع هذه التقادير بحاجة إلى الموضوع كحاجته إلى المتعلق.

أمّا على الأوّل فواضح، وذلك لأنّ الارادة لا توجد في اُفق النفس بـدون المتعلق، لأنّها من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، فلا يعقل أن توجد بدونه، فالمتعلق إذا كان فعل نفسه فهي توجب تحريك عضلاته نحوه، وإن كان فعل غيره فلا محالة يكون المراد منه ذلك الغير، بمعنى أنّ المولى أراد صدور هذا الفعل منه في الخارج.

وأمّا على الثاني فأيضاً كذلك، ضرورة أنّ الطلب كما لا يمكن وجوده بدون المطلوب، كذلك لايمكن وجوده بدون المطلوب منه، لأنّه في الحقيقة نسبة بينهما، وهذا واضح.

وأمّا على الثالث، فلأنّ البعث نحو شيء لا يمكن أن يوجد بدون بعث أحد

نحوه، والتحريك نحو فعل لايمكن أن يتحقق بدون متحرك، ضرورة أنّ التحريك لابدّ فيه من محرّك ومتحرك وما إليه الحركة، من دون فرق في ذلك بين أن تكون الحركة حركة خارجية وأن تكون اعتبارية، كما هو واضح.

وأمّا على الرابع فأيضاً الأمر كذلك، لما عرفت من أنّ معنى الأمر هو اعتبار الفعل على ذمّة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز. ومن المعلوم أنّه كما لا يمكن أن يتحقق في الخارج بدون متعلق، كذلك لا يمكن أن يتحقق بدون فرض وجود المكلف فيه كما هو واضح، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الواجبات الكفائية تمتاز عن الواجبات العينية في نقطة، وهي أنّ المطلوب في الواجبات العينية يتعدد بتعدد أفراد المكلف وينحل بانحلاله، فيكون لكل مكلف تكليف مستقل فلا يسقط عنه بامتثال الآخر... وهكذا، من دون فرق بين أن يكون الفعل في الواقع ومقام الثبوت ملحوظاً على نحو الاطلاق والسريان أو ملحوظاً على نحو الاطلاق والعموم البدلي الذي يعبّر عنه بصرف الوجود، أو ملحوظاً على نحو الاطلاق والعموم المجموعي، ضرورة أنّ التكليف في جميع هذه الصور ينحل بانحلال أفراد المكلف ويتعدد بتعددها، فلا فرق بينها من هذه الناحية أبداً، فالجميع من هذه الجهة على صعيد واحد. نعم، فرق بينها من ناحية أُخرى، وهي أنّ التكليف ينحل بانحلال متعلقه أيضاً مع الأوّل دون الثاني والثالث. وسيجيء تفصيل ذلك بشكل واضح في مبحث النواهي إن شاء الله تعالى[1] فلاحظ. وهذا بخلاف الواجبات الكفائية فانّ المطلوب فيها واحد ولا يتعدد بتعدد أفراد المكلف في الخارج، ولأجل ذلك وقع الكلام في تصوير ذلك وأنّه كيف يعقل أن يكون الفعل الواحد مطلوباً بطلب واحد من الجميع.

وما قيل أو يمكن أن يقال في تصويره وجوه:

---

(١) في ص ٢٩٣.

الأوّل: أن يقال إنّ التكليف متوجه إلى واحد معيّن عند الله، ولكنّه يسقط عنه بفعل غيره لفرض أنّ الغرض واحد فإذا حصل في الخارج فلا محالة يسقط الأمر.

ويردّه **أوّلاً**: أنّ هذا خلاف ظواهر الأدلة، فانّ الظاهر منها هو أنّ التكليف متوجه إلى طبيعي المكلف لا إلى فرد واحد منه المعيّن في علم الله، كما هو واضح.

وثانياً: لو كان الأمر كذلك فلا معنى لسقوط الواجب عنه بفعل غيره، فانّه على خلاف القاعدة فيحتاج إلى دليل، وإذا لم يكن دليل فمقتضى القاعدة عدم السقوط. ودعوى أنّ الدليل في المقام موجود، لفرض أنّ التكليف يسقط باتيان بعض أفراد المكلف وإن كانت صحيحة من هذه الناحية، إلّا أنّه من المعلوم أنّ ذلك من ناحية أنّ التكليف متوجه إليه ويعمّه، ولذا يستحقّ الثواب عليه، لا من ناحية أنّه يوجب سقوط التكليف عن غيره كما هو ظاهر.

وثالثاً: أنّ مثل هذا التكليف غير معقول، وذلك لأنّ المفروض أنّ توجه هذا التكليف إلى كل واحد من أفراد المكلف غير معلوم، فيكون كل منهم شاكّاً في ذلك، ومعه لا مانع من الرجوع إلى البراءة عنه عقلاً وشرعاً، لفرض أنّ الشك في أصل ثبوت التكليف، وهذا هو القدر المتيقن من موارد جريان البراءة. وعلى هذا فلا يمكن أن يصل هذا التكليف إلى المكلف أصلاً، لما ذكرناه من أنّ وصول التكليف يتوقف على وصول الكبرى والصغرى له معاً، والمفروض في المقام أنّ الصغرى غير واصلة، ضرورة أنّ من كان مكلفاً بهذا التكليف في الواقع غير معلوم وأنّه من هو.

ومن الطبيعي أنّ جعل تكليف غير قابل للوصول إلى المكلف أصلاً لغو محض فلا يترتب عليه أيّ أثر، ومن المعلوم أنّ صدور اللغو من الحكيم مستحيل، فإذن يستحيل أن يكون موضوعه هو الواحد المعيّن عند الله، كما أنّه لا يمكن

أن يكون موضوعه هو الواحد المعيّن مطلقاً حتّى عند المكلفين، وذلك لأنّـه مضافاً إلى كونه مفروض العدم هنا، يلزم التخصيص بلا مخصص والترجيح من غير مرجح، فانّ نسبة ذلك الغرض الواحد إلى جميع المكلفين على صعيد واحد، وعليه فتخصيص الواحد المعيّن منهم بتحصيله لا محالة يكون بلا مخصص.

الثاني: أن يقال التكليف في الواجبات الكفائية متوجه إلى مجموع آحـاد المكلفين من حيث المجموع، بدعوى أنّه كما يمكن تعلق تكليف واحد شخصي بالمركب من الأُمور الوجودية والعدمية على نحو العـموم المجـموعي إذا كـان الغرض المترتب عليه واحداً شخصياً، كذلك يمكن تعلقه بمجموع الأشخاص على نحو العموم المجموعي.

ويرد على ذلك أوّلاً: أنّ لازم هذا هو عدم حصول الغرض وعدم سقوط التكليف بفعل البعض، لفرض أنّ الفعل مطلوب من مجموع المكلف على نحو العموم المجموعي، والغرض مترتب على صـدوره مـن مجـموعهم عـلى نحـو الاشتراك، وعليه فمن الطبيعي أنّه لا يسقط بفعل البعض ولا يحصل الغرض به، وهذا ضروري الفساد ولم يتوهّم أحد ولا يتوهّم ذلك.

وثانياً: أنّ هذا لو تمّ فانّما يتمّ فيما إذا كـان التكـليف مـتوجهاً إلى صرف وجود مجموع أفراد المكلف الصادق على القليل والكثير، دون مجموع أفـراده المتمكنين من الاتيان به، ضرورة أنّ بعض الواجبات الكفائية غير قابل لأن يصدر من المجموع، فإذن كيف يمكن توجيه التكليف به إلى المجموع، وعلى كل فهذا الوجه واضح الفساد.

الثالث: أن يقال إنّ التكليف به متوجه إلى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراقي، فيكون واجباً على كل واحد منهم على نحو السريان، غاية الأمر أنّ وجوبه على كلٍ مشروط بترك الآخر.

ويردّه: مضافاً إلى أنّه بعيد في نفسه ـ فانّ الالتزام بوجوبه أوّلاً واشتراطه بالترك ثانياً تبعيد للمسافة فلا يمكن استفادته من الأدلة ـ أنّ الشرط لو كان هو الترك في الجملة فلازمه هو أنّ المكلف لو ترك في برهة من الزمان ولو بمقدار دقيقة واحدة فقد حصل الشرط وتحقق، ومن المعلوم أنّه إذا تحقق يجب على جميع المكلفين عيناً، وهذا خلف. ولو كان الشرط هو الترك المطلق فلازمه هو أنّه لو أتى به جميع المكلفين لم يحصل الشرط ـ وهو الترك المطلق ـ وإذا لم يحصل فلا وجوب لانتفائه بانتفاء شرطه على الفرض، فإذن لا معنى للامتثال وحصول الغرض، ضرورة أنّه على هذا الفرض لا وجوب في البين ليكون الاتيان بمتعلقه امتثالاً وموجباً لحصول الغرض في الخارج، على أنّه لا مقتضي لذلك، والوجه فيه: هو أنّ الغرض بما أنّه واحد وقائم بصرف وجود الواجب في الخارج، فلابدّ أن يكون الخطاب أيضاً كذلك، وإلّا لكان بلا داعٍ وغرض. وهو محال.

نعم، لو كانت هناك أغراض متعددة بعدد أفعال المكلفين ولم يمكن الجمع بينها واستيفاؤها معاً لتضادها، فعندئذ لا محالة يكون التكليف بكل منها مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر على نحو الترتب، وقد ذكرنا في بحث الضدّ[1] أنّ الترتب كما يمكن بين الحكمين في مقام الفعلية والامتثال، كذلك يمكن بين الحكمين في مقام الجعل والتشريع، فلا مانع من أن يكون جعل الحكم لأحد الأمرين مترتباً على عدم الاتيان بالآخر.

وغير خفي أنّ هذا مجرد فرض لا واقع له أصلاً.

أمّا أوّلاً: فلأنّ هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فانّ المفروض في محل

---

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٤٦٩.

الكلام هو ما إذا كان الغرض واحداً بالذات، وفرض تعدد الغرض بتعدد أفعال المكلفين فرض خارج عن مفروض الكلام.

وأمّا ثانياً: فلأنّ فرض التضاد بين الملاكات مع عدم التضاد بين الأفعال يكاد يلحق بأنياب الأغوال، بداهة أنّه لا واقع لهذا الفرض أصلاً. على أنّه لو كان له واقع فلا طريق لنا إلى إحراز تضادها وعدم إمكان الجمع بينها مع عدم التضاد بين الأفعال.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ فرض تعدد الغرض إنّما يمكن فيما إذا كان الواجب متعدداً خارجاً، وأمّا إذا كان الواجب واحداً كما هو المفروض في المقام كدفن الميت وكفنه وغسله وصلاته ونحو ذلك، فلا معنى لأن تترتب عليه أغراض متعددة، فلا محالة يكون المترتب عليه غرضاً واحداً، بداهة أنّه لا يعقل أن يكون المترتب على واجب واحد غرضين أو أغراض كما هو واضح، فالنتيجة أنّ هذا الوجه أيضاً فاسد.

الرابع: أن يكون التكليف متوجهاً إلى أحد المكلفين لا بعينه المعبّر عنه بصرف الوجود، وهذا الوجه هو الصحيح، بيان ذلك: هو أنّ غرض المولى كما يتعلق تارةً بصرف وجود الطبيعة، وأُخرى بمطلق وجودها، كذلك يتعلق تارةً بصدوره عن جميع المكلفين وأُخرى بصدوره عن صرف وجودهم، فعلى الأوّل الواجب عيني فلا يسقط عن بعض بفعل بعض آخر... وهكذا، وعلى الثاني فالواجب كفائي، بمعنى أنّه واجب على أحد المكلفين لا بعينه المنطبق على كل واحد واحد منهم، ويسقط بفعل بعض عن الباقي، وهذا واقع في العرف والشرع، ولا مانع منه أصلاً.

أمّا في العرف، فلأنّه لا مانع من أن يأمر المولى أحد عبيده أو خدّامه بإيجاد فعلٍ ما في الخارج من دون أن يتعلق غرضه بصدور هذا الفعل من خصوص

هذا وذاك، ولذا أيّ واحد منهم أتى به وأوجده فقد حصل الغرض وسقط الأمر لا محالة، كما إذا أمر أحدهم باتيان ماء مثلاً ليشربه، فانّه من المعلوم أنّ أيّ واحد منهم قام به فقد وفى بغرض المولى.

وأمّا في الشرع فأيضاً كذلك، ضرورة أنّه لا مانع من أن يأمر الشارع المكلفين بايجاد فعل في الخارج كدفن الميت مثلاً أو كفنه أو ما شاكل ذلك، من دون أن يتعلق غرضه بصدوره عن خصوص واحد منهم، بل المطلوب وجوده في الخارج من أيّ واحد منهم كان، فانّ نسبة ذلك الغرض الواحد إلى كل من المكلفين على السوية، فعندئذ تخصيص الواحد المعيّن منهم بتحصيل ذلك الغرض خارجاً بلا مخصص ومرجح، وتخصيص المجموع منهم بتحصيل ذلك مع أنّه بلا مقتضٍ وموجب باطل بالضرورة كما عرفت، وتخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقي أيضاً بلا مقتضٍ وموجب، إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم، فوجوب تحصيله على الجميع لا محالة يكون بلا مقتضٍ وسبب، فإذن يتعين وجوبه على الواحد لا بعينه المعبّر عنه بصرف الوجود، ويترتب على ذلك أنّه لو أتى به بعض فقد حصل الغرض لا محالة وسقط الأمر، لفرض أنّ صرف الوجود يتحقق بأوّل الوجود ولو أتى به جميعهم، كما إذا صلّوا على الميت مثلاً دفعةً واحدة كان الجميع مستحقاً للثواب، لفرض أنّ صرف الوجود في هذا الفرض يتحقق بوجود الجميع دون خصوص وجود هذا أو ذاك، وأمّا لو تركه الجميع لكان كل منهم مستحقاً للعقاب، فانّ صرف الوجود يصدق على وجود كل منهم من ناحية، والمفروض أنّ كلاً منهم قادر على إتيانه من ناحية أُخرى.

فالنتيجة: هي أنّ الواجب الكفائي ثابت في اعتبار الشارع على ذمّة واحد من المكلفين لا بعينه، الصادق على هذا وذاك، نظير ما ذكرناه في بحث الواجب

التخـييري من أنّ الواجب أحـدهما لا بعينه المنطبق على هذا الفـرد أو ذاك لا خصوص أحدهما المعيّن، فلا فرق بين الواجب التخييري والواجب الكفائي إلّا من ناحية أنّ الواحد لا بعينه في الواجب التخييري مـتعلق الحكـم، وفي الواجب الكفائي موضوعه.

بقي هنا فرع ذكره شيخنا الأُستاذ (قـدس سره)[1] هـو أنّـه إذا فـرضنا شخصين فاقدي الماء فتيمّما، ثمّ بعد ذلك وجدا ماءً لا يكفي إلّا لوضوء أحدهما، فهل يبطل تيمم كل منهما أو لا يبطل شيء منهما أو يبطل واحد منهما لا بعينه دون الآخر؟ وجوه.

قد اختار (قدس سره) الوجه الأوّل، وأفاد في وجه ذلك: أنّ في المقام أُموراً ثلاثة: الأوّل: الأمر بالوضـوء، الثاني: الأمر بالحـيازة، الثالث: القدرة على الحيازة. لا إشكال في أنّ وجوب الوضوء مترتب على الحيازة الخارجية وكون الماء في تصرف المكلف، ليصدق عليه أنّه واجد له فعلاً، وأمّا وجوب الحيازة على كل منهما فمشروط بعدم سبق الآخر وحيازته، وإلّا فلا وجوب، كما هو واضح، وعلى هذا فلا يمكن وجوب الوضوء على كل منهما فعلاً، لفـرض أنّ الماء لا يكفي إلّا لوضوء أحدهما، ولكن بطلان تيممهما لا يترتب على وجوب الوضوء لهما فعلاً، بل هو مترتب على تمكن المكلف من استعمال الماء وقدرته عليه عقلاً وشرعاً، والمفروض أنّ القدرة على الحيازة بـالاضافة إلى كـليهما موجودة فعلاً، ضرورة أنّ كلاً منهما متمكن فعلاً من حيازة هذا الماء في نفسه مع قطع النظر عن الآخر، وعدم كفاية الماء إلّا لوضوء واحد إنّما يكون منشأً لوقوع التزاحم بين فعلية حيازة هذا وذاك خارجاً، لا بين القدرة على الحيازة، لما عرفت من أنّها فعلية بالاضافة إلى كليهما معاً من دون أيّ تنافٍ في البين.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٧٣.

وعلى الجملة، فبما أنّ بطلان التيمم في الآية المباركة أو نحوها منوط بوجدان الماء، وقد ذكرنا أنّ المراد منه القدرة على استعماله عقلاً وشرعاً، فلا محالة يبطل تيمم كل منهما، لفرض أنّه واجد للماء ومتمكن من استعماله كذلك، وهذا لا ينافي وقوع التزاحم بين الخطابين في ناحية الوضوء خارجاً، وذلك لفرض أنّ تيمم كل مكلف مشروط بعدم الوجدان، فإذا كان واجداً وقادراً على الاستعمال لا محالة يفسد تيممه، ولا فرق فيه بين وقوع التزاحم بين الخطابين في ناحية الوضوء وعدم وقوعه أصلاً، كما هو واضح.

ولنأخذ بالمناقشة على ما أفاده (قدس سره) وهي أنّ هذين الشخصين لا يخلوان من أن يتسابقا إلى أخذ هذا الماء المفروض وجوده أم لا، فعلى الأوّل إن كان كل منهما مانعاً عن الآخر، كما إذا فرض كون قوّة أحدهما مساويةً لقوّة الآخر، فتقع الممانعة بينهما والمزاحمة إلى أن يضيق الوقت، فلا يتمكن واحد منهما من الوصول إلى الماء، فعندئذ لا وجه لبطلان تيممهما أصلاً ولا لبطلان تيمم أحدهما، لفرض عدم تمكنهما من استعمال الماء، وإذا كان أحدهما أقوى من الآخر فالباطل هو تيمم الأقوى دون الآخر، أمّا بطلان تيمم الأقوى، فلفرض أنّه واجد للماء فعلاً، وأمّا عدم بطلان تيمم الآخر، فلكشف ذلك عن عدم قدرته على الوضوء أو الغسل، وأنّه باقٍ على ما كان عليه من عدم الوجدان.

وعلى الثاني فيبطل كلا التيممين معاً، والوجه في ذلك: هو أنّ كلاً منهما قادر على حيازة هذا الماء واستعماله في الوضوء أو الغسل من دون مانع من الآخر، لفرض عدم تسابقهما إلى أخذه وحيازته ولو لأجل عدم المبالاة بالدين، وعليه فيصدق على كل منهما أنّه واجد للماء ومتمكن من استعماله عقلاً وشرعاً، ومعه لا محالة يبطل كلا التيممين معاً، وقد ذكرنا في محلّه أنّ وجوب الوضوء وبطلان التيمم في الآية المباركة مترتبان على وجدان الماء، فإذا كان المكلف واجداً له

وجب الوضوء وبطل تيممه وإلّا فلا، وهذا واضح، ولكن العجب من شيخنا الأُستاذ (قدس سره) كيف فصّل بين بطلان التيمم ووجوب الوضوء، مع أنّ وجوب الوضوء لا ينفك عن بطلان التيمم كما هو مقتضى الآية الكريمة، كما أنّه لا وجه لما ذكره (قدس سره) من بطلان تيمم كليهما معاً، لما عرفت من أنّه لا بدّ من التفصيل في ذلك.

ونتيجة هذا البحث عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ الأمر كما أنّه لا يمكن تحققه بدون متعلق، كذلك لا يمكن تحققه بدون موضوع على جميع المذاهب والآراء.

الثانية: أنّه كما يمكن لحاظ متعلق الحكم تارةً على نحو العموم الاستغراقي وأُخرى على نحو العموم المجموعي، وثالثة على نحو صرف الوجود، يمكن لحاظ الموضوع أيضاً كذلك، بأن يلحظ تارةً على نحو العموم الاستغراقي، وأُخرى على نحو العموم المجموعي، وثالثة على نحو صرف الوجود.

الثالثة: أنّ الواجب الكفائي ثابت على ذمّة أحد المكلفين لا بعينه الذي عبّر عنه بصرف الوجود، لا على ذمّة جميع المكلفين ولا على ذمّة مجموعهم ولا على ذمّة الواحد المعيّن كما عرفت.

الرابعة: أنّ فرض تعدد الملاك فرض خارج عن محل الكلام، مع أنّه لا شاهد عليه أصلاً كما مرّ.

الخامسة: أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من بطلان تيمم شخصين كانا فاقدي الماء، ثمّ وجدا ماءً لا يكفي إلّا لوضوء أحدهما فحسب، مطلقاً لا وجه له أصلاً كما سبق، كما أنّه لا أصل لما ذكره (قدس سره) من التفصيل بين بطلان التيمم ووجوب الوضوء.

الواجب الموسّع والمضيّق

ينقسم الواجب باعتبار تحديده بزمان خاص وعدم تحديده به إلى موقّت وغير موقّت، وينقسم الموقّت باعتبار زيادة الزمان المحدّد له على الزمان الوافي باتيان الواجب فيه وعدم زيادته عليه إلى موسّع ومضيّق، والأوّل كالصلوات اليومية فانّ وقتها زائد على زمان فعلها فيتمكن المكلف من الاتيان بها في وقتها مرّاتٍ عديدة كما هو واضح، والثاني كصوم شهر رمضان أو نحوه فانّ الزمان المحدد له مساوٍ لزمان الاتيان به بحيث يقع كل جزء منه في جزء من ذلك الزمان بلا زيادة ونقيصة.

قد يشكل في إمكان الواجب الموسّع تارةً، وفي المضيّق أُخرى.

أمّا في الأوّل: فبدعوى أنّه يستلزم جواز ترك الواجب في أوّل الوقت وهو ينافي وجوبه، كيف فانّ الواجب ما لا يجوز تركه، فإذا فرض أنّه واجب في أوّل الوقت كيف يجوز تركه.

وغير خفي ما فيه من المغالطة، وذلك لأنّ الواجب هو الجامع بين المبدأ والمنتهى المعرى عنه جميع خصوصيات الأفراد من العرضية والطولية، والواجب على المكلف هو الاتيان بهذا الجامع بين هذين الحدّين لا في كل آنٍ ووقت ليكون تركه أوّل الوقت تركاً للواجب ولو أُتي به في آخر الوقت، بل تركه فيه ترك لفرده وهو ليس بواجب على الفرض، ولذا لو ترك المكلف الصلاة في أوّل الوقت وأتى بها في آخر الوقت فلا يقال إنّه ترك الواجب، وقد تقدّم نظير هذا

الاشكال في الواجب التخييري أيضاً فيما إذا فرض أنّ كل واحد من الفعلين واجب فكيف يجوز تركه مع الاتيان بالآخر، مع أنّه لا يجوز ترك الواجب، وقد أجبنا عنه بعين هذا الجواب، وقلنا بأنّ الواجب هو الجامع بينهما لا خصوص هذا وذاك، فإذن لو أتى المكلف بأحدهما وترك الآخر فلا يكون تاركاً للواجب.

وعلى الجملة: فلا فرق بين الأفراد العرضية والطولية من هذه الناحية أصلاً، فكما أنّ الواجب هو الجامع بين الأفراد العرضية، فكذلك هو الجامع بين الأفراد الطولية، فكما أنّ المكلف مخيّر في تطبيقه على أيّ فرد من أفراده العرضية، فكذلك هو مخيّر في تطبيقه على أيّ فرد من أفراده الطولية، ولا يكون تركه في ضمن فرد والاتيان به ضمن فرد آخر تركاً للواجب، من دون فرق في ذلك بين الأفراد العرضية والطولية أصلاً، فإذن لا وجه لهذا الاشكال أبداً.

وأمّا في الثاني: وهو الاشكال في إمكان وجود المضيّق، فبدعوى أنّ الانبعاث لا بدّ وأن يتأخّر عن البعث ولو آناً ما، وعليه فلا بدّ من فرض زمان يسع البعث والانبعاث معاً، أعني الوجوب وفعل الواجب، ولازم ذلك هو زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب، مثلاً إذا فرض تحقق وجوب الصوم حين الفجر فلا بدّ وأن يتأخر الانبعاث عنه آناً ما وهو خلاف المطلوب، ضرورة أنّ لازم ذلك هو خلوّ بعض الآنات من الواجب، وإذا فرض تحقق وجوب الصوم قبل الفجر يلزم تقدّم المشروط على الشرط وهو محال، وعليه فلا بدّ من الالتزام بعدم اشتراطه بدخول الفجر لئلّا يلزم تقدّم المعلول على علّته، ولازم ذلك هو عدم إمكان وجود الواجب المضيّق.

ويرد على ذلك أوّلاً: أنّ الملاك في كون الواجب مضيّقاً هو ما كان الزمان

المحدد له وقتاً مساوياً لزمان الاتيان بالواجب، بحيث يقع كل جزء منه في جزء من ذلك الزمان بلا زيادة ونقيصة، وأمّا كون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب أو مساوياً له فهو أجنبي عمّا هو الملاك في كون الواجب مضيّقاً، ومن هنا لا شبهة في تصوير الواجب المضيّق والموسّع على القول بالواجب المعلق، مع أنّ زمان الوجوب فيه أوسع من زمان الواجب، ولم يتوهّم أحد ولا يتوهّم أنّه لا يتصور المضيّق على هذه النظرية كما هو واضح.

وثانياً: أنّ تأخّر الانبعاث عن البعث ليس بالزمان ليلزم المحذور المزبور، بل هو بالرتبة كما لا يخفى. نعم، العلم بالحكم وإن كان غالباً متقدماً على حدوثه، أي حدوث الحكم زماناً، إلّا أنّه ليس مما لا بدّ منه، بداهة أنّ توقف الانبعاث عند تحقق موضوع البعث كالفجر في المثال المزبور مثلاً على العلم به ـ أي بالبعث ـ رتبي، وليس زمانياً كما هو واضح، كتقدّم العلم بالموضوع على العلم بالحكم.

[هل القضاء تابع للأداء]

ثمّ إنّ مقتضي القاعدة هل هو وجوب الاتيان بالموقّت في خارج الوقت إذا فات في الوقت اختياراً أو لعذر أم لا، مع قطع النظر عن الدليل الخاص الدال على ذلك كما في الصلاة والصوم؟ هذه هي المسألة المعروفة بين الأصحاب قديماً وحديثاً في أنّ القضاء تابع للأداء أو هو بأمر جديد؟ فيها وجوه بل أقوال:

الأوّل: وجوب الاتيان به مطلقاً. الثاني: عدم وجوبه كذلك. الثالث: التفصيل بين ما إذا كانت القرينة على التقيد متصلة وما إذا كانت منفصلة، فعلى الأوّل إن كانت القرينة بصورة قضية شرطية فتدل على عدم وجوب إتيانه في خارج الوقت، بناءً على ما هو المشهور من دلالة القضية الشرطية على المفهوم، وأمّا

إذا كانت بصورة قضية وصفية فدلالتها على ذلك تبتنيان على دلالة القضية الوصفية على المفهوم وعدم دلالتها عليه. وعلى الثاني ـ وهو كون القرينة منفصلة ـ فلا تمنع عن إطلاق الدليل الأوّل الدال على وجوبه مطلقاً في الوقت وفي خارجه، ضرورة أنّ القرينة المنفصلة لا توجب انقلاب ظهور الدليل الأوّل في الاطلاق إلى التقييد، بل غاية ما في الباب أنّها تدل على كونه مطلوباً في الوقت أيضاً. فإذن النتيجة في المقام هي تعدد المطلوب، بمعنى كون الفعل مطلوباً في الوقت لأجل دلالة هذه القرينة المنفصلة، ومطلوباً في خارجه لأجل إطلاق الدليل الأوّل، وعليه فإذا لم يأت المكلف به في الوقت، فعليه أن يأتي به في خارج الوقت، وهذا معنى تبعية القضاء للأداء.

ولنأخذ بالنقد على هذا التفصيل وملخّصه: هو أنّه لا فرق فيما نحن فيه بين القرينة المتصلة والمنفصلة، بيان ذلك: أنّ القرينة المتصلة كما هي تدل على التقييد وعلى كون مراد المولى هو المقيد بهذا الزمان، كذلك القرينة المنفصلة فانّها تدل على تقييد إطلاق دليل المأمور به وكون المراد هو المقيد من الأوّل، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً. نعم، فرق بينهما من ناحية أُخرى، وهي أنّ القرينة المتصلة مانعة عن ظهور الدليل في الاطلاق، ومعها لا ينعقد له ظهور، والقرينة المنفصلة مانعة عن حجّية ظهوره في الاطلاق دون أصله، ولكن من المعلوم أنّ مجرد هذا لا يوجب التفاوت بينهما في مفروض الكلام، ضرورة أنّه لا يجوز التمسك بالاطلاق بعد سقوطه عن الحجّية والاعتبار، سواء أكان سقوطه عنها بسقوط موضوعها وهو الظهور، كما إذا كانت القرينة متصلة، أم كان سقوطه عنها فحسب من دون سقوط موضوعها، كما إذا كانت القرينة منفصلة، فالجامع بينهما هو أنّه لا يجوز التمسك بهذا الاطلاق.

وعلى الجملة: فالقرينة المنفصلة وإن لم تضر بظهور المطلق في الاطلاق،

إلّا أنّها مضرّة بحجّيته، فلا يكون هذا الظهور حجةً معها، لفرض أنّها تكشف عن أنّ مراد المولى هو المقيد من الأوّل، فإذن لا أثر لهذا الاطلاق أصلاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّها لا تدل على أنّه مطلوب في الوقت بنحو كمال المطلوب، ليكون من قبيل الواجب في الواجب، وإلّا لانسدّ باب حمل المطلق على المقيد في تمام موارد القيود الثابتة بقرينة منفصلة، سواء أكانت زماناً أو زمانيةً، إذ على هذا لابدّ من الالتزام بتعدد التكليف وأنّ التكليف المتعلق بالمقيد غير التكليف المتعلق بالمطلق، غاية الأمر أنّ المقيد أكمل الأفراد.

مثلاً الأمر المتعلق بالصلاة مع الطهارة المائية أو مع طهارة البدن أو اللباس أو مستقبلاً إلى القبلة أو ما شاكل ذلك غير الأمر المتعلق بها على إطلاقها، وعليه فلو أتى بالصلاة مثلاً فاقدةً لهذه القيود، فقد أتى بالواجب وإن ترك واجباً آخر وهو الصلاة المقيدة بهذه القيود، ومن المعلوم أنّ فساد هذا من الواضحات الأوّلية عند الفقهاء، ولن يتوهّم ذلك في تلك القيود، ومن الطبيعي أنّه لا فرق بين كون القيد زماناً أو زمانياً من هذه الناحية أصلاً، ولذا لو ورد: اعتق رقبةً مطلقاً وورد في دليل آخر اعتق رقبةً مؤمنةً، لا يتأمل أحد في حمل الأوّل على الثاني، وأنّ مراد المولى هو المقيد دون المطلق، ولأجل ذلك لا يجزئ الاتيان به. وكيف كان، فلا شبهة في أنّ ما دلّ على تقييد الواجب بوقت خاص كالصلاة أو نحوها لا محالة يوجب تقييد إطلاق الدليل الأوّل ويكشف عن أنّ مراد المولى هو المقيد بهذا الوقت دون المطلق، ولا فرق في ذلك بين كون الدليل الدال على التوقيت متصلاً أو منفصلاً، وهذا واضح.

فالنتيجة: أنّه لا فرق بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة، فكما أنّ الأُولى تدل على تقييد الأمر الأوّل، وأنّ مراد المولى هو الأمر بالصلاة مثلاً في هذا الوقت لا مطلقاً، فكذلك الثانية تدل على ذلك، فإذن ليس هنا أمر آخر متعلق

بالصلاة على إطلاقها ليكون باقياً بعد عدم الاتيان بها في الوقت على الفرض.

ولصاحب الكفاية (قدس سره) في المقام تفصيل آخر وإليك نص كلامه: ثمّ إنّه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به. نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضية إطلاقه ثبوت وجوب القضاء بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله.

وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، كذلك ربّما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان أصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلّا أنّه لا بدّ في إثبات أنّه بهذا النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل على الوقت إلّا فيما عرفت، ومع عدم الدلالة فقضية أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقّت بعد انقضاء الوقت، فتدبّر جيّداً[1].

توضيح ما أفاده (قدس سره) هو أنّ التقييد بالوقت لا يخلو من أن يكون بدليل متصل أو منفصل ولا ثالث لهما.

أمّا على الأوّل ـ وهو ما إذا كان التقييد بدليل متصل ـ فلا يدل الأمر بالموقّت على وجوب الاتيان به في خارج الوقت، إذ على هذا يكون الواجب هو حصة خاصة من طبيعي الفعل وهي الحصة الواقعة في هذا الوقت الخاص، وعليه فإذا لم يأت به المكلف في ذلك الوقت فلا دليل على وجوب الاتيان به في خارجه، وهذا واضح.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٤٤.

وأمّا على الثاني ـ وهو ما إذا كان التقييد بدليل منفصل ـ فلا يخلو من أن يكون له إطلاق بالاضافة إلى حالتي الاختيار وعدمه، أو لا إطلاق له.

فعلى الأوّل لا يدل على وجوب الاتيان به في خارج الوقت، لفرض أنّ ما دلّ على تقييده بزمان خاص ووقت مخصوص مطلق، وباطلاقه يشمل حال تمكن المكلف من الاتيان به في الوقت وعدم تمكنه منه، ولازم هذا لا محالة سقوط الواجب عنه عند مضي الوقت، وعدم ما يدل على وجوبه في خارج الوقت، ولا فرق في ذلك بين أن يكون للدليل الأوّل إطلاق بالاضافة إلى الوقت وخارجه أم لم يكن له إطلاق، كما لو كان الدليل الدال عليه لبياً من إجماع أو نحوه أو كان لفظياً، ولكنّه لا يكون في مقام البيان من هذه الناحية، والوجه في ذلك واضح على كلا التقديرين، أمّا على تقدير عدم الاطلاق له فالأمر ظاهر، إذ لا إطلاق له ليتمسك به، فإذن المحكّم هو إطلاق الدليل المقيّد، وأمّا على تقدير أن يكون له إطلاق فلما ذكرناه غير مرّة من أنّ ظهور القرينة في الاطلاق يتقدّم على ظهور ذي القرينة فيه فلا تعارض بينهما بنظر العرف أصلاً.

وعلى الثاني ـ وهو ما إذا لم يكن له إطلاق بالاضافة إلى كلتا الحالتين ـ فالمقدار المتيقن من دلالته هو تقييد الأمر الأوّل بخصوص حال الاختيار والتمكن لا مطلقاً، بداهة أنّه لا يدل على أزيد من ذلك، لفرض عدم الاطلاق له، وعليه فلابدّ من النظر إلى الدليل الأوّل هل يكون له إطلاق أم لا، فإن كان له إطلاق فلا مانع من الأخذ به لاثبات وجوب الاتيان به في خارج الوقت.

وبكلمة أُخرى: أنّ مقتضى إطلاق الدليل الأوّل هو وجوب الاتيان بهذا الفعل كالصلاة مثلاً أو نحوها مطلقاً ـ أي في الوقت وخارجه ـ ولكن الدليل قد دلّ على تقييده بالوقت في خصوص حال الاختيار، ومن الطبيعي أنّه لا بدّ من الأخذ بمقدار دلالة الدليل، وبما أنّ مقدار دلالته هو تقييده بخصوص حال

الاختيار والتمكن من الاتيان به في الوقت، فلا مانع من التمسك باطلاقه عند عدم التمكن من ذلك لاثبات وجوبه في خارج الوقت، ضرورة أنّه لا وجه لرفع اليد عن إطلاقه من هذه الناحية أصلاً، كما هو واضح.

ثمّ إنّ هذا الكلام لا يختص بالتقييد بالوقت خاصة، بل يعم جميع القيود المأخوذة في الواجب بدليل منفصل، فانّ ما دلّ على اعتبار تلك القيود لا يخلو من أن يكون له إطلاق بالاضافة إلى حالتي الاختيار وعدمه أو لا يكون له إطلاق كذلك.

والأوّل كالطهارة مثلاً، فانّ ما دلّ على اعتبارها في الصلاة واشتراطها بها كقوله (عليه السلام): «لا صلاة إلّا بطهور»[1] ونحوه مطلق، وباطلاقه يشمل صورة تمكن المكلف من الاتيان بالصلاة معها وعدم تمكنه من ذلك، وعلى هذا فمقتضى القاعدة سقوط الأمر بالصلاة عند عدم تمكن المكلف من الاتيان بها معها، بل قد ذكرنا أنّ الطهارة من الحدث مقوّمة لها، ولذا ورد في بعض الروايات أنّها ثلث الصلاة[2] ومن هنا قوّينا سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين وعدم وجوبها عليه. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون للدليل الأوّل أيضاً إطلاق أو لا، وذلك لأنّ إطلاق دليل المقيد حاكم على إطلاق دليل المطلق فيقدّم عليه كما هو واضح.

والثاني كالطمأنينة مثلاً وما شاكل ذلك، فانّ ما دلّ على اعتبارها في الصلاة لا إطلاق له بالاضافة إلى حالة عدم تمكن المكلف من الاتيان بها معها، وذلك لأنّ الدليل على اعتبارها هو الاجماع، ومن المعلوم أنّ القدر المتيقن منه هو

---

(١) الوسائل ١: ٣٦٥/ أبواب الوضوء ب ١ ح ١.

(٢) الوسائل ١: ٣٦٦/ أبواب الوضوء ب ١ ح ٨.

تحققه وثبوته في حال تمكن المكلف من ذلك لا مطلقاً كما هو ظاهر. وعليه فلابدّ من أن ننظر إلى دليل الواجب، فإن كان له إطلاق فنأخذ به ونقتصر في تقييده بالمقدار المتيقن وهو صورة تمكن المكلف من الاتيان به لا مطلقاً، ولازم هذا هو لزوم الاتيان به فاقداً لهذا القيد، لعدم الدليل على تقييده به في هذا الحال، ومعه لا مانع من التمسك باطلاقه لاثبات وجوبه فاقداً له. وهذا الذي ذكرناه لا يختص بباب دون باب، بل يعم جميع أبواب الواجبات من العبادات ونحوها. وخلاصة ما ذكرناه هي أنّه لا فرق بين كون القيد زماناً وزمانياً من هذه الناحية أصلاً كما هو واضح، هذا ما أفاده (قدس سره) مع توضيح منّي.

والانصاف أنّه في غاية الصحة والمتانة ولا مناص من الالتزام به. نعم، بعض عباراته لا يخلو عن مناقشة وهو قوله (قدس سره): وبالجملة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلك يكون بنحو تعدد المطلوب... إلخ، وذلك لما عرفت من أنّ الدليل الدال على التقييد ظاهر في تقييد الواجب من الأوّل، سواء أكان الدليل الدال عليه متصلاً أم كان منفصلاً، فلا فرق بين المتصل والمنفصل من هذه الناحية أصلاً، وأمّا دلالته على كمال المطلوب في الوقت فهو يحتاج إلى عناية زائدة، وإلّا فهو في نفسه ظاهر في تقييد أصل المطلوب لا كماله، ومن هنا لم يتوهّم أحد ولا يتوهّم ذلك في بقية القيود، بأن يكون أصل الصلاة مثلاً مطلوباً على الاطلاق وتقييدها بهذه القيود مطلوباً آخر على نحو كمال المطلوب، كيف فانّ لازم ذلك هو جواز الاتيان بالصلاة فاقدة لتلك القيود اختياراً، وهذا كما ترى.

وقد تحصّل من مجموع ما ذكرناه: أنّ الدليل المقيد ظاهر في تقييد دليل الواجب من الابتداء، ويدل على أنّ مراد المولى بحسب اللب والواقع هو المقيد دون المطلق، ولا يفرق في ذلك بين كون الدليل الدال على التقييد متصلاً أو

منفصلاً، وكون القيد زماناً أو زمانياً، غاية الأمر إذا كان منفصلاً ولم يكن له إطلاق وكان لدليل الواجب إطلاق، فيدل على تقييده بحال دون آخر وبزمان دون زمان آخر، وهكذا.

فالنتيجة في المقام هي: أنّ مقتضى القاعدة سقوط الأمر عن الموقّت بانقضاء وقته، وعدم وجوب الاتيان به في خارج الوقت إلّا فيما قامت قرينة على ذلك.

ثمّ إنّ فيما ثبت فيه القضاء لو ترك المكلف الواجب في الوقت، فإن أحرزنا ذلك وجداناً أو تعبداً بأصل أو أمارة فلا إشكال في وجوب قضائه والاتيان به في خارج الوقت، بلا فرق في ذلك بين القول بكون القضاء تابعاً للأداء والقول بكونه بأمر جديد، وهذا واضح ولا كلام فيه، والكلام إنّما هو فيما إذا لم يحرز ذلك لا وجداناً ولا تعبداً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّه لا بدّ من فرض الكلام فيما إذا لم تجر قاعدة الحيلولة المقتضية لعدم الاعتبار بالشك بعد خروج الوقت، فان مقتضاها عدم وجوب الاتيان به في خارج الوقت، أو قاعدة الفراغ فيما إذا فرض كون الشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ عن أصل وجوده وتحقّقه في الوقت، فانّ في مثله يحكم بصحته من ناحية تلك القاعدة، وإلّا فلا يجب الاتيان به في خارج الوقت.

فإذن لا بدّ من فرض الكلام فيما نحن فيه إمّا مع قطع النظر عن جريانهما، أو فيما إذا لم تجريا، كما إذا فرض أنّ شخصاً توضّأ بمائع معيّن فصلّى، ثمّ بعد مضي الوقت حصل له الشك في أنّ هذا المائع الذي توضّأ به هل كان ماءً ليكون وضوءه صحيحاً، أو لم يكن ماءً ليكون وضوءه فاسداً، أو فرض أنّه صلّى إلى جهة ثمّ بعد خروج الوقت شكّ في أنّ القبلة هي الجهة التي صلّى إليها، أو جهة أُخرى وهكذا، ففي أمثال ذلك لا يجري شيء منهما.

أمّا قاعدة الحيلولة، فلأنّ موردها الشك في أصل وجود العمل في الخارج

وتحققه، لا فيما إذا كان الشك في صحته وفساده بعد الفراغ عن أصل وجوده، فإذن لا يكون مثل هذين المثالين من موارد تلك القاعدة.

وأمّا قاعدة الفراغ، فلما حققناه في محلّه[1] من أنّ قاعدة الفراغ إنّما تجري فيما إذا لم تكن صورة العمل محفوظة، كما إذا شكّ في صحة الصلاة مثلاً بعد الفراغ عنها من ناحية الشك في ترك جزء أو شرط منها، ففي مثل ذلك تجري القاعدة، لأنّ صورة العمل غير محفوظة، بمعنى أنّ المكلف لا يعلم أنّه أتى بالصلاة مع القراءة مثلاً أو بدونها أو مع الطمأنينة أو بدونها وهكذا، وهذا هو مرادنا من أنّ صورة العمل غير محفوظة.

وأمّا إذا كانت محفوظة وكان الشك في مطابقة العمل للواقع وعدم مطابقته له، كما في مثل هذين المثالين فلا تجري القاعدة، لفرض أنّ المكلف يعلم أنّه أتى بالصلاة إلى هذه الجهة المعيّنة أو مع الوضوء من هذا المائع ولا يشك في ذلك أصلاً، والشك إنّما هو في أمر آخر وهو أنّ هذه الجهة التي صلّى إليها قبلة أو ليست بقبلة، وهذا المائع الذي توضأ به ماء أو ليس بماء، ومن المعلوم أنّ قاعدة الفراغ لا تثبت أنّ هذه الجهة قبلة وأنّ ما أتى به وقع إلى القبلة ومطابق للواقع، لما عرفت من اختصاص القاعدة بما إذا لم تكن صورة العمل محفوظة، وأمّا إذا كانت كذلك وإنّما الشك كان في مصادفته للواقع وعدم مصادفته، فلا يكون مشمولاً لتلك القاعدة، وبما أنّ صورة العمل في هذين المثالين محفوظة كما عرفت، وأنّ ما أتى به المكلف في الخارج معلوم كمّاً وكيفاً ولا يشك فيه أصلاً، والشك إنّما هو في مصادفته للواقع وعدم مصادفته له، وقاعدة الفراغ لا تثبت المصادفة، فعندئذ يقع الكلام في هذين المثالين وما شاكلهما، وأنّه هل يجب

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٣٧٠ ـ ٣٧١.

قضاء تلك الصلوات خارج الوقت أم لا، فإذن تظهر الثمرة بين القولين.

وذلك لأنّه لو قلنا بكون القضاء تابعاً للأداء ومطابقاً للقاعدة فيجب قضاء تلك الصلوات، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ التكليف المتعلق بها معلوم ولا يشك في ذلك أصلاً، والشك إنّما هو في سقوطه وفراغ ذمّة المكلف عنه، ومعه لا مناص من الالتزام بقاعدة الاشتغال، لحكم العقل بأنّ الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني. نعم، المعلوم سقوطه إنّما هو التكليف عن المقيد لاستحالة بقائه بعد خروج الوقت من ناحية استلزامه التكليف بالمحال، وأمّا سقوط التكليف عن المطلق فغير معلوم، لفرض أنّ ما أتى به المكلف لانعلم بصحته ليكون مسقطاً له، فإذن يدخل المقام في كبرى موارد الشك في فراغ الذمّة بعد العلم باشتغالها بالتكليف، ومن المعلوم أنّ المرجع في تلك الكبرى هو قاعدة الاشتغال.

وأمّا إذا قلنا بأنّ القضاء بأمر جديد كما هو الصحيح، لما ذكرناه من أنّ القرينة على التقييد سواء أكانت متصلة أم كانت منفصلة توجب تقييد الواجب من الأوّل، فلا يمكن عندئذ التمسك باطلاقه إلّا في صورة واحدة، كما تقدّمت(١) بشكل واضح، وعلى هذا فلا يجب الاتيان بها في خارج الوقت، وذلك لأنّ المكلف شاك عندئذ في أصل حدوث التكليف بعد خروج الوقت، لفرض أنّ التكليف بالموقت قد سقط يقيناً، إمّا من ناحية امتثاله في وقته وحصول غرضه، وإمّا من ناحية عدم القدرة عليه فعلاً، فإذن لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه.

فالنتيجة: أنّ الثمرة تظهر بين القولين في المثالين المزبورين وما شاكلهما، فانّه على القول الأوّل ـ أي القول بكون القضاء تابعاً للأداء ـ فالمرجع فيهما وفي ما

---

(١) في ص ٢٥٣.

شاكلهما قاعدة الاشتغال، كما تقدّم بشكل واضح، وعلى القول الثاني ـ أي القول بكونه أمر جديد ـ فالمرجع في أمثالهما قاعدة البراءة، كما عرفت الآن.

وقد تحصّل مما ذكرناه عدّة أُمور:

الأوّل: أنّ التقـييد ـ سواء أكان بمتصل أم بمنفصل ـ ظاهر في التقييد من الأوّل، وأنّ مراد المولى هو المقيد لا غيره، وحمله على تعدد المطلوب لا يمكن بلا قرينة تدل عليه من داخلية أو خارجية.

الثاني: أنّ لازم ذلك هو كون مقتضى القاعدة سقوط الواجب بسقوط وقته.

الثالث: أنّ نتيجة هذين الأمرين هو كون القضاء بأمر جديد، وليس تابعاً للأداء، كما هو واضح.

ثمّ إنّه فيما ثبت فيه وجوب القضاء كالصلاة والصـوم ونحـوهما إذا خـرج الوقت وشكّ المكلف في الاتيان بالمأمور به في وقته، فهل يمكن إثبات الفوت باستصحاب عدم الاتيان به أم لا؟

وجهان مبنيان على أنّ المتفاهم العرفي من هذه الكلمة ـ أعني كلمة الفوت ـ هل هو أمر عدمي، الذي هو عبارة عن عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت، أو أمر وجودي ملازم لهـذا الأمـر العـدمي لا أنّـه عـينه؟ فـعلى الأوّل يجـري استصحاب عدم الاتيان به في الوقت، إذ به يثبت ذلك العنوان ويترتب عليه حكمه وهو وجوب القضاء في خارج الوقت، وعلى الثاني فلا يجري إلّا على القول بالأصل المثبت، لفرض أنّ الأثر غير مترتب على عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت، بل هو مترتب على عنوان وجودي ملازم له في الواقع وهو عنوان الفوت، ومن المعلوم أنّ إثبات ذلك العنوان باستصحاب عدم الاتيان به مـن أوضح أنحاء الأصل المثبت ولا نقول به.

وعلى الجملة: فمنشأ الإشكال في المقام الاشكال في أنّ عنوان الفوت الذي هو مأخوذ في موضوع وجوب القضاء هل هو أمر وجودي عبارة عن خلوّ الوقت عن الواجب، أو هو أمر عدمي عبارة عن عدم الاتيان به في الوقت؟

والصحيح هو أنّه عنوان وجودي، وذلك للمتفاهم العرفي، ضرورة أنّه بنظرهم ليس عين الترك، بل هو بنظرهم عبارة عن خلوّ الوقت عن الفعل وذهاب الواجب من كيس المكلف، مثلاً المتفاهم عرفاً من قولنا: فات شيء من زيد، هو الأمرَ الوجودي ـ أعني ذهاب شيء من كيسه ـ لا الأمر العدمي وهذا واضح، فعلى هذا الضوء لا يمكن إثباته بالاستصحاب المزبور ولا أثر له بالاضافة إليه أصلاً، وعليه فيرجع إلى أصالة البراءة. هذا فيما إذا اُحرز أنّ عنوان الفوت أمر وجودي أو عدمي. وأمّا إذا لم يعلم ذلك وشكّ في أنّه أمر وجودي ملازم لعدم الفعل في الوقت أو أنّه نفس عدم الفعل، فهل يمكن التمسك بالاستصحاب المزبور لاثبات وجوب القضاء في خارج الوقت أم لا؟

الصحيح بل المقطوع به عدم إمكان التمسك به، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ المكلف لم يعلم أنّ المتيقن ـ وهو عدم الاتيان بالواجب في الوقت ـ هو الموضوع للأثر في ظرف الشك، أو الموضوع للأثر شيء آخر ملازم له خارجاً، فإذن لم يحرز أنّ رفع اليد عنه ـ أي عن المتيقن السابق ـ من نقض اليقين بالشك، ومعه لا يمكن التمسك باطلاق قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك»[1] لكون الشبهة مصداقية.

بقي هنا شيء، وهو أنّ المكلف لو شكّ في أثناء الوقت أنّه صلّى في أوّل الوقت أم لا، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو لزوم الاتيان بالصلاة، لأنّ الاشتغال

---

(١) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١.

اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، ولكنّ المكلف إذا لم يأت بها إلى أن خرج الوقت ففي هذا الفرض اتّفق الفقهاء على وجوب قضائها في خارج الوقت، مع أنّ مقتضى ما ذكرناه من أنّ استصحاب عدم الاتيان بها في الوقت لا يثبت عنوان الفوت، عدم وجوب القضاء، لفرض أنّ عنوان الفوت في نفسه غير محرز هنا، واستصحاب عدم الاتيان بها في الوقت لا يجدي.

والجواب عن هذا ظاهر، وهو أنّ الشك في المقام بما أنّه كان قبل خروج الوقت، فلا محالة يكون مقتضى قاعدة الاشتغال والاستصحاب وجوب الاتيان بها، وعلى ذلك فلا محالة إذا لم يأت المكلف به في الوقت فقد فوّت الواجب، ومعه لا محالة يجب قضاؤه لتحقق موضوعه وهو عنوان الفوت، وهذا بخلاف ما إذا شكّ المكلف في خارج الوقت أنّه أتى بالواجب في وقته أم لا، ففي مثل ذلك لم يحرز أنّه ترك الواجب فيه ليصدق عليه عنوان الفوت، والمفروض أنّ استصحاب عدم الاتيان به غير مجدٍ، وهذا هو نقطة الفرق بين ما إذا شكّ المكلف في إتيان الواجب في الوقت وما إذا شكّ في إتيانه في خارج الوقت.

نتائج هذا البحث عدّة أُمور:

الأوّل: أنّه لا إشكال في إمكان الواجب الموسّع والمضيّق، بل في وقوعهما خارجاً، وما ذكر من الاشكال على الواجب الموسّع تارةً وعلى المضيّق تارة أُخرى مما لا مجال له، كما تقدّم بشكل واضح.

الثاني: أنّ ما ذكر من التفصيل بين ما كان الدليل على التوقيت متصلاً وما كان منفصلاً، فقد عرفت أنّه لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً، وقد ذكرنا أنّه لا فرق بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة من هذه الناحية أبداً، فكما أنّ الأُولى تدل على التقييد من الأوّل وعلى وحدة المطلوب، فكذلك الثانية كما سبق.

الثالث: أنّ الصحيح ما ذكرناه من أنّ التقييد بالوقت إذا كان بدليل متصل فيدل على أنّ الواجب هو حصة خاصة من طبيعي الفعل، وهي الحصة الواقعة في زمان خاص، وأمّا إذا كان بدليل منفصل، فإن كان له إطلاق بالاضافة إلى حالتي التمكن وعدمه، فيقيّد به إطلاق دليل الواجب مطلقاً، لحكومة إطلاق دليل المقيد على إطلاق دليل المطلق، وإن لم يكن له إطلاق، فيقيد دليله في حال التمكن فحسب، وفي حال عدمه نتمسّك باطلاق دليل الواجب لاثبات وجوبه في خارج الوقت.

الرابع: أنّ مقتضى القاعدة هو سقوط الواجب بسقوط وقته، إلّا فيما قامت قرينة على خلاف ذلك.

الخامس: أنّ الثمرة تظهر بين القول بكون القضاء تابعاً للأداء والقول بكونه بأمر جديد فيما إذا شكّ بعد خروج الوقت في الاتيان بالمأمور به وعدمه، أو في صحة المأتي به في الوقت وعدم صحته إذا لم يكن هناك أصل مقتضٍ للصحة كقاعدة الفراغ أو نحوها، فانّه على الأوّل المرجع قاعدة الاشتغال وعلى الثاني قاعدة البراءة، كما تقدّم.

السادس: أنّ الصحيح هو القول بكون القضاء بأمر جديد وليس تابعاً للأداء، فانّه خلاف ظاهر دليل التقييد، فلا يمكن الالتزام به إلّا فيما قامت قرينة عليه.

السابع: أنّه لا يمكن إثبات الفوت الذي علّق عليه وجوب القضاء باستصحاب عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت إلّا على القول بالأصل المثبت كما سبق.

الأمر بالأمر بفعلٍ
أمر بذلك الفعل أم لا

توضيح ذلك أنّه بحسب مقام الثبوت والواقع يتصوّر على وجوه:

الأوّل: أن يكون غرض المولى قائماً بخصوص الأمر الثاني باعتبار أنّه فعل اختياري للمكلف، فلا مانع من أن يقوم غرض المولى به وكونه متعلقاً لأمره كسائر أفعاله الاختيارية مثل الصلاة والصوم والحج وما شاكل ذلك. وعلى الجملة فلا مانع من أن يأمر الشارع بايجاد أمر بشيء أو إيجاد نهي عن آخر كما هو الحال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الثاني: أن يكون قائماً بالفعل الصادر من المأمور الثاني، فيكون الأمر الثاني ملحوظاً على نحو الطريقية، من دون أن يكون له دخل في غرض المولى أصلاً، ولذا لو صدر الفعل من المأمور الثاني من دون توسط أمر من المأمور الأوّل لحصل الغرض ولا يتوقف حصوله على صدور الأمر منه. فإذن ليس له شأن ما عدا كونه واقعاً في طريق إيصال أمر المولى إلى هذا الشخص، فهذا القسم في طرفي النقيض مع القسم الأوّل، فانّ غرض المولى في القسم الأوّل متعلق بالأمر الصادر من المأمور الأوّل دون الفعل الصادر من الثاني، فيكون المأمور به هو الأمر فقط، وفي هذا القسم متعلق بالفعل دون الأمر، بمعنى أنّ المأمور به هو

الفعل، والأمر طريق إلى إيصال أمر المولى إلى المكلف بهذا الفعل، وهذا القسم هو الغالب والمتعارف من الأمر بالأمر بشيء لا القسم الأوّل.

الثالث: أن يكون الغرض قائماً بهما معاً، بمعنى أنّ الفعل مطلوب من المأمور الثاني بالأمر من المأمور الأوّل لا مطلقاً، بحيث لو اطّلع المكلف من طريق آخر على أمر المولى من دون واسطة أمره لم يجب عليه إتيانه، فوجوب إتيانه عليه منوط بأن يكون اطلاعه على أمر المولى بواسطة أمره لا مطلقاً، فإذن هذا القسم يكون واسطةً بين القسم الأوّل والثاني.

ونقطة الفرق بين هذه الوجوه: هي أنّه على الوجه الأوّل لا يجب الفعل على الثاني، لفرض أنّ غرض المولى يحصل من صدور الأمر من الأوّل، سواء صدر الفعل من الثاني أيضاً أم لا، فإذا صدر الأمر منه فقد حصل الغرض. وعلى الوجه الثاني يجب الفعل عليه ولو فرض أنّه اطّلع على أمر المولى به من طريق آخر غير الأمر من المأمور الأوّل. وعلى الوجه الثالث يجب عليه الاتيان به إذا أمر به المأمور الأوّل لا مطلقاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الظاهر من الأمر بالأمر بشيء هو القسم الثاني دون القسم الأوّل والثالث، ضرورة أنّه المتفاهم من ذلك عرفاً، فلو أمر المولى أحداً بأن يأمر زيداً مثلاً بفعل كذا، الظاهر منه هو هذا القسم دون غيره.

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] من أنّه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر بشيء على كونه أمراً به، بل لا بدّ للدلالة عليه من قرينة، لا يمكن المساعدة عليه بوجه، لما عرفت من أنّه دال على ذلك بمقتضى الفهم العرفي، ولا حاجة في الدلالة عليه من نصب قرينة.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٤٤.

ثمّ إنّ الثمرة المترتبة على هذا النزاع هي شرعية عبادة الصبي بمجرد ما ورد في الروايات من قوله (عليه السلام): «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين»[١] ونحوه مما ورد في أمر الولي للصبي، فانّه بناءً على ما ذكرناه من أنّ الأمر بالأمر بشيء ظاهر عرفاً في كونه أمراً بذلك الشيء، تدل تلك الروايات على شرعية عبادة الصبي، لفرض عدم قصور فيها، لا من حيث الدلالة كما عرفت، ولا من حيث السند، لفرض أنّ فيها روايات معتبرة.

قد يقال كما قيل: إنّه يمكن إثبات شرعية عبادة الصبي بعموم أدلة التشريع كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[٣] وما شاكلها، ببيان أنّ تلك الأدلة باطلاقها تعمّ البالغ وغيره، فانّها كما تدل على تشريع هذه الأحكام للبالغين، كذلك تدل على تشريعها لغيرهم، فلا فرق بينهما من هذه الناحية. وحديث «رفع القلم عن الصبي حتّى يحتلم»[٤] لا يقتضي أزيد من رفع الالزام، لفرض أنّ هذا الحديث ورد في مورد الامتنان، ومن المعلوم أنّ المنّة إنّما هي في رفع الحكم الالزامي، وأمّا رفع الحكم غير الالزامي فلا منة فيه أبداً. فإذن هذا الحديث يرفع الالزام عن عبادة الصبي فحسب لا أصل المحبوبية عنها، وعلى هذا فتكون عباداته مشروعة لا محالة. فالنتيجة أنّه مع قطع النظر عن تلك الروايات يمكن إثبات مشروعية عباداته[٥].

---

(١) الوسائل ٤: ١٨ / أبواب أعداد الفرائض ب ٣ ح ٥ (مع اختلاف يسير).

(٢) البقرة ٢: ٤٣.

(٣) البقرة ٢: ١٨٣.

(٤) الوسائل ١: ٤٢ / أبواب مقدّمة العبادات ب ٤.

(٥) حقائق الأُصول ١: ٣٤٢.

ولنأخذ بالمناقشة على هذه النظرية وملخصها: أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّ الوجوب عبارة عن اعتبار المولى الفعل على ذمّة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرزٍ من لفظ أو نحوه، ولا نعقل له معنىً ما عدا ذلك، وعلى هذا فليس في مورد تلك العمومات إلّا اعتبار الشارع الصلاة والصوم والحج وما شاكلها على ذمّة المكلف وإبرازه في الخارج بها، أي بتلك العمومات، غاية الأمر إن قامت قرينة من الخارج على الترخيص فينتزع منه الاستحباب وإلّا فينتزع منه الوجوب، وحيث إنّه لا قرينة على الترخيص في موارد هذه العمومات، فلا محالة ينتزع منه الوجوب، وقد عرفت أنّه لا شأن له ما عدا ذلك.

وعلى هذا الضوء فحديث الرفع وهو قوله (عليه السلام): «رفع القلم عن الصبي حتّى يحتلم» يكون رافعاً لذاك الاعتبار ـ أي اعتبار الشارع هذه الأفعال على ذمّة المكلف ـ فيدل على أنّ الشارع لم يعتبر تلك الأفعال على ذمّة الصبي، وعليه فكيف يمكن إثبات مشروعية عباداته بهذه العمومات، لفرض أنّ مفاده هو أنّ قلم الاعتبار والتشريع مرفوع عنه في مقابل وضعه واعتباره في ذمّته. فإذن تلك العمومات أجنبية عن الدلالة على مشروعية عباداته بالكلّية.

وبكلمة أُخرى: أنّ الأمر سواء أكان عبارة عن الارادة أو عن الطلب أو عن الوجوب أو عن الاعتبار النفساني المبرز في الخارج بمبرز ما، بسيط في غاية البساطة، وعلى هذا فمدلول هذه العمومات سواء أكان طلب هذه الأفعال أو وجوبها أو إرادتها أو اعتبارها في ذمّة المكلف، لا محالة يقيّد بغير الصبي والمجنون وما شاكلهما بمقتضى حديث الرفع، لفرض أنّ مفاد الحديث هو عدم تشريع مدلول تلك العمومات للصبي ونحوه، فإذن كيف تكون هذه العمومات دالة على مشروعية عبادته من الصوم والصلاة وما شاكلها.

وتوهّم أنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل مع المنع من الترك، والمرفوع بحديث الرفع هو المنع من الترك لا أصل الطلب بل هو باقٍ، وعليه فتدلّ العمومات على مشروعيتها خاطئ جداً وغير مطابق للواقع قطعاً، والوجه في ذلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّه على تقدير تسليم كون الوجوب هو المجعول في موارد هذه العمومات، إلّا أنّه لا شبهة في أنّه أمر بسيط، وليس هو بمركب من طلب الفعل مع المنع من الترك، وإلّا لكان تركه محرّماً وممنوعاً شرعاً، مع أنّ الأمر ليس كذلك، ضرورة أنّ تركه ليس بمحرّم، بل فعله واجب، والعقاب إنّما هو على تركه لا على ارتكاب محرّم. أو فقل: إنّ لازم ذلك هو انحلال وجوب كل واجب إلى حكمين: أحدهما متعلق بفعله والآخر متعلق بتركه، وهذا باطل جزماً، كما ذكرناه غير مرّة.

ونتيجة ما ذكرناه هي أنّ الوجوب أمر بسيط لا تركيب فيه أصلاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ هذا مرفوع عن الصبي بمقتضى حديث الرفع، ومن المعلوم أنّه بعد رفعه لا دلالة لتلك العمومات على مشروعية عباداته كما هو واضح.

وأمّا ثانياً: فلأنّه على فرض تسليم أنّ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك، مع ذلك لا تتم هذه النظرية، وذلك لأنّها ترتكز على أن يبقى الجنس بعد ارتفاع الفصل وهو خلاف التحقيق، بل لا يعقل بقاؤه بعد ارتفاعه، كيف فانّ الفصل مقوّم له، وعلى هذا فلا محالة يرتفع طلب الفعل بارتفاع المنع من الترك المقوّم له، وأمّا إثبات الطلب الآخر فهو يحتاج إلى دليل، فالعمومات لا تدل على ذلك كما هو ظاهر، ومن هنا قد ذكرنا[1] أنّ نسخ الوجوب لا يدل

---

(١) في ص ٢٠٣.

على بقاء الجواز أو الرجحان.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ هذه النظرية إنّما تتم فيما إذا كان الدليل على مشروعية هذه العبادات على نحو الاطلاق شيء، والدليل على وجوبها ولزومها شيء آخر، ليكون حديث الرفع ناظراً إلى الدليل الثاني ومقيّداً لمدلوله دون الدليل الأوّل، ولكن الأمر هنا ليس كذلك كما هو واضح. لحدّ الآن قد تبيّن أنّه لا يمكن إثبات مشروعية عبادات الصبي بتلك العمومات أصلاً.

فالصحيح أنّ الدليل على مشروعيتها إنّما هو تلك الروايات فحسب، ومع قطع النظر عنها أو مع المناقشة فيها كما عن بعض، فلا يمكن إثبات مشروعيتها أصلاً كما عرفت.

ونتائج هذا البحث عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ الأمر بالأمر بشيء يتصوّر بحسب مقام الثبوت على وجوه ثلاثة كما تقدّم.

الثانية: أنّ الظاهر من هذه الوجوه بحسب مقام الاثبات الوجه الثاني، وهو ما كان الغرض قائماً بالفعل لا بالأمر الصادر من المأمور الأوّل.

الثالثة: أنّ الثمرة المترتبة على هذا البحث هي مشروعية عبادات الصبيان على تقدير ظهور تلك الروايات في الوجه الثاني أو الثالث كما عرفت.

الرابعة: أنّ ما توهّم من إمكان إثبات شرعية عباداتهم بالعمومات الأوّلية خاطئ جداً، لما عرفت من أنّ تلك العمومات أجنبية عن الدلالة على ذلك بالكلّية بعد تقييدها بحديث الرفع بالبالغين.

الخامسة: أنّ الدليل على شرعية عبادات الصبي إنّما هو الروايات المتقدمة أعني قوله (عليه السلام): «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين» ونحوه.

الأمر بشيء بعد الأمر به ظاهر

في التأكيد أو التأسيس

لا إشكال في أنّ الأمر بشيء في نفسه ظاهر في التأسيس، وإنّما الاشكال فيما إذا كان مسبوقاً بأمر آخر، فهل هو عندئذ ظاهر في التأسيس أو التأكيد ـ إذا كانا مطلقين بأن لم يذكر سببهما أو ذكر سبب واحد ـ أم لا؟ وجوه.

الظاهر هو الوجه الثاني، ضرورة أنّ المتفاهم عرفاً من مثل قول المولى: صلّ ثمّ قال: صلّ هو التأكيد، بمعنى أنّ الأمر الثاني تأكيد للأمر الأوّل، وهذا واضح.

نعم، لو قيّد الأمر الثاني بالمرّة الأُخرى ونحوها، لكان دالّاً على التأسيس لا محالة، فيكون المراد وقتئذ من الأمر الأوّل صِرف وجود الطبيعة ومن الثاني الوجود الثاني منها.

ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فانّ محل الكلام فيما إذا كان الأمر الثاني متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر الأوّل من دون تقييده بالمرّة الأُخرى أو نحوها، وإلّا فلا إشكال في دلالته على التأسيس، وأمّا إذا لم يكونا مطلقين، بأن ذكر سببهما كقولنا: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة، أو قولنا: إن نمت فتوضأ، وإن بلت فتوضأ، وهكذا، فهل الأمر الثاني ظاهر في التأكيد أو التأسيس؟ فيه كلام سيأتي بيانه في بحث المفاهيم إن شاء الله

تعالى[١] بصورة مفصّلة وخارج عن محل كلامنا هنا.

وعلى الجملة: فمحل الكلام في المقام فيما إذا كان الأمران مطلقين ولم يـذكر سببهما أو ذكر سبب واحد، ففي مثل ذلك قد عرفت أنّ الظاهر من الأمر الثاني هو التأكيد دون التأسيس، فانّه قضية إطلاق المادة وعدم تقييدها بشيء.

---

(١) راجع المجلد الرابع من هذا الكتاب ص ٢٥٢.

المقصد الثاني: مبحث النواهي

وفيه جهات من البحث:

الأُولى: أنّ المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً أنّ النهي بمادته وصيغته، كالأمر بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب، غير أنّ متعلق النهي ترك الفعل ونفس أن لا تفعل، ومتعلق الأمر إيجاد الفعل.

وبكلمة واضحة: أنّ المعروف بينهم هو أنّ النهي يشترك مع الأمر في المعنى الموضوع له وهو الدلالة على الطلب، ومن هنا أنّهم يعتبرون في دلالة النهي عليه ما اعتبروه في دلالة الأمر من كونه صادراً عن العالي، فلو صدر عن السافل أو المساوي فلا يكون نهياً حقيقةً، وغير ذلك مما قدّمناه في بحث الأوامر بشكل واضح وبصورة مفصّلة، فلا فرق بينهما من هذه النواحي أصلاً.

نعم، فرق بينهما في نقطة اُخرى، وهي أنّ متعلق الطلب في طرف النهي الترك وفي طرف الأمر الفعل.

وقد اُشكل عليه: بأنّ الترك أمر أزلي خارج عن القدرة والاختيار وسابق عليها، ومن الواضح جداً أنّه لا تأثير للقدرة في الأمر السابق، ضرورة أنّ القدرة إنّما تتعلق بالأمر الحالي، ولا يعقل تعلقها بالأمر السابق المنصرم زمانه فضلاً عن الأمر الأزلي، وعليه فلا يمكن أن يتعلق النهي به، ضرورة استحالة تعلقه بما هو خارج عن الاختيار والقدرة.

ومن هنا ذهب بعضهم إلى أنّ المطلوب في النواهي هو كفّ النفس عن الفعل في الخارج، دون الترك ونفس أن لا تفعل.

وغير خفي أنّ هذا الاشكال يرتكز على نقطة واحدة، وهي أن يكون متعلق النهي العدم السابق، فانّ هذا العدم أمر خارج عن القدرة والاختيار، فلا يعقل تعلقها به، إلّا أنّ تلك النقطة خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع، وذلك لأنّ متعلقه الترك اللّاحق، ومن المعلوم أنّه مقدور على حد مقدورية الفعل، لوضوح استحالة تعلّق القدرة بأحد طرفي النقيض، فإذا كان الفعل مقدوراً للمكلف كما هو المفروض فلا محالة يكون تركه مقدوراً بعين تلك المقدورية، وإلّا فلا يكون الفعل مقدوراً وهذا خلف.

فالنتيجة: هي أنّ النهي يشترك مع الأمر في المعنى الموضوع له وهو الطلب ويمتاز عنه في المتعلق، فانّه في الأوّل هو الترك وفي الثاني الفعل، فيدل الأوّل على طلب الترك وإعدام المادة في الخارج، والثاني على طلب الفعل وإيجاد المادة فيه.

ثمّ إنّهم قد رتّبوا على ضوء هذه النظرية ـ أعني دلالة النهي على طلب ترك الطبيعة ودلالة الأمر على طلب إيجادها ـ أنّ متعلق الطلب في طرف الأمر حيث إنّه صِرف إيجاد الطبيعة في الخارج فلا يقتضي عقلاً إلّا إيجادها في ضمن فردٍ مّا، ضرورة أنّ صرف الوجود يتحقق بأوّل وجودها، وبه يتحقق الامتثال ويحصل الغرض، ومعه لا يبقى مجال لايجادها في ضمن فرد ثان وهكذا كما هو واضح.

وأمّا في طرف النهي فبما أنّه صِرف ترك الطبيعة، فلا محالة لا يمكن تركها إلّا بترك جميع أفرادها في الخارج العرضية والطولية، ضرورة أنّ الطبيعة في

الخارج تتحقق بتحقق فرد منها، فلو أوجد المكلف فرداً منها فقد أوجد الطبيعة فلم تترك.

وإلى ذلك أشار المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] بما حاصله: هو أنّه لا فرق بين الأمر والنهي في الدلالة الوضعية، فكما أنّ صيغة الأمر تدل وضعاً على طلب إيجاد الطبيعة من دون دلالة لها على الدوام والتكرار، فكذلك صيغة النهي تدل وضعاً على طلب ترك الطبيعة بلا دلالة لها على الدوام والاستمرار. نعم، تختلف قضيتهما عقلاً ولو مع وحدة المتعلق، بأن تكون طبيعة واحدة متعلقة للأمر مرّةً وللنهي مرّة أُخرى، ضرورة أنّ وجودها بوجود فردٍ واحد من أفرادها، وعدمها لا يمكن إلّا بعدم الجميع.

ومن هنا قال (قدس سره): إنّ الدوام والاستمرار إنّما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فانّه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومةً إلّا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدريجية. وبالجملة قضية النهي ليس إلّا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له، كانت مقيدة أو مطلقة، وقضية تركها عقلاً إنّما هو ترك جميع أفرادها.

أقول: إنّ كلامه (قدس سره) هذا صريح فيما ذكرناه من أنّ النهي لا يدل وضعاً إلّا على ترك الطبيعة، سواء أكانت مطلقة أم مقيدة. نعم، لو كانت الطبيعة مقيدة بزمان خاص أو حال مخصوص لم يعقل فيها الدوام والاستمرار، وكيف كان، فالنهي لا يدل إلّا على ذلك، ولكن العقل يحكم بأنّ ترك الطبيعة في الخارج لا يمكن إلّا بترك جميع أفرادها العرضية والطولية.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٤٩.

وقد تحصّل مما ذكرناه أنّ النقطة الرئيسية لنظريتهم أمران:

الأوّل: أنّ النهي يشترك مع الأمر في الدلالة على الطلب، فكما أنّ الأمر يدل عليه بهيئته فكذلك النهي. نعم، يمتاز النهي عن الأمر في أنّ متعلق الطلب في النهي صرف ترك الطبيعة، وفي الأمر صِرف وجودها.

الثاني: أنّ قضية النهي عقلاً من ناحية متعلقه تختلف عن قضية الأمر كذلك، باعتبار أنّ متعلق النهي حيث إنّه صِرف الترك فلا يمكن تحققه إلّا باعدام جميع أفراد تلك الطبيعة في الخارج عرضاً وطولاً، ضرورة أنّه مع الاتيان بواحدٍ منها لا يتحقق صِرف تركها خارجاً، ومتعلق الأمر حيث إنّه صِرف الوجود فيتحقق بايجاد فرد منها، وبعده لا يبقى مقتضٍ لايجاد فردٍ آخر وهكذا.

ولنأخذ بالمناقشة في كلا هذين الأمرين معاً، أعني المبنى والبناء.

أمّا الأوّل: فيردّه أنّ النهي بما له من المعنى مادةً وهيئة يباين الأمر كذلك، فلا اشتراك بينهما في شيء أصلاً. وهذا لا من ناحية ما ذكره جماعة من المحققين من أنّ النهي موضوع للدلالة على الزجر والمنع عن الفعل باعتبار اشتمال متعلقه على مفسدة إلزامية، والأمر موضوع للدلالة على البعث والتحريك نحو الفعل باعتبار اشتماله على مصلحة إلزامية، وذكروا في وجه ذلك هو أنّ النهي لا ينشأ من مصلحة لزومية في الترك ليقال إنّ مفاده طلبه، بل هو ناشئ من مفسدة لزومية في الفعل، وعليه فلا محالة يكون مفاده الزجر والمنع عنه، فإذن لا وجه للقول بأنّ مفاده طلب الترك أصلاً.

فما ذكرناه من أنّ النهي بما له من المعنى يباين الأمر كذلك ليس من هذه الناحية، بل من ناحية أُخرى.

فلنا دعويان:

الأُولى: أنّ التباين بين الأمر والنهي في المعنى ليس من هذه الناحية.

الثانية: أنّه من ناحية أُخرى.

أمّا الدعوى الأُولى: فلما ذكرناه غير مرّة من أنّ تفسير الأمر مرّةً بالطلب ومرّة أُخرى بالبعث والتحريك، ومرّة ثالثة بالارادة، وكذا تفسير النهي تارةً بالطلب، وتارة أُخرى بالزجر والمنع، وتارة ثالثة بالكراهة لا يرجع بالتحليل العلمي إلى معنىً محصّل، ضرورة أنّ هذه مجرد ألفاظ لا تتعدى عن مرحلة التعبير وليس لها واقع موضوعي أبداً.

نعم، إنّ صيغة الأمر مصداق للبعث والتحريك لا أنّها معناها، كما أنّها مصداق للطلب والتصدي، وكذلك صيغة النهي مصداق للزجر والمنع، وليس الزجر والمنع معناها، وأمّا الارادة والكراهة فليستا معنى الأمر والنهي بالضرورة، لاستحالة تعلق الارادة بمعنى الاختيار، وكذلك ما يقابلها من الكراهة بفعل الغير. نعم، يتعلق الشوق ومقابله بفعل الغير، ولا يحتمل أن يكونا معنى الأمر والنهي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّا قد ذكرنا في محلّه أنّه لا معنى للارادة أو الكراهة التشريعية في مقابل التكوينية، ولا نعقل لها معنىً محصّلاً ما عدا الأمر أو النهي.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لا معنى لتفسير الأمر بالارادة والنهي بالكراهة.

وخلاصة الكلام: كما أنّه لا أصل لما هو المشهور من تفسير الأمر بطلب الفعل وتفسير النهي بطلب الترك، كذلك لا أصل لما عن جماعة من تفسير الأوّل بالبعث والتحريك، والثاني بالزجر والمنع.

وأمّا الدعوى الثانية: فيقع الكلام فيها مرّةً في معنى الأمر، ومرّةً أُخرى في

معنى النهي.

أمّا الكلام في الأوّل: فقد تقدّم في بحث الأوامر بشكل واضح أنّه إذا حلّلنا الأمر المتعلق بشيء تحليلاً موضوعياً فلا نعقل فيه ما عدا شيئين:

أحدهما: اعتبار الشارع ذلك الشيء في ذمّة المكلف من جهة اشتماله على مصلحة ملزمة.

وثانيهما: إبراز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج بمبرز كصيغة الأمر أو ما يشبهها، فالصيغة أو ما شاكلها وضعت للدلالة على إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني، لا للبعث والتحريك ولا للطلب. نعم، قد عرفت أنّ الصيغة مصداق للبعث والطلب ونحو تصدٍّ إلى الفعل، فانّ البعث والطلب قد يكونان خارجيين وقد يكونان اعتباريين، فصيغة الأمر أو ما شاكلها مصداق للبعث والطلب الاعتباري لا الخارجي، ضرورة أنّها تصدٍّ في اعتبار الشارع إلى إيجاد المادة في الخارج وبعث نحوه، لا تكويناً وخارجاً كما هو واضح.

ونتيجة ما ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّ صيغة الأمر وما شاكلها موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني، وهو اعتبار الشارع الفعل على ذمّة المكلف، ولا تدل على أمر آخر ما عدا ذلك.

الثاني: أنّها مصداق للبعث والطلب لا أنّها معناها.

وأمّا الكلام في الثاني: فالأمر أيضاً كذلك عند النقد والتحليل، وذلك ضرورة أنّا إذا حلّلنا النهي المتعلق بشيء تحليلاً علمياً لانعقل له معنىً محصّلاً ما عدا شيئين:

أحدهما: اعتبار الشارع كون المكلف محروماً عن ذلك الشيء باعتبار

اشتماله على مفسدة ملزمة وبعده عنه.

ثانيهما: إبراز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج بمبرز كصيغة النهي أو ما يضاهيها، وعليه فالصيغة أو ما يشاكلها موضوعة للدلالة على إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني، لا للزجر والمنع، نعم هي مصداق لهما.

ومن هنا يصح تفسير النهي بالحرمة باعتبار دلالته على حرمان المكلف عن الفعل في الخارج، كما أنّه يصح تفسير الأمر بالوجوب بمعنى الثبوت باعتبار دلالته على ثبوت الفعل على ذمّة المكلف، بل هما معناهما لغةً وعرفاً، غاية الأمر الحرمة مرّة حرمة تكوينية خارجية كقولك: الجنّة مثلاً محرّمة على الكفار ونحو ذلك، فانّ استعمالها في هذا المعنى كثير عند العرف، بل هو أمر متعارف بينهم، ومرّة أُخرى حرمة تشريعية كاعتبار المولى الفعل محرّماً على المكلف في عالم التشريع وإبراز ذلك بقوله: لا تفعل أو ما يشابه ذلك، فيكون قوله هذا مبرزاً لذلك ودالّاً عليه، وكذا الثبوت مرّة ثبوت تكويني خارجي، ومرّة أُخرى ثبوت تشريعي، فصيغة الأمر أو ما شاكلها تدل على الثبوت التشريعي وتبرزه.

وعلى الجملة: فالأمر والنهي لا يدلّان إلّا على ما ذكرناه لا على الزجر والمنع والبعث والتحريك. نعم، المولى في مقام الزجر عن فعلٍ باعتبار اشتماله على مفسدة لزومية يزجر عنه بنفس قوله: لا تفعل أو ما شاكله، غاية الأمر الزجر قد يكون خارجياً، كما إذا منع أحد آخر عن فعل في الخارج، وقد يكون بقوله: لا تفعل أو ما يشبه ذلك، فيكون قوله لا تفعل عندئذ مصداقاً للزجر والمنع، لا أنّه وضع بازائه، كما أنّ الطلب قد يكون طلباً خارجياً وتصدياً نحو الفعل في الخارج كطالب ضالة أو طالب العلم أو نحو ذلك، وقد يكون طلباً وتصدياً في عالم الاعتبار نحو الفعل فيه بقوله: افعل أو ما يشبه ذلك، فيكون قوله: افعل وقتئذ مصداقاً للطلب والتصدي، لا أنّه وضع بازائه.

وعلى ضوء بياننا هذا قد ظهر أنّ الأمر والنهي مختلفان بحسب المعنى، فانّ الأمر معناه الدلالة على ثبوت شيء في ذمّة المكلف، والنهي معناه الدلالة على حرمانه عنه، ومتحدان بحسب المتعلق، فانّ ما تعلق به الأمر بعينه هو متعلق النهي، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

والوجه في ذلك واضح، وهو أنّه بناءً على وجهة نظر العدلية من أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فلا محالة يكون النهي كالأمر متعلقاً بالفعل، ضرورة أنّ النهي عن شيء ينشأ عن مفسدة لزومية فيه وهي الداعي إلى تحريمه والنهي عنه، ولم ينشأ عن مصلحة كذلك في تركه، لتدعو إلى طلبه، وهذا واضح. فإذن لا مجال للقول بأنّ المطلوب في النواهي هو ترك الفعل ونفس أن لا تفعل، إلّا أن يدّعى أنّ غرضهم من ذلك هو أنّه مطلوب بالعرض وقد أُخذ مكان ما بالذات، ولكن من الواضح أنّ إثبات هذه الدعوى في غاية الاشكال.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّه لا شبهة في أنّ متعلق الأمر بعينه هو ما تعلق به النهي، فلا فرق بينهما من ناحية المتعلق أبداً، والفرق بينهما إنّما هو من ناحية المعنى الموضوع له، كما مضى.

عدّة نقاط فيما ذكرناه:

الأُولى: أنّ كلاً من الأمر والنهي اسم لمجموع المركب من الأمر الاعتباري النفساني وإبرازه في الخارج، فلا يصدق على كل منهما، ضرورة أنّه لا يصدق على مجرد اعتبار المولى الفعل على ذمّة المكلف بدون إبرازه في الخارج، كما أنّه لا يصدق على مجرّد إبرازه بدون اعتباره شيئاً كذلك، وكذا الحال في النهي، وهذا ظاهر. ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث الانشاء والاخبار من أنّ العقود والايقاعات كالبيع والاجارة والطلاق والنكاح وما شاكل ذلك أسامٍ لمجموع

المركب من الأمر الاعتباري النفساني وإبراز ذلك في الخارج بمبرز، فلا يصدق البيع مثلاً على مجرّد ذلك الأمر الاعتباري، أو على مجرد ذلك الابراز الخارجي، كما تقدّم هناك بشكل واضح.

الثانية: أنّ النزاع المعروف بين الأصحاب من أنّ متعلق النهي هل هو ترك الفعل ونفس أن لا تفعل، أو الكف عنه، باطل من أصله، ولا أساس له أبداً.

الثالثة: أنّ نقطتي الاشتراك والامتياز بين الأمر والنهي على وجهة نظرنا ونقطتي الاشتراك والامتياز بينهما على وجهة نظر المشهور متعاكستان، فانّ الأمر والنهي على وجهة نظر المشهور كما عرفت مختلفان بحسب المعنى ومتفقان في المتعلق. وعلى وجهة نظرنا مختلفان في المعنى، ومتفقان في المتعلق، كما مرّ.

الرابعة: أنّ الأمر والنهي مصداق للبعث والتحريك والزجر والمنع، لا أنّهما موضوعان بازائهما، كما سبق.

وأمّا الأمر الثاني: وهو البناء، فعلى فرض تسليم الأمر الأوّل ـ وهو المبنى ـ وأنّ متعلق الطلب في طرف الأمر صرف وجود الطبيعة، وفي طرف النهي صرف تركها، فيمكن نقده على النحو التالي، وهو أنّه لا مقابلة بين الطبيعة التي توجد بوجود فرد منها والطبيعة التي لا تنعدم إلّا بعدم جميع أفرادها، والوجه في ذلك: هو أنّه إن أُريد من الطبيعة الطبيعة المهملة التي كان النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها فحسب، فهي كما توجد بوجود فرد منها كذلك تنعدم بعدم مثلها ـ أعني الطبيعة الموجودة كذلك ـ لأنّه بديلها ونقيضها، لا عدم الطبيعة بعدم جميع أفرادها، ضرورة أنّ نقيض الواحد واحد، فنقيض الطبيعة الموجودة بوجود واحد لا محالة يكون عدم مثل تلك الطبيعة، كما هو واضح.

وإن اُريد منها الطبيعة السارية إلى تمام أفرادها ومصاديقها، فهي وإن كان يتوقف عدمها كلّياً في الخارج على عدم جميع أفرادها العرضية والطولية، إلّا أنّ هذا من ناحية ملاحظة وجود تلك الطبيعة على نحو الانحلال والسريان إلى جميع أفرادها، ومن الواضح جداً أنّ عدم مثل هذه الطبيعة الذي هو بديلها ونقيضها لا يمكن إلّا بعدم تمام أفرادها في الخارج، ولكن أين هذا من الطبيعة التي توجد في الخارج بوجود فرد منها، فانّ المقابل لهذه الطبيعة ليس إلّا الطبيعة التي تنعدم بعدم ذلك الفرد، ضرورة أنّ الوجود الواحد لا يعقل أن يكون نقيضاً لعدم الطبيعة بتمام أفرادها، بل له عدم واحد وهو بديله ونقيضه. وأمّا المقابل للطبيعة التي يتوقف عدمها على عدم جميع أفرادها العرضية والطولية، هو الطبيعة الملحوظة على نحو الاطلاق والسريان إلى تمام أفرادها كذلك، لا الطبيعة المهملة التي توجد في ضمن فرد واحد.

وهذا بيان إجمالي لعدم كون الطبيعة الملحوظة على نحو توجد بايجاد فرد واحد مقابلاً للطبيعة الملحوظة على نحو تنتفي بانتفاء جميع أفرادها، وسيأتي بيانه التفصيلي فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وعلى هدى ذلك البيان الاجمالي قد ظهر أنّه لا أصل لما هو المشهور من أنّ صرف وجود الطبيعة يتحقق بأوّل الوجود، وصرف تركها لا يمكن إلّا بترك جميع أفرادها، والوجه في ذلك: هو أنّ صِرف ترك الطبيعة كصِرف وجودها، فكما أنّ صِرف وجودها يتحقق بأوّل وجود، فكذلك صرف تركها يتحقق بأوّل ترك، ضرورة أنّ المكلف إذا ترك الطبيعة في آنٍ مّا لا محالة يتحقق صرف الترك، كما أنّه لو أوجدها في ضمن فردٍ مّا يتحقق صرف الوجود، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، وهذا لعلّه من الواضحات الأوّلية.

نعم، لو كان المطلوب في النواهي هو ترك الطبيعة مطلقاً، لا يمكن تحققه إلّا

بترك جميع أفرادها في جميع الآنات والأزمنة، إلّا أنّ الأمر كـذلك في طـرف الأوامر أيضاً فيما إذا كان المطلوب منها مطلق وجود الطبيعة، لا صرف وجودها، ضرورة أنّ مطلق وجودها لا يتحقق بايجاد فرد منها، بل يتوقف على إيجـاد جميع أفرادها في الخارج، والسر فيه ظاهر، وهو وضوح الفرق بين أن يكون المطلوب في النهي صرف ترك الطبيعة وفي الأمر صرف وجودها، وأن يكون المطلوب في الأوّل مطلق ترك الطبيعة وفي الثاني مطلق وجودها، فانّ صرف الترك وصرف الوجود يتحقق بأوّل ترك وأوّل وجود كما هو واضح.

وهذا بخلاف مطلق الترك ومطلق الوجود، فانّهـما لا يـتحققان بأوّل تـرك وأوّل وجود، بل الأوّل يتوقف على ترك أفراد الطبيعة تماماً، والثاني يـتوقف على إيجاد أفرادها كذلك.

وبكلمة اُخرى: أنّ متعلق الترك ومتعلق الوجود إن كان الطـبيعة المـهملة فطبعاً يكون المطلوب في النهـي هو صرف تركها وفي الأمر صرف وجودها، وقد عرفت أنّ الأوّل يتحقق بأوّل ترك والثاني بأوّل وجود، وإن كان المتعلق الطبيعة المطلقة السارية فلا محالة يكون المطلوب في الأوّل هو مطلق تركها وفي الثاني مطلق وجودها، وعليه فلا محالة ينحل المطلوب بحسب الواقع ونـفس الأمر إلى مطلوبات متعددة بانحلال أفراد تلك الطبيعة، فيكون ترك كل فـرد منها مطلوباً مستقلاً، كما أنّ وجود كل فرد منها كذلك، فإذن لا محالة حصول المطلوب على الأوّل يتوقف على ترك جميع أفرادها العرضية والطولية، وعلى الثاني يتوقف على إيجاد جميعها كذلك.

فالنتيجة قد أصبحت من ذلك: أنّ المقابل لصرف الوجود هو صرف الترك وهو عدمه البديل له ونقيضه، لا مـطلق الترك فـانّه ليس عـدمه البـديل له ونقيضه، ضرورة أنّ نقيض الواحد واحد لا اثنان، والمقابل لمطلق الوجود هو

مطلق الترك، فانّه عدمه البديل له ونقيضه لا صرف الترك، ضرورة أنّ الواحد لا يعقل أن يكون نقيضاً للمتعدد، وهذا ظاهر.

وعلى ضوء هذا البيان نسأل المشهور عن سبب اكتفائهم في طرف الأمر بايجاد فرد واحد من الطبيعة، بدعوى أنّ المطلوب فيه هو صرف الوجود وهو يتحقق بأوّل وجود، وعدم اكتفائهم في طرف النهي بأوّل ترك، مع أنّهم التزموا بأنّ المطلوب فيه هو صرف الترك، فانّ سبب ذلك ليس هو الوضع لما تقدّم من أنّ مقتضاه في كل من الأمر والنهي على نسبة واحدة، فلا مقتضي لأجل ذلك أن يفرق بينهما، فانّ مفادهما عندهم بحسب الوضع ليس إلّا الدلالة على الطلب، غاية الأمر أنّ متعلقه في الأمر الوجود وفي النهي الترك، ولذا قالوا باشتراكهما في المعنى الموضوع له من هذه الجهة. وأمّا العقل فقد عرفت أنّه يحكم بخلاف ذلك، فانّه كما يحكم بأنّ صرف الوجود يتحقق بأوّل وجود كذلك يحكم بأنّ صرف الترك يتحقق بأوّل ترك، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

نعم، الذي لا يمكن تحققه بأوّل الترك هو مطلق الترك، إلّا أنّك عرفت أنّهم لا يقولون بأنّ المطلوب في النواهي مطلق الترك، بل يقولون بأنّ المطلوب فيها هو صرف الترك، وقد مرّ أنّ العقل يحكم بأنّه لا مقابلة بين مطلق الترك وصرف الوجود، والمقابلة إنّما هي بينه وبين مطلق الوجود لا صرفه، فانّ المقابل له ـ صرف الوجود ـ صرف الترك، فإذن لا يرجع ما هو المشهور إلى معنىً محصّل أصلاً.

ولعل منشأ تخيّلهم ذلك الغفلة عن تحليل نقطة واحدة، وهي الفرق بين صرف الترك ومطلق الترك، ولكن بعد تحليل تلك النقطة على ضوء ما بيّناه قد ظهر بوضوح خطأ نظريتهم، وأنّه لا مبرّر لها أبداً.

إلى هنا قد تبيّن بطلان المبنى والبناء معاً، وأنّه لا يمكن الالتزام بشيء منهما، هذا.

الذي ينبغي أن يقال في هذا المقام هو: أنّ سبب اقتضاء النهي حرمة جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها الدفعية والتدريجية وعدم صحة الاكتفاء في امتثاله بترك فردٍ مّا منها، وسبب اقتضاء الأمر إيجاد فردٍ مّا من الطبيعة المأمور بها دون الزائد، إحدى نقطتين:

الأُولى: اختلاف الأمر والنهي من ناحية المبدأ.

الثانية: اختلافهما من ناحية المنتهى.

أمّا النقطة الأُولى: فلأنّ النهي بما أنّه ينشأ عن مفسدة لزومية في متعلقه وهي داعية إلى إنشائه واعتباره، فهي غالباً تترتب على كل فرد من أفرادها في الخارج، ويكون كل منها مشتملاً على مفسدة مغايرة لمفسدة أُخرى، ومن الواضح جداً أنّ لازم هذا هو انحلال النهي بانحلال أفراد الطبيعة المنهي عنها، وذلك على وفق ما هو المرتكز في أذهان العرف والعقلاء والفهم العرفي من النواهي، وهذا بخلاف ما إذا فرض أنّ المفسدة قائمة بصرف وجودها أو بمجموع وجوداتها، أو بعنوان بسيط متحصّل من هذه الوجودات في الخارج، فإن فهم ذلك يحتاج إلى بيان من المولى ونصب قرينة تدل عليه، وأمّا إذا لم تكن قرينة على قيامها بأحد هذه الوجوه، فالاطلاق في مقام الاثبات كما عرفت قرينة عامة على قيامها بكل فرد من أفراد تلك الطبيعة.

وعلى هدى ذلك فإذا نهى المولى عن طبيعة ولم ينصب قرينةً على أنّ المفسدة قائمة بصرف وجودها حتّى لا تكون مفسدة في وجودها الثاني والثالث وهكذا، أو قائمة بمجموع وجوداتها وأفرادها على نحو العموم المجموعي، أو

بعنوان بسيط متحصّل منها، كان الارتكاز العرفي ولو من ناحية الغلبة المزبورة قرينة على أنّ النهي تعلق بكل فرد من أفرادها، وأنّ المفسدة قائمة بتلك الطبيعة على نحو السريان والانحلال، فيكون كل واحد منها مشتملاً عليها.

وبكلمة واضحة: أنّ قيام مفسدة بطبيعة يتصوّر في مقام الثبوت على أقسام:

الأوّل: أن تكون قائمة بصرف وجود الطبيعة، ولازم ذلك هو أنّ المنهي عنه صرف الوجود فحسب، فلو عصى المكلف وأوجد الطبيعة في ضمن فردٍ مّا، فلا يكون وجودها الثاني والثالث وهكذا منهياً عنه أصلاً.

الثاني: أن تكون قائمة بمجموع أفرادها على نحو العموم المجموعي، فيكون المجموع محرّماً بحرمة واحدة شخصية، ولازم ذلك هو أنّ المبغوض ارتكاب المجموع، فلا أثر لارتكاب البعض.

الثالث: أن تكون قائمة بعنوان بسيط مسبب من تلك الأفراد في الخارج.

الرابع: أن تكون قائمة بكل واحد من أفرادها العرضية والطولية، هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الاثبات، فلا شبهة في أنّ إرادة كل واحد من الأقسام الثلاثة الأُولى تحتاج إلى نصب قرينة تدل عليها وعناية زائدة، وأمّا إذا لم تكن قرينة في البين على أنّ المراد من النهي المتعلق بطبيعة النهي عن مجموع أفرادها بنحو العموم المجموعي أو عن صرف وجودها في الخارج أو عن عنوان بسيط متولد عنها، كان المرتكز منه في أذهان العرف والعقلاء هو النهي عن جميع أفرادها بنحو العموم الاستغراقي، وعليه فيكون كل فرد منها منهياً عنه باستقلاله مع قطع النظر عن الآخر.

وعلى الجملة: فلا إشكال في أنّ إرادة كل من الأقسام المزبورة تحتاج إلى

عناية زائدة فلا يتكفلها الاطلاق في مقام البيان، وهذا بخلاف القسم الأخير، فانّ إرادته لا تحتاج إلى عناية زائدة، فيكفي الاطلاق المزبور في إرادته.

ومن هنا لا شبهة في ظهور النواهي الواردة في الشريعة المقدّسة بمقتضى الفهم العرفي في الانحلال، كالنهي عن شرب الخمر والزنا والغيبة والكذب والغصب وسبّ المؤمن وما شاكل ذلك، ولأجل هذا قلنا إنّ التكاليف التحريمية غالباً بل دائماً تكاليف انحلالية، فتنحل بانحلال موضوعها مرّةً كما في النهي عن شرب الخمر مثلاً أو نحوه، فانّه ينحل بانحلال موضوعه في الخارج وهو الخمر ويتعدد بتعدده، وبانحلال متعلقها مرّةً اُخرى كما في النهي عن الكذب مثلاً أو الغيبة أو ما شاكل ذلك مما لا موضوع له، فانّه ينحل بانحلال متعلقه في الخارج، وبانحلال كليهما معاً كما في مثل النهي عن سبّ المؤمن أو نحوه، فانّه كما ينحل بانحلال موضوعه وهو المؤمن كذلك ينحل بانحلال متعلقه وهو السب ولو مع وحدة موضوعه.

فالنتيجة: هي أنّ النهي حيث إنّه ينشأ عن قيام مفسدة ملزمة في متعلقه، فالظاهر منه بمقتضى الفهم العرفي هو ترتب تلك المفسدة على كل فرد من أفراده، وبذلك ينحل النهي إلى نواهٍ متعددة بانحلال موضوعه أو متعلقه.

هذا تمام الكلام في النهي وفي منشأ انحلاله. وأمّا الأمر فهو على عكس النهي، والوجه فيه: هو أنّ الأمر بما أنّه ينشأ عن قيام مصلحة ملزمة في متعلقه ـ وهي داعية إلى انشائه واعتباره ـ فلا محالة مقتضى الاطلاق فيه في مقام الاثبات وعدم التقييد بخصوصية من الخصوصيات هو أنّ المصلحة قائمة بصرف وجوده لا بمطلق وجوده أينما سرى.

وبتعبير أوضح: أنّ قيام مصلحةٍ بطبيعة في مقام الثبوت والواقع يتصور على صور:

الأُولى: أن تكون المصلحة قائمة بصرف الوجود.

الثانية: أن تكون قائمة بمطلق الوجود على نحو العموم الاستغراقي.

الثالثة: أن تكون قائمة بمجموع الوجودات على نحو العموم المجموعي.

الرابعة: أن تكون قائمة بعنوان بسيط متولد من هذه الوجودات الخارجية، هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الاثبات، فلا شبهة في أنّ إرادة كل من الصور الثلاث الأخيرة من الأمر المتعلق بطبيعة تحتاج إلى عناية زائدة ونصب قرينة تدل على إرادته، وأمّا إذا لم تكن قرينة على إرادة إحدى هذه الصور فاطلاقه في مقام الاثبات بمقتضى الفهم العرفي وارتكازهم كان قرينةً عامةً على أنّ المراد منه هو الصورة الأُولى، وأنّ المصلحة قائمة بصرف الوجود.

والسر في ذلك: هو أنّ متعلق الأمر بما أنّه كان الطبيعة المهملة، فلا محالة لا يدل إلّا على إيجادها في الخارج، ومن المعلوم أنّ إيجادها يتحقق بأوّل وجودها، إلّا أن تقوم قرينة على إرادة المتعدد منها أو خصوصية أُخرى. وأمّا متعلق النهي فهو وإن كان تلك الطبيعة المهملة، إلّا أنّه لما كان يدل على مبغوضية وجودها في الخارج بلا قرينة على التقييد بالوجود الأوّل، أو بمجموع الوجودات، فلا محالة مقتضى الاطلاق هو مبغوضية كل وجود منها، فهذا هو السر في افتراق كل من الأمر والنهي عن الآخر.

فالنتيجة هي أنّ الأمر لا يدل إلّا على اعتبار صرف وجود الطبيعة في ذمّة المكلف، من دون الدلالة على خصوصية زائدة عليه.

ومن هنا قلنا في بحث المرّة والتكرار[1] أنّهما خارجان عن مفاد الأمر مادةً

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ١٥.

وهيئةً، فهو كما لا يدل عليهما في الأفراد الطولية كذلك لا يدل على الوحدة والتعدد في الأفراد العرضية. وأمّا سبب الاكتفاء بالمرّة في مقام الامتثال فهو من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها عليها لا من جهة دلالة الأمر على المرّة وهذا واضح.

وخلاصة هذا الفرق بين الأمر والنهي، هي أنّ المصلحة في طرف الأمر قائمة بصرف وجود الطبيعة ما لم تقم قرينة على الخلاف، ولأجل ذلك لا ينحل الأمر بانحلال أفراد الطبيعة في الواقع. وأمّا المصلحة ففي طرف النهي قـائمة بمـطلق وجودها، إلّا إذا قامت قرينة على أنّها قائمة بصرف وجودها مثلاً أو بمجموع وجوداتها وهكذا، ولذلك ينحل في الواقع بانحلالها فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل.

ولنا أن نأخذ بالنقد على هذا الفرق من ناحيتين:

الأُولى: أنّ هذا الفرق أخص من المدّعى، فانّه لا يثبت التفرقة بين الأمر والنهي مطلقاً وعلى وجهة نظر جميع المذاهب، حيث إنّه يرتكز على وجهة نظر مذهب من يرى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، ولا يجري على وجهة نظر مذهب من لا يرى التبعية كالأشاعرة، فإذن لا يجـدي مـثل هـذا الفرق أصلاً.

الثانية: أنّ هذا الفرق وإن كان صحيحاً في نفسه، إلّا أنّه لا طريق لنا إلى إحرازه مع قطع النظر عما هو مقتضى إطلاق الأمر والنهي بحسب المتفاهم العرفي ومرتكزاتهم، وذلك لما ذكرناه غير مرّة من أنّه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها، وعلى هذا الضوء فلا يمكننا إحراز أنّ المـفسدة في المنهي عنه قائمة بمطلق وجوده، والمصلحة في المأمور به قائمة بصرف وجوده، مع قطع النظر عن تعلق النهي بمطلق وجوده وتعلق الأمر بـصرف وجـوده، فإذن لا أثر لهذا الفرق مع قطع النظر عن الفرق الآتي، وهو أنّ قضية الاطلاق

في النواهي هي الانحلال وتعلق الحكم بمطلق الوجود، وفي الأوامر هي عدم الانحلال وتعلق الحكم بصرف الوجود. هذا تمام كلامنا في النقطة الأُولى.

وأمّا النقطة الثانية: وهي الفرق بينهما من ناحية المنتهى فيقع الكلام فيها في مقامين:

الأوّل: في مقام الثبوت.

والثاني: في مقام الاثبات.

أمّا المقام الأوّل: فالصحيح هو أنّه لا فرق فيه بين الأمر والنهي، ولتوضيحه ينبغي لنا أن نقدّم مقدّمة: وهي أنّ أسماء الأجناس كما ذكرناها في بحث الوضع[1] وضعت للدلالة على الماهية المهملة، وهي الماهية من حيث هي هي التي لم يلحظ فيها أي اعتبار زائد على ذاتها وذاتياتها، فيكون النظر مقصوراً على ذاتها من دون نظر إلى أمر خارج عنها، ولأجل ذلك تكون الماهية المهملة فوق الماهية اللّابشرط المقسمي في الابهام والاهمال، فانّها مندمجة فيها غاية الاندماج دون تلك الماهية ـ أعني الماهية اللّابشرط المقسمي ـ ضرورة أنّ النظر فيها ليس مقصوراً على ذاتها وذاتياتها، بل تلحظ فيها حيثية زائدة على ذاتها، وهي حيثية ورود الاعتبارات الثلاثة عليها ـ أعني اللّابشرط القسمي وبشرط لا وبشرط شيء ـ باعتبار أنّها مجمع لتلك الاعتبارات ومقسم لها، فهذه الحيثية ملحوظة فيها ولم تلحظ في الماهية المهملة.

ثمّ إنّ لتلك الطبيعة المهملة أفراداً ومصاديق في الخارج، وهي كل ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبيعة، **هذا من ناحية.**

---

(١) [بل ذكره في المجلد الرابع من هذا الكتاب ص ٥١٢].

ومن ناحية أُخرى: أنّ لكل وجود عدماً مضافاً إليه وهو بديله ونقيضه، وقد برهن في محلّه أنّ نقيض الواحد واحد، فلا يعقل أن يكون الاثنان بما هما اثنان نقيضاً للواحد، ضرورة أنّ نقيض كل شيء رفع ذلك الشيء لا رفعه ورفع شيء آخر وهكذا، مثلاً نقيض الانسان رفع الانسان لا رفعه ورفع شيء آخر، فانّ رفع ذلك الشيء نقيض له لا للانسان.

نعم، قد ثبت في المنطق أنّ نقيض الموجبة الكلّية السالبة الجزئية وبالعكس، ونقيض السالبة الكلّية الموجبة الجزئية كذلك، ولكن من المعلوم أنّ هذا التناقض ملحوظ بين القضيتين والكلامين بحسب مقام الاثبات والصدق، بمعنى أنّ صدق كل منهما يستلزم كذب الآخر، مثلاً صدق الموجبة الكلّية يستلزم كذب السالبة الجزئية وبالعكس، وكذا صدق السالبة الكلية يستلزم كذب الموجبة الجزئية وبالعكس، فهما متناقضان بحسب الصدق، فلا يمكن فرض صدق كليهما معاً، كما أنّه لا يمكن فرض كذب كليهما كذلك. وهذا هو المراد بالتناقض بينهما، ويسمّى هذا التناقض بالتناقض الكلامي.

ومن الواضح جداً أنّ هذا أجنبي عن التناقض فيما نحن فيه ـ وهو التناقض بين الوجود والعدم بحسب مقام الثبوت والواقع الموضوعي ـ ضرورة أنّه لا يمكن أن يكون نقيض الوجود الواحد أعداماً متعددة، ونقيض العدم الواحد وجودات متعددة، وإلّا لزم ارتفاع النقيضين، وهذا من الواضحات الأوّلية.

ومن ناحية ثالثة: أنّ وجود الطبيعي عين وجود فرده في الخارج، لوضوح أنّه ليس للطبيعي وجود آخر في قبال وجود فرده، وقد ذكرنا في بحث تعلق الأوامر بالطبائع[1] أنّ معنى وجود الطبيعي في الخارج هو أنّ هذا الوجود الواحد الخارجي كما أنّه مضاف إلى الفرد ووجود له حقيقةً وواقعاً، كذلك مضاف إلى

---

(١) في ص ١٩٤.

الطبيعي ووجود له كذلك، وقد قلنا هناك إنّ كل وجود متشخص بنفس ذاته وهويته لا بوجود آخر، بداهة أنّ الوجود عين التشخص لا شيء وراءه.

وأمّا الأعراض الملازمة له في الوجود فهي وجودات مستقلّة في قباله، فليست من مشخصاته، وفي إطلاق المشخص عليها مسامحة واضحة، كما تقدّم ذلك بشكل واضح، فهذا الوجود كما أنّه وجود للفرد حقيقةً وجود للطبيعي كذلك، فلا فرق بينهما إلّا في الاعتبار وجهة الاضافة، ومن هنا صحّ القول بانّ نسبة الطبيعي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأولاد، لا نسبة أبٍ واحدٍ إلى الأولاد.

ومن ناحية رابعة: أنّه إذا كان وجود الطبيعي في الخارج عين وجود فرده، فلا محالة يكون عدمه فيه عين عدم فرده، وهذا واضح.

ومن ناحية خامسة: كما أنّ للطبيعي وجودات متعددة بعدد وجودات أفراده، كذلك له أعدام متعددة بعدد أعدامها، لما عرفت من أنّ عدم الطبيعي عين عدم فرده وبالعكس.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي أنّه لا مقابلة بين الطبيعة الملحوظة على نحو توجد بوجود فردٍ منها، والطبيعة الملحوظة على نحو تنتفي بانتفاء جميع أفرادها، ضرورة أنّ نقيض الوجود الواحد واحد وهو عدمه البديل له، لا عدمه وعدم الفرد الثاني والثالث... وهكذا، فأوّل وجود هذه الطبيعة أوّل ناقض لعدمها، ونقيضه البديل له عدم هذا الوجود الأوّل، وهو وإن كان يستلزم بقاء أعدام بقية الأفراد على حالها، إلّا أنّه ليس عينها لتثبت المقابلة بين الطبيعتين المذكورتين وهذا ظاهر. وقد عرفت أنّ وجود كل فرد وجود للطبيعة وعدمه عدم لها، غاية الأمر أنّ عدمه عدم لها بنحو القضية الجزئية، فانّ عدمها بنحو القضية الكلّية بفرض عدم جميع أفرادها، وهو مقابل وجودها بهذا النحو، لا مقابل وجودها بوجود فردٍ منها كما لا يخفى.

وبكلمة واضحة: الوجود قد يضاف إلى الطبيعة المهملة وهي التي كان النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها، ولم يلحظ معها حيثية زائدة على ذاتها أصلاً، وقد يضاف إلى الطبيعة المطلقة السارية إلى أفرادها ومصاديقها في الخارج. وقد يضاف إلى الطبيعة بنحو السعة والاحاطة والوحدة في الكثرة.

أمّا الصورة الأُولى: فقد تقدّم أنّ الطبيعة المهملة كما تتحقق بتحقق فردٍ مّا، كذلك تنتفي بانتفاء ذلك، ضرورة أنّ المقابل لهذه الطبيعة هو عدم مضاف إلى مثلها، ومن الواضح جداً أنّ عدم مثلها يتحقق بانتفاء ذلك، لوضوح أنّ كل وجود يطرد عدمه البديل له، لا عدمه وعدم غيره، فأوّل وجودٍ لهذه الطبيعة أوّل طاردٍ لعدمها، ومن المعلوم أنّ نقيضه وهو العدم البديل له عدم هذا الوجود الأوّل، لا عدمه وعدم سائر وجوداتها، وإن استلزم عدمه ـ أي عدم هذا الوجود الأوّل ـ بقاء أعدام سائر وجوداتها على حالها، إلّا أنّه ليس عينها، لاستحالة أن يكون نقيض الوجود الواحد أعدام متعددة، كما هو ظاهر.

ومن هذا البيان يظهر: فساد ما قيل من أنّ الوجود الناقض للعدم الكلّي وطارد العدم الأزلي ينطبق على أوّل الوجودات، ضرورة أنّه أوّل ناقض للعدم الأزلي ونقيضه ـ وهو العدم البديل له ـ عدم ناقض العدم الكلّي، وهو عين بقاء العدم الكلّي على حاله، ولازم هذا هو وجود الطبيعة بوجود فردٍ منها، وانتفاؤها بانتفاء جميع أفرادها.

وجه الظهور: هو أنّ الطارد للعدم الأزلي المعبّر عنه بالعدم الكلّي هو الوجود الأوّل على الفرض، ومن المعلوم أنّ عدم هذا الطارد ـ أي الطارد للعدم الكلّي ـ هو عدم ذلك الوجود الأوّل، لا عدمه وعدم الوجود الثاني والثالث والرابع... وهكذا، ضرورة أنّ نقيض الواحد واحد، فلا يعقل أن يكون نقيض الواحد متعدداً، نعم عدم الوجود الأوّل يستلزم بقاء أعدام سائر الوجودات على حالها

لا أنّه عينها.

ولعل منشأ هذا التوهم الغفلة عن تحليل هذه النقطة، وهي أنّ عدم الوجود الأوّل ـ الذي هو أوّل ناقض للعدم الأزلي ـ يستلزم بقاء أعدام سائر الوجودات على حالها، لا أنّ عدمه عين أعدام تلك الوجودات ليكون لازمه التقابل بين الطبيعة الموجودة بوجود واحد والطبيعة المنتفية بانتفاء جميع وجوداتها، وقد مرّ استحالة ذلك، فانّ لازم ذلك هو أن يكون نقيض الواحد متعدداً وهو محال.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه قد أصبحت: أنّه لا أصل لما اشتهر في الألسنة من جعل الطبيعة الملحوظة على نحو توجد بوجود فردٍ منها مقابلاً للطبيعة الملحوظة على نحو تنتفي بانتفاء جميع أفرادها، لما عرفت من استحالة المقابلة بينهما، فانّ وجود الواحد طارد لعدم الطبيعة الموجودة في ضمنه، لا له ولعدم الطبيعة الموجودة في ضمن غيره، بداهة أنّ الوجود الواحد لا يعقل أن يكون طارداً لعدم الطبيعة المطلقة السارية إلى تمام أفرادها، كما هو واضح.

قد يقال: إنّ صرف الوجود الذي يتحقق بوجود واحد، وصرف الترك الذي لا يمكن إلّا بانعدام الطبيعة بجميع أفرادها، إنّما هو من جهة أنّ بين الأفراد وحدة سنخية، وتلك الوحدة السنخية هي الجامع بين الوجودات والكثرات، ولا شك في حصول ذلك الجامع بحصول كل واحد من الأفراد والوجودات.

أو فقل: إنّ الوجود السعي بين الوجودات كالطبيعة اللّابشرط بين المفاهيم، فكما أنّ تلك الطبيعة تصدق وتنطبق على كل فرد من أفرادها، فكذلك ذلك الوجود السعي فانّه ينطبق على كل وجودٍ من الوجودات. وهذا بخلاف ما في طرف العدم فانّ العدم الجامع عبارة عن مجموع الأعدام باضافة العدم إلى الطبيعة، لأنّ على مجموعها يصدق أنّه عدم الطبيعة، لا على كل واحد واحد،

ضرورة أنّه ليس هنا شيء واقعي يكون جامعاً بين تلك الأعدام ومنطبقاً على كل واحد منها.

وغير خفي أنّ هذا التوجيه لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً، وذلك لأنّه إن أُريد بالوحدة السنخية بين الوجودات الوحدة الحقيقية والذاتية فهي غير معقولة، وذلك لأنّ كل وجود مباين لوجود آخر وكل فعلية تابى عن فعلية أُخرى، ومع ذلك كيف تعقل وحدة وجودية حقيقية بينهما، وكيف يعقل اشتراك الفعليتين بالذات في فعلية ثالثة.

وإن أُريد بها الوجود السِعي الذي هو عبارة عن الوجود المضاف إلى الطبيعة مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات والتشخصات الخارجية، فهو أمر معقول، إلّا أنّ مثل هذا الجامع موجود بين الأعدام أيضاً وهو العدم السِعي، فانّه عدم مضاف إلى الطبيعة مع إلغاء كل خصوصية من الخصوصيات، وينطبق على كل واحد من الأعدام كانطباق الوجود السِعي على كل واحد من الوجودات، وليست وحدة الوجود السِعي وحدة حقيقية ليقال إنّه ليس بين الأعدام جامع حقيقي، لما عرفت من أنّ الجامع الحقيقي الوجودي بين الوجودات غير معقول، فلا محالة تكون وحدته وحدة بالعنوان، ولا تتعدى عن أُفق النفس إلى الخارج. إذن تصوير هذا النحو من الجامع بين الأعدام بمكان من الوضوح كما عرفت.

وعلى هذا الضوء لا فرق بين أن يكون المطلوب الوجود السِعي، وبين أن يكون المطلوب العدم السِعي، فانّ الأوّل كما ينطبق على كل فرد من الأفراد كذلك الثاني ينطبق على كل عدم من الأعدام، ولا يتوقف صدق الثاني على مجموع الأعدام كما توهّم، كيف فانّه كما يصدق على وجود كل فرد أنّه وجود الطبيعة، كذلك يصدق على عدم كل منه أنّه عدم الطبيعة، بداهة أنّ الوجود إذا كان وجود الطبيعة، فكيف لا يكون عدمه البديل له عدماً لها، إذن كيف يتوقف صدق عدم الطبيعة على عدم مجموع الأفراد.

أو فقل: إنّ عدم الطبيعة بما هو ليس عدَماً آخر في مقابل الأعدام الخاصة ليقال إنّ صدق هذا العدم يتوقف على تحقق مجموع تلك الأعدام، بداهة أنّ عدم الطبيعة عين تلك الأعدام ولا مطابق له غيرها، كما أنّ وجودها ليس وجوداً آخر في مقابل الوجودات الخاصة، بل هو عين تلك الوجودات. وعلى هذا فإذا كان للطبيعة وجود واحد كان لها عدم واحد، وإذا كان لها وجودات متعددة كان لها أعدام كذلك، فالتفرقة بين وجود الطبيعة وعدمها مما لا أصل له أصلاً، وهي وإن كانت مشهورة إلّا أنّها مبنية على ضرب من المسامحة.

وأمّا الصورة الثانية: وهي ما إذا لوحظ الوجود مضافاً إلى الطبيعة المطلقة، فقد ظهر مما تقدّم أنّ لها أعداماً متعددة بعدد وجودات أفرادها، وكل عدم منها طارد لوجوده، لا له ولوجود غيره، وكل وجود منها طارد لعدمه، لا له ولعدم غيره، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ وجود الفرد كما أنّه عين وجود الطبيعي في الخارج، كذلك عدمه عين عدمه فيه.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ الطبيعة كما توجد بوجود فردٍ منها كذلك تنتفي بانتفائه، لفرض أنّ انتفاء الفرد عين انتفاء الطبيعة، ولا يتوقف انتفاؤها على انتفاء جميع أفرادها. نعم، إنّ انتفاء الطبيعة المطلقة يتوقف على انتفاء جميع أفرادها، لفرض أنّ المقابل لها هو عدم مثلها، لا عدم فرد واحد منها، كما هو ظاهر.

وأمّا الصورة الثالثة: وهي الوجود المضاف إلى الطبيعة بنحو السعة والاحاطة والوحدة في الكثرة، فقدِ تبيّن مما تقدّم أنّ المقابل للوجود المضاف إلى الطبيعة بنحو السعة لا بنحو الكثرة والانحلال عدم مثله ـ أي العدم المضاف إلى الطبيعة كذلك ـ والمراد من الوجود السعي كما عرفت هو عدم ملاحظة خصوصية وجود فردٍ دون آخر فيه، بل هو مضاف إلى الطبيعة مع إلغاء كل خصوصية من

الخصوصيات، ولذا لا يغيب ولا يشذ عنه أيّ وجود من وجودات هذه الطبيعة وينطبق على كل وجود من وجوداتها بلا خصوصية في البين، ومن هنا يعبّر عنه بالوحدة في الكثرة، باعتبار أنّه يلاحظ فيه جهة السعة والوحدة في هذه الكثرات.

ومقابل هذا الوجود السعي العدم السعي، وهو العدم المضاف إلى الطبيعة مع إلغاء كل خصوصية من الخصوصيات فيه، ولأجل ذلك هذا عدم لا يغيب ولا يشذ عنه أيّ عدم من أعدام هذه الطبيعة، وينطبق على كل عدم منها من دون جهة خصوصية في البين، ومن الواضح أنّه لا يكون في مقابل هذا العدم وجود فرد منها، كما أنّه لا يكون في مقابل هذا الوجود عدم فرد منها.

ونتيجة ما ذكرناه لحدّ الآن عدّة نقاط:

الأُولى: أنّه لا مقابلة بين الطبيعة الملحوظة على نحو توجد بوجود فرد منها والطبيعة الملحوظة على نحو تنتفي بانتفاء جميع أفرادها على ضوء جميع الصور المتقدمة.

الثانية: أنّ الطبيعة الملحوظة على نحو الاطلاق والسريان في نقطة مقابلة للطبيعة الملحوظة على نحو تنعدم بانعدام جميع أفرادها، كما هو ظاهر.

الثالثة: أنّ الوجود السعي المضاف إلى الطبيعة مع إلغاء الخصوصيات في نقطة مقابلة للعدم السعي المضاف إليها كذلك.

وبعد ذلك نقول: إنّ الطبيعة التي يتعلق بها الحكم لا تخلو أن تكون ملحوظةً على نحو الاطلاق والسريان، أو أن تكون ملحوظةً على نحو الاطلاق والعموم البدلي، أو أن تكون ملحوظةً على نحو العموم المجموعي.

فعلى الأوّل، لا محالة ينحل الحكم بانحلال أفرادها في الواقع، فيثبت لكل

فردٍ منها حكم مستقل، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون هذا الحكم إيجابياً أو تحريمياً، كما هو واضح.

وعلى الثاني، فالحكم متعلق بفردٍ ما من الطبيعة المعبّر عنه بصرف الوجود ومن المعلوم أنّه لا يفرق فيه بين أن يكون ذلك الحكم وجوبياً أو تحريمياً، ضرورة أنّ الملاك إذا كان قائماً بصرف الوجود ـ كما هو المفروض ـ فلا محالة يكون الحكم المجعول على طبقه متعلقاً به، من دون فرق بين أن يكون ذلك الملاك مصلحة أو مفسدة. غاية الأمر إن كان الحكم المزبور تحريمياً فلا يكون ارتكاب الفرد الثاني والثالث... وهكذا بعد ارتكاب الفرد الأوّل محرّماً، وهذا ظاهر.

وعلى الثالث، فالحكم متعلق بمجموع الأفراد على نحو العموم المجموعي، ولا يفرق فيه أيضاً بين أن يكون ذلك حكماً وجوبياً أو تحريمياً، كما هو واضح.

وعلى الجملة: فالألفاظ وإن كانت موضوعةً للطبيعة المهملة من تمام الجهات ما عدا النظر إلى ذاتها وذاتياتها، إلّا أنّ الشارع في مقام جعل الحكم عليها لا بدّ أن يلاحظها على أحد الأنحاء المذكور، لاستحالة الاهمال في الواقع، فلا محالة إمّا أن يلاحظها على نحو الاطلاق والسريان، أو على نحو العموم البدلي، أو المجموعي، فلا رابع لها. وعلى جميع هذه التقادير والفروض لا فرق بين الحكم التحريمي والوجوبي أصلاً.

ومن هنا يظهر أنّ الحال كذلك على وجهة نظر المشهور من أنّ المطلوب من النهي هو ترك الطبيعة، فانّه في مقام جعل الحكم عليه إمّا أن يلاحظ على نحو الاطلاق والسريان، أو على نحو العموم المجموعي، أو على نحو العموم البدلي، فلا رابع. وكذا الحال على وجهة نظر من يرى أنّ المطلوب من النهي الزجر عن الفعل.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه قد أصبحت: أنّه لا فرق بين الأمر والنهي بحسب مقام الثبوت والواقع من هذه الناحية مطلقاً، بلا فرق بين وجهة نظرنا ووجهة نظر المشهور، هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثاني: وهو مقام الاثبات والدلالة، فهو نقطة أساسية للفرق بين الأمر والنهي، والسبب النهائي لجواز الاكتفاء في الأوّل بصِرف إيجاد الطبيعة في الخارج، وعدم الاكتفاء في الثاني بصرف تركها.

بيان ذلك: هو أنّه لا شبهة في أنّ الأمر إذا تعلق بطبيعة كالصلاة مثلاً أو نحوها، فلا يعقل أن يراد من المكلف إيجاد تلك الطبيعة بكل ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبيعة في الخارج، بداهة استحالة ذلك على المكلف وأنّه لا يقدر على إيجادها كذلك، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الأمر المتعلق بها مطلق وغير مقيد بحصة خاصة من مرّة أو تكرار أو غيرهما.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ مقتضى الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة هو جواز الاكتفاء في مقام الامتثال بايجاد فردٍ من أفرادها أراد المكلف إيجاده في الخارج، وذلك لأنّه بعد استحالة أن يكون المطلوب منه هو إيجاد جميع أفرادها في الخارج من العرضية والطولية، ضرورة عدم تمكن المكلف من ذلك، وتقييده بحصة خاصة منها دون أُخرى يحتاج إلى دليل يدل عليه، وحيث لا دليل في البين فلا مناص من الالتزام بأنّ قضية الاطلاق هي أنّ المطلوب صرف وجودها في الخارج.

أو فقل: إنّ المطلوب لا يمكن أن يكون جميع وجودات الطبيعة، وبعضها دون بعضها الآخر يحتاج إلى دليل، وعند فرض عدمه لا محالة كان المطلوب هو إيجادها في ضمن فردٍ مّا المنطبق في الخارج على أوّل وجوداتها، غاية الأمر

يتخير المكلف في مقام الامتثال في تطبيقها على هذا أو ذاك.

وهذا بخلاف النهي فانّه إذا ورد على طبيعة ليس المراد منه حرمان المكلف عن فرد ما منها، ضرورة أنّ الحرمان منه حاصل قهراً، فالنهي عنه تحصيل للحاصل وهو محال، هذا من جانب. ومن جانب آخر: أنّه لم يقيد النهي عنه بحصة خاصة منها بحسب الأفراد العرضية أو الطولية.

فالنتيجة على ضوئهما: هي أنّ مقتضى الاطلاق الثابت فيه بمقدّمات الحكمة هو منع المكلف وحرمانه عن جميع أفرادها الدفعية والتدريجية.

وعلى أساس هذا البيان قد تبيّن أنّ هذا الاختلاف ـ أعني الاختلاف في نتيجة مقدّمات الحكمة بين الأمر والنهي ـ ليس من ناحية اختلافهما في المتعلق، لما عرفت من أنّ متعلقهما واحد وهو نفس طبيعي الفعل، فانّه كما يكون متعلقاً للأمر كذلك يكون متعلقاً للنهي، بل إنّ ذلك إنّما كان من جهة خصوصية في تعلق الأمر والنهي به، وهذه الخصوصية هي أنّ المطلوب من الأمر بما أنّه إيجاد الطبيعة في الخارج فلا يمكن أن يريد المولى منه إيجادها بكل ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبيعة، لفرض عدم تمكن المكلف منه كذلك، فهذه الخصوصية أوجبت أن تكون نتيجة مقدّمات الحكمة فيه هي كون المطلوب إيجادها في ضمن فردٍ مّا المعبّر عنه بصرف الوجود. والمطلوب من النهي بما أنّه حرمان المكلف فلا يمكن أن يراد منه حرمانه عن بعض أفرادها، لفرض أنّه حاصل قهراً، والنهي عنه تحصيل للحاصل، فهذه الخصوصية أوجبت أن تكون نتيجة مقدّمات الحكمة فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع أفرادها.

وبكلمة واضحة: أنّ السبب الموضوعي لاختلاف نتيجة مقدمات الحكمة إنّما هو اختلاف خصوصيات الموارد، ففي موردٍ لخصوصية فيه تنتج مقدّمات

الحكمة الاطلاق الشمولي، وفي موردٍ آخر لخصوصية فيه تنتج الاطلاق البدلي، مع أنّ الموردين يكونان متحدين بحسب الموضوع والمتعلق، مثلاً في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾(١) تنتج المقدّمات الاطلاق الشمولي، ببيان أنّ جعل الطهور لفردٍ مّا من الماء في العالم لغو محض فلا يصدر من الحكيم، فإذن لا محالة يدور الأمر بين جعله لكل ما يمكن أن ينطبق عليه هذا الطبيعي في الخارج، وجعله لخصوص حصة منه كالماء الكر مثلاً أو الجاري أو نحو ذلك، وحيث إنّه لا قرينة على تقييده بخصوص حصة خاصة فلا محالة قضية الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة هي إرادة الجميع، فانّ الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت بقانون تبعية المقام الأوّل للثاني.

وأمّا في مثل قولنا: جئني بماء فتنتج المقدّمات الاطلاق البدلي، مع أنّ كلمة الماء في كلا الموردين قد استعملت في معنى واحد، وهو الطبيعي الجامع، ولكن خصوصية تعلق الحكم بهذا الطبيعي على الأوّل تقتضي كون نتيجة الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة شمولياً، وخصوصية تعلقه به على الثاني تقتضي كون نتيجته بدلياً.

وكذا نتيجة مقدّمات الحكمة في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾(٢)، ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾(٣)، ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾(٤) وما شابه ذلك شمولياً، باعتبار

---

(١) الفرقان ٢٥: ٤٨.

(٢) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٣) النساء ٤: ٢٩.

(٤) المائدة ٥: ١.

أنّ جعل الحكم لفردٍ مّا من البيع أو التجارة أو العقد في الخارج لغو محض، فلا يترتب عليه أيّ أثر. ومن المعلوم أنّه يستحيل صدور مثله عن الحكيم، فإذن لا محالة إمّا أن يكون الحكم مجعولاً لجميع أفراد تلك الطبائع في الخارج من دون ملاحظة خصوصية في البين، وإمّا أن يكون مجعولاً لحصة خاصة منها دون أُخرى، وبما أنّ إرادة الثاني تحتاج إلى نصب قرينة تدل عليها، والمفروض أنّه لا قرينة في البين، فإذن مقتضى الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة هو إرادة جميع أفراد ومصاديق هذه الطبائع.

وهذا بخلاف نتيجة تلك المقدّمات في مثل قولنا: بع دارك مثلاً أو ثوبك، أو ما شاكل ذلك، فانّها في مثل هذا المثال بدلي لا شمولي، مع أنّ كلمة البيع في هذا المثال والآية الكريمة قد استعملت في معنى واحد، وهو الطبيعي الجامع، ولا تدل في كلا الموردين إلّا على إرادة تفهيم هذا الجامع، ولكن لخصوصيةٍ في هذا المثال كان مقتضى الاطلاق فيه بدلياً، وهذه الخصوصية هي عدم إمكان أن يراد من بيع الدار بيعها من كل أحد وبكلّ شيء، ضرورة أنّ العين الواحدة الشخصية غير قابلة لأن يبيعها من كل شخص وبكل صيغة في زمان واحد، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ المفروض عدم تقييد بيعها من شخص خاص وفي زمان مخصوص.

فالنتيجة على ضوئها: هي جواز بيعها من أيّ شخص أراد بيعها منه، وهذا معنى الاطلاق البدلي وكون المطلوب هو صرف الوجود.

ومن ذلك يظهر حال الأوامر المتعلقة بالطبائع، كالأمر المتعلق بالصلاة والصوم والحج وما شاكل ذلك، فانّ قضية الاطلاق الثابت فيها بمقدّمات الحكمة الاطلاق البدلي وصرف الوجود، وذلك لما عرفت من أنّه لا يمكن أن يراد من

المكلف كل ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبائع في الخارج، لاستحالة إرادة ذلك لأنّه تكليف بالمحال، وإرادة بعض أفرادها دون بعضها الآخر تحتاج إلى دليل، فإذا لم يكن دليل في البين فمقتضى الاطلاق هو أنّ المطلوب واحد منها وصرف وجودها المتحقق بأوّل الوجودات. وأمّا تكرار الصلاة في كل يوم والصوم في كل سنة فهو من جهة الأدلة الخاصة، لا من ناحية دلالة الأمر عليه.

وهذا بخلاف ما إذا فرض تعلق النهي بتلك الطبائع، فانّ مقتضى الاطلاق الثابت فيها بمقدّمات الحكمة هو الاطلاق الشمولي لخصوصية في تعلق النهي بها، وهي أنّه لا يمكن أن يريد المولى حرمان المكلف عن بعض أفرادها لأنّه حاصل ولا معنى للنهي عنه، وإرادة حصة خاصة منها بحسب الأفراد العرضية أو الطولية تحتاج إلى دليل، وحيث إنّه لا دليل عليها فقضية الاطلاق لا محالة هي العموم الشمولي.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ مقتضى الاطلاق في الأوامر سواء أكان الاطلاق من تمام الجهات ـ أعني بالاضافة إلى الأفراد العرضية والطولية ـ أو من بعض الجهات، كما إذا كان لها إطلاق بالاضافة إلى الأفراد العرضية دون الطولية أو بالعكس، هو الاطلاق البدلي وصرف الوجود، وفي النواهي كذلك الاطلاق الشمولي.

كما أنّ الأمر كذلك في الأحكام الوضعية المتعلقة بالطبائع الكلّية كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد وحلية البيع وما شاكل ذلك، فانّ مقتضى جريان مقدّمات الحكمة فيها هو الاطلاق الشمولي وانحلال تلك الأحكام بانحلال متعلقاتها وموضوعاتها في الخارج.

عدّة نقاط فيما ذكرناه:

الأُولى: أنّه لا فرق بين الأمر والنهي بحسب مقام الثبوت والواقع كما مرّ.

الثانية: أنّه لا فرق بينهما بحسب المتعلق، فما تعلق به النهي بعينه هو متعلق الأمر كما عرفت.

الثالثة: أنّ الأساس الرئيسي لإمتياز النهي عن الأمر إنّما هو في مقام الاثبات والدلالة، حيث إنّ نتيجة مقدّمات الحكمة في طرف الأمر الاطلاق البدلي وصرف الوجود، وفي طرف النهي الاطلاق الشمولي.

الرابعة: أنّ مبدأ انبثاق هذا الامتياز إنّما هو خصوصية في نفس الأمر المتعلق بشيء والنهي المتعلق به كما سبق.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من الاختلاف في نتيجة مقدّمات الحكمة باختلاف الخصوصيات جارٍ في الجمل الخبرية أيضاً، فانّ نتيجة مقدّمات الحكمة فيها أيضاً تختلف باختلاف خصوصيات المورد، مثلاً في مثل قولنا: جاء رجل نتيجة تلك المقدّمات الاطلاق البدلي، وفي مثل قولنا: لا رجل في الدار نتيجتها الاطلاق الشمولي، مع أنّ كلمة الرجل في كلا المثالين قد استعملت في معنى واحد وهو الطبيعي الجامع، ولكن في كل منهما خصوصية تقتضي كون الاطلاق في أحدهما بدلياً وفي الآخر شمولياً، وبتلك الخصوصية يمتاز أحدهما عن الآخر.

وبيان ذلك: أمّا كون النتيجة في المثال الأوّل بدلياً، فلأجل أنّه لا يمكن أن يريد المتكلم الإخبار عن مجيء كل من ينطبق عليه عنوان الرجل، لأنّه خلاف الواقع، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّه لم ينصب قرينةً على الإخبار عن مجيء شخص خاص.

فالنتيجة على ضوئهما: هي أنّ مقتضى الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة هو كونه أراد الاخبار عن مجيء فردٍ مّا من الرجل وصرف وجوده، فهذه الخصوصية أوجبت كون نتيجة المقدّمات فيه بدلياً.

وأمّا في المثال الثاني، فباعتبار أنّه لا يمكن أن يريد منه الإخبار عن عدم وجود رجل واحد في الدار ووجود البقية فيها، بداهة أنّ هذا المعنى في نفسه غير معقول، كيف ولا يعقل وجود جميع رجال العالم في دار واحدة، هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّه لم يقيده بحصة خاصة دون أُخرى، فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي أنّ المتكلم أراد الإخبار بنفي وجود كل فرد من أفراد الرجل عن الدار، ضرورة أنّه لو كان واحد من أفراده فيها لا يصدق قوله: لا رجل في الدار، ولصدق نقيضه.

ومن هذا القبيل أيضاً قولنا: لا أملك شيئاً، فانّ كلمة «شيء» وإن استعملت في معناها الموضوع له وهو الطبيعي الجامع بين جميع الأشياء، إلّا أنّ مقتضى الاطلاق وعدم تقييده بحصةٍ خاصةٍ هو نفي ملكية كل ما يمكن أن ينطبق عليه عنوان الشيء، لا نفي فردٍ مّا منه ووجود البقية عنده، فانّ هذا المعنى باطل في نفسه، فلا يمكن إرادته منه.

ومن هذا القبيل أيضاً قوله (عليه السّلام): «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام»[1] وما شاكل ذلك، فانّه لا يمكن أن يراد منه نفي ضررٍ مّا في الشريعة المقدّسة لأنّه لغو محض، فلا يصدر من الحكيم. فإذن لا محالة إمّا أن يراد نفي جميع أفراده أو نفي بعضها الخاصة، وحيث إنّ الثاني يحتاج إلى قرينة تدل عليه، فمقتضى الاطلاق هو الأوّل وهو إرادة نفي الجميع.

---

(١) الوسائل ٢٥: ٤٢٧ / أبواب إحياء الموات ب ١٢.

وكذا قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾[١] وقوله (عليه السلام): «لا صلاة إلّا بطهور»[٢] وقوله (عليه السلام): «لا سهو للإمام إذا حفظ عليه مَن خلفه، ولا سهو للمأموم إذا حفظ عليهم الإمام»[٣] وغير ذلك من الجملات، سواء أكانت في مقام الإخبار أو الإنشاء ـ أي سواء أكانت كلمة لا النافية بمعناها أو بمعنى النهي ـ فانّه على كلا التقديرين مقتضى الاطلاق فيها هو العموم الشمولي دون البدلي، وذلك ضرورة أنّه لا يمكن أن يريد المولى من النفي أو النهي نفي فردٍ مّا أو النهي عنه، لأنّه لغو محض فلا يصدر من الحكيم. فإذن لا محالة يدور الأمر بين أن يراد منه نفي جميع أفراد الطبيعة، أو النهي عن جميعها، أو نفي بعضها المعيّن، أو النهي عنه كذلك، وحيث إنّ إرادة الثاني تحتاج إلى قرينة، فإذا لم تكن قرينة في البين يتعيّن إرادة الأوّل لا محالة. وهذا معنى كون نتيجة مقدّمات الحكمة فيها شمولياً، وأنّها تكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت.

عدّة خطوط فيما ذكرناه.

الأوّل: أنّ النهي موضوع للدلالة على إبراز اعتبار المولى حرمان المكلف عن الفعل في الخارج، كما أنّ الأمر موضوع للدلالة على إبراز اعتبار المولى الفعل على ذمّة المكلف، ومن هنا يصح تفسير النهي بالحرمة والأمر بالوجوب، باعتبار دلالة الأوّل على حرمان المكلف عن الفعل، والثاني على ثبوته في ذمّته.

الثاني: أنّ حقيقة النهي هو ذلك الأمر الاعتباري، كما أنّ حقيقة الأمر

---

(١) البقرة ٢: ١٩٧.

(٢) الوسائل ١: ٣٦٥/ أبواب الوضوء ب ١ ح ١.

(٣) الوسائل ٨: ٢٣٩/ أبواب الخلل في الصلاة ب ٢٤.

كذلك وأنّها اسمان للمؤلف من ذلك الأمر الاعتباري وإبرازه في الخارج بمبرز.

الثالث: أنّ متعلق النهي بعينه هو ما تعلق به الأمر، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً. وأمّا ما هو المعروف من أنّ متعلق النهي الترك ونفس أن لا تفعل فلا أصل له كما سبق.

الرابع: أنّ النقطة الأساسية للفرق بين الأمر والنهي هي أنّ نتيجة مقدّمات الحكمة في طرف الأمر الاطلاق البدلي وصرف الوجود، وفي طرف النهي الاطلاق الشمولي وتمام الوجود.

الخامس: أنّه لا فرق بين الأمر والنهي بحسب مقام الثبوت والواقع على وجهتي كلا النظرين ـ أعني وجهة نظرنا ووجهة نظر المشهور ـ وذلك لأنّهما لا يخلوان بحسب الواقع من أن يكونا مجعولين للطبيعة على نحو العموم البدلي أو الاستغراقي أو المجموعي فلا رابع في البين، ومن المعلوم أنّه لا فرق بينهما من هذه النواحي أصلاً كما تقدّم.

السادس: أنّ النهي يختلف مع الأمر في المعنى الموضوع له، ويتّحد معه بحسب المتعلق على وجهة نظرنا، وأمّا على وجهة نظر المشهور فمتعلق الطلب في النهي الترك وفي الأمر الوجود. نعم، متعلق نفس الأمر والنهي معاً الفعل والوجود.

السابع: أنّه لا فرق بين عدم الطبيعة ووجودها، فكما أنّ عدمها على نحو القضية الكلّية يتوقف على عدم جميع ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبيعة في الخارج، فكذلك وجودها على هذا النحو يتوقف على وجود جميع ما يمكن انطباق تلك الطبيعة عليه، فلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً. وأمّا وجودها على نحو القضية الجزئية فهو وإن تحقق بوجود فرد ما منها، إلّا أنّ عدمها

كذلك أيضاً يتحقق بعدم فردٍ مّا منها، فلا خصوصية من هذه الجهة للوجود، بل هما من هذه الناحية على نسبة واحدة، ومن هنا قلنا إنّ مقابل كل وجود من وجودات الطبيعة عدم من أعدامها وهو بديله ونقيضه، ولذا ذكرنا أنّه لا مقابلة بين الطبيعة التي توجد بوجود فرد منها والطبيعة التي تنتفي بانتفاء جميع أفرادها.

الثامن: أنّ نتيجة جريان مقدّمات الحكمة تختلف باختلاف خصوصيات الموارد، فانّ نتيجتها في الأوامر المتعلقة بالطبائع الاطلاق البدلي وصرف الوجود، وفي النواهي المتعلقة بها الاطلاق الشمولي وتمام الوجود. وفي الأحكام الوضعية المتعلقة بالطبائع الكلّية أيضاً ذلك، أعني الاطلاق الشمولي والانحلال.

الجهة الثانية: أنّ الأمر كما يتعلق بالفعل من ناحية اشتماله على مصلحة لزومية قد يتعلق بالترك كذلك، وكما أنّه على الأوّل يتصور على صور كذلك على الثاني.

بيان ذلك: هو أنّ المصلحة القائمة بالفعل لا تخلو من أن تقوم بصرف وجوده في الخارج أو بتمام وجوداته، على نحو العموم الاستغراقي أو على نحو العموم المجموعي أو بعنوان بسيط متحصل من الوجودات الخارجية.

فعلى الأوّل يكون المطلوب هو صرف وجود الطبيعة المتحقق بأوّل وجوداتها.

وعلى الثاني يكون المطلوب هو جميع وجوداتها على نحو الانحلال.

وعلى الثالث يكون المطلوب هو مجموع تلك الوجودات بطلب واحد شخصي.

وعلى الرابع يكون المطلوب هو ذلك العنوان البسيط، وأمّا الوجودات الخارجية فهي محصّلة له.

وكذا الحال في المصلحة القائمة بالترك، فانّها لا تخلو بحسب مقام الثبوت والواقع من أن تكون قائمةً بصرف ترك الطبيعة، أو بتمام تروكها على نحو العام الاستغراقي، أو بتمامها على نحو العام المجموعي، أو بعنوان بسيط متولّد من هذه التروك الخارجية، ولا خامس لها.

فعلى الأوّل المطلوب هو صرف الترك، وهو يحصل بترك فرد ما من الطبيعة في الخارج، فيكون حاله حال ما إذا كان المطلوب هو صرف الوجود.

وعلى الثاني المطلوب هو كل ترك من تروكها على نحو الاستقلال، بحيث يكون كل منها متعلقاً للحكم مستقلاً مع قطع النظر عن تعلق الحكم بالآخر، فحاله من هذه الناحية حال ما إذا كان المطلوب هو إيجاد الطبيعة على نحو الاطلاق والانحلال.

وعلى الثالث المطلوب هو مجموع التروك من حيث هو بطلب واحد شخصي، بحيث يكون تعلق الحكم بكل منها مربوطاً بتعلقه بالآخر، فيكون حاله حال الصورة الثالثة من هذه الناحية.

وعلى الرابع المطلوب هو ذلك العنوان البسيط، وأمّا التروك الخارجية فهي محصّلة له، فيكون حاله من هذه الجهة حال الصورة الرابعة.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ مردّ هذه الصور الأربع جميعاً إلى إيجاب الترك، كما أنّ مردّ الصور الأربع الأُولى إلى إيجاب الفعل، ولا يرجع شيء من تلك الصور إلى المنع عن الفعل وحرمته واقعاً، وإن فرض ورود الدليل عليه بصورة النهي، والوجه في ذلك واضح، وهو ما ذكرناه من أنّ النهي عن شيء ينشأ عن اشتماله على مفسدة لزومية وهي تدعو المولى إلى اعتبار حرمان المكلف عنه، ولا ينشأ عن مصلحة كذلك في تركه، وإلّا لزم أن يكون تركه واجباً لا أن يكون فعله

حراماً، ضرورة أنّه لا مقتضي لاعتبار حرمان المكلف عنه أصلاً بعد ما لم تكن فيه مفسدة أصلاً، بل اللّازم عندئذ هو اعتبار تركه في ذمته من جهة اشتماله على مصلحة ملزمة. وهذا بخلاف النهي الوارد في المقام، فانّه غير ناشٍ عن مفسدة في الفعل، بداهة أنّه لا مفسدة فيه أصلاً، بل نشأ عن قيام مصلحة في تركه، وهي داعية إلى إيجابه واعتباره في ذمّة المكلف.

وبكلمة واضحة: أنّ المولى كما يعتبر الفعل على ذمّة المكلف باعتبار اشتماله على مصلحة إلزامية ويبرزه في الخارج بمبرز كصيغة الأمر أو ما شاكلها، قد يعتبر الترك على ذمته باعتبار قيام مصلحة لزومية فيه ويبرزه في الخارج بمبرز ما، سواء أكان إبرازه بقول أم بفعل، وسواء أكان بصيغة الأمر وما شابهها أم بصيغة النهي، ضرورة أنّ اختلاف أنحاء المبرز ـ بالكسر ـ لا يوجب الاختلاف في المبرز ـ بالفتح ـ أصلاً فانّه واحد ـ وهو اعتبار المولى الترك في ذمته ـ كان مبرزه قولاً أو فعلاً، كان بصيغة الأمر أو النهي، وهذا واضح.

ونتيجة ذلك هي أنّ الأمر ناشٍ عن قيام مصلحة إلزامية في متعلقه، سواء أكان متعلقه فعل شيء أم تركه، كما أنّ النهي ناشٍ عن قيام مفسدة إلزامية في متعلقه كذلك، والسر فيه ما عرفت من أنّ حقيقة الأمر هو اعتبار المولى الشيء على ذمّة المكلف من جهة وجود مصلحة ملزمة فيه، ومن المعلوم أنّه لا يفرق بين اعتباره فعل شيء على ذمته أو تركه، كما أنّه لا يفرق بين أن يكون مبرز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج فعلاً أو قولاً. وحقيقة النهي اعتباره حرمان المكلف عن الشيء باعتبار وجود مفسدة ملزمة فيه، ومن الواضح جداً أنّه لا يفرق بين اعتباره حرمانه عن فعل شيء أو اعتباره حرمانه عن ترك شيء.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ هذا هو الميزان الأساسي لتميز حقيقة النهي عن

حقيقة الأمر، وليست العبرة في ذلك بالمبرز ـ بالكسر ـ أصلاً، ضرورة أنّه لا شأن له ما عدا إبرازه عن واقع الأمر وواقع النهي ولا خصوصية له أبداً.

وعلى ضوء هذا البيان يظهر حال النواهي الواردة في أبواب العبادات، منها ما ورد في خصوص باب الصلاة كموثقة سماعة قال: «سئل أبو عبدالله (عليه السلام) عن جلود السباع، فقال: اركبوها ولا تلبسوا شيئاً منها تصلّون فيه»[١] وما شاكلها من الروايات الدالة على ذلك. وصحيحة محمّد بن مسلم قال: «سألته عن الجلد الميت أيلبس في الصلاة إذا دبغ؟ قال (عليه السلام): لا ولو دبغ سبعين مرّة»[٢] وصحيحة محمّد بن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبدالله (عليه السلام): «في الميتة قال: لا تصلّ في شيء منه حتّى في شسع»[٣] وقوله (عليه السلام): «لا تصلّ فيه حتّى تغسله»[٤] وما شاكل ذلك من الروايات، فانّ هذه الروايات وإن كانت واردة بصورة النهي، إلّا أنّها في الحقيقة إرشاد إلى مانعية تلك الاُمور عن الصلاة وتقيد الصلاة بعدمها، لأجل مصلحة كانت في هذا التقييد، لا لأجل مفسدة في نفس تلك الاُمور حال الصلاة، ضرورة أنّه ليس لبس ما لا يؤكل أو الميتة أو النجس في الصلاة من المحرّمات في الشريعة المقدّسة.

نعم، الاتيان بالصلاة عندئذ بقصد الأمر تشريع ومحرّم، وهذا خارج عن محل الكلام، فانّ الكلام في حرمة هذه القيود، لا في حرمة الصلاة. على أنّ

---

(١) الوسائل ٤: ٣٥٤/ أبواب لباس المصلي ب ٥ ح ٦.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٣/ أبواب لباس المصلي ب ١ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٣٤٣/ أبواب لباس المصلي ب ١ ح ٢ (مع اختلاف يسير).

(٤) الوسائل ٣: ٤٥٠/ أبواب النجاسات ب ٢٨ ح ٧ (مع اختلاف يسير).

الكلام في الحرمة الذاتية لا في الحرمة التشريعية، والفرض أنّ هذه الحرمة حرمة تشريعية. فإذن لا يمكن أن تكون هذه النواهي ناشئة عن وجود مفسدة ملزمة فيها.

وعلى الجملة: ففي أمثال هذه الموارد ليس في الواقع وعند التحليل العلمي إلّا اعتبار الشارع تقييد الصلاة بعدم تلك الأُمور، من جهة اشتمال هذا التقييد على مصلحة ملزمة وإبراز ذلك الاعتبار في الخارج بمبرز، كهذه النواهي أو غيرها. ومن هنا تدل تلك النواهي على مطلوبية هذا التقييد ومانعية تلك الأُمور عن الصلاة، ضرورة أنّا لا نعني بالمانع إلّا ما كان لعدمه دخل في المأمور به، وهذا معنى كون هذه النواهي إرشاداً إلى مانعية هذه الأُمور وتقيّد الصلاة بعدمها، هذا كلّه فيما إذا كان الترك مأموراً به بالأمر الضمني.

وقد يكون الترك مأموراً به بالأمر الاستقلالي، بأن يعتبره المولى على ذمّة المكلف باعتبار اشتماله على مصلحة ملزمة، ويبرزه في الخارج بمبرز، سواء أكان ذلك المبرز صيغة أمر أم نهي، لما عرفت من أنّه لا شأن للمبرز ـ بالكسر ـ أصلاً ما عدا إبرازه ذلك الأمر الاعتباري في الخارج، والعبرة إنّما هي للمبرز ـ بالفتح ـ فانّه إذا كان ناشئاً عن مصلحة في متعلقه سواء أكان متعلقه فعلاً أم تركاً، فهو أمر حقيقة وإن كان مبرزه في الخارج صيغة النهي، وإذا كان ناشئاً عن مفسدة في متعلقه كذلك، فهو نهي حقيقة وإن كان مبرزه في الخارج صيغة الأمر أو ما يشبهها.

ونتيجة ما ذكرناه هي أنّ الأمر المتعلق بالترك على قسمين:

أحدهما: أنّه أمر ضمني متعلق بعدم إيجاد شيء في العبادات أو المعاملات.

وثانيهما: أنّه أمر استقلالي متعلق بعدم إيجاد شيء مستقلاً.

أمّا القسم الأوّل: فهو بمكان من الكثرة في أبواب العبادات والمعاملات.

وأمّا القسم الثاني: فهو قليل جداً. نعم، يمكن أن يكون الصوم من هذا القبيل، باعتبار أنّ حقيقته عبارة عن ترك عدّة أُمور كالأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء ونحو ذلك، وليست عبارة عن عنوان وجودي بسيط متولد من هذه التروك في الخارج، فإذن الأمر بالصوم ناشٍ عن قيام مصلحة ملزمة في هذه التروك، ولم ينشأ عن قيام مفسدة كذلك في فعل هذه الأُمور، ولذا يقال إنّ الصوم واجب، ولا يقال إنّ فعل المفطرات محرّم. وعليه فلا محالة يكون مردّ النهي عن كل من الأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء في نهار شهر رمضان إلى اعتبار تروك هذه الأُمور على ذمّة المكلف باعتبار وجود مصلحة إلزامية فيها. فالنهي عن كل واحد منها إرشاد إلى دخل تركه في حقيقة الصوم، وأنّه مأمور به بالأمر الضمني.

فالنتيجة هي أنّ مجموع هذه التروك مأمور به بالأمر الاستقلالي، وكل منها مأمور به بالأمر الضمني.

ومن هذا الباب أيضاً تروك الإحرام في الحج، فانّ كلاً منها واجب على المكلف وثابت في ذمته وليس بمحرّم، ضرورة أنّ النهي عنه غير ناشٍ عن قيام مفسدة إلزامية في فعله، بل هو ناشٍ عن قيام مصلحة ملزمة في نفسه، بمعنى أنّ الشارع قد اعتبر ترك كل من محرمات الإحرام على ذمّة المكلف، وأبرزه في الخارج بمبرز، كصيغة النهي أو ما شاكلها، ومن الواضح جداً أنّه ليس هنا نهي حقيقةً، بل أمر في الحقيقة والواقع تعلق بترك عدّة من الأفعال في حال الإحرام، فيكون ترك كل منها واجباً مستقلاً على المكلف، وقد تقدّم ما هو ملاك افتراق الأمر والنهي وأنّه ليس في المبرز ـ بالكسر ـ لما عرفت من أنّه لا شأن له أصلاً

ما عدا إبرازه عن واقع الأمر وواقع النهي ـ وهما اعتبار الشارع فعل شيء أو تركه في ذمّة المكلف، واعتباره حرمانه عن فعل شيء أو تركه ـ فالأوّل أمر، سواء أكان مبرزه في الخارج صيغة أمر أم صيغة نهي، والثاني نهي كذلك، أي سواء أكان مبرزه فيه صيغة نهي أم أمر.

نعم، فيما إذا كان مبرز الأمر خارجاً صيغة النهي يصح أن يقال إنّه أمر واقعاً وحقيقةً، ونهي صورةً وشكلاً.

ومن هنا يظهر أنّ تعبير الفقهاء عن تلك الأفعال بمحرّمات الإحرام مبني على ضرب من المسامحة والعناية، وإلّا فقد عرفت أنّها ليست بمحرمة بل تركها واجب، وكيف كان فلا إشكال في أنّ هذا القسم قليل جداً في أبواب العبادات والمعاملات، دون القسم الأوّل وهو ما إذا كان الترك متعلقاً للأمر الضمني.

وبتعبير آخر: أنّ الواجبات الضمنية على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يكون بنفسه متعلقاً للأمر.

الثاني: ما يكون التقيد بوجوده متعلقاً له.

الثالث: ما يكون التقيد بعدمه متعلقاً له، ولا رابع لها. والأوّل هو الأجزاء، لفرض أنّ الأمر متعلق بأنفسها. والثاني هو الشرائط، فانّ الأمر متعلق بتقيد تلك الأجزاء بها لا بنفسها، خلافاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره) حيث إنّه قد ذهب إلى أنّ الشرائط كالأجزاء متعلقة للأوامر الضمنية بنفسها، ولكن قد ذكرنا بطلان ذلك في بحث الواجب المطلق والمشروط [1] فلا نعيد. والثالث هو الموانع،

(١) [بل ذكره في بحث تقسيمات المقدّمة، راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص١١٦، ١٢٩].

فانّ الأمر متعلق بتقيد هذه الأجزاء بعدمها.

وبعد ذلك نقول: الكلام هنا يقع في مقامين:

الأوّل: في مقام الثبوت والواقع.

الثاني: في مقام الاثبات والدلالة.

أمّا المقام الأوّل: فيقع الكلام فيه في موردين:

الأوّل: في بيان ظهور الثمرة بين الصور المتقدمة في فرض كون الترك متعلقاً للأمر مستقلاً.

الثاني: في بيان ظهورها بين تلك الصور في فرض كونه متعلقاً للأمر ضمناً.

أمّا الكلام في المورد الأوّل: فتظهر الثمرة بين تلك الصور في موضعين:

الأوّل: فيما إذا فرض أنّ المكلف قد اضطرّ إلى إيجاد بعض أفراد الطبيعة في الخارج [التي] كان المطلوب تركها فيه، كأن اضطرّ إلى إيجاد بعض محرّمات الإحرام في الخارج، أو اضطرّ إلى ترك الصوم في بعض آنات اليوم.

فعلى الصورة الأُولى، وهي ما كانت المصلحة قائمة بصرف تركها، فإن تمكن المكلف من صرف الترك في هذا الحال وجب عليه ذلك، وإلّا فيسقط الأمر المتعلق به لا محالة، لفرض أنّه غير مقدور له.

وبكلمة واضحة: أنّ الاضطرار المزبور لا يخلو من أن يكون مستوعباً لتمام وقت الواجب، كما إذا اضطرّ إلى إيجاد بعض تلك المحرّمات إلى آخر وقته، أو لا يكون مستوعباً له.

فعلى الأوّل، لا محالة يسقط الأمر المتعلق بصرف الترك، لعدم قدرته عليه، فهو نظير ما إذا اضطرّ المكلف إلى ترك الصلاة مثلاً في تمام وقتها، فانّه لا إشكال عندئذ في سقوط الصلاة عنه.

وعلى الثاني، لا يسقط الأمر عنه بالضرورة، لفرض أنّ الواجب هو الجامع، لا خصوص الفرد المضطر إليه، والمفروض أنّه مقدور للمكلف، ومعه لا محالة لا يسقط عنه، فيكون نظير ما لو اضطرّ المكلف إلى ترك الصلاة في بعض أوقاتها، فانّه لا إشكال في أنّ ذلك لا يوجب سقوط الأمر بالصلاة عنه، لفرض أنّ الواجب هو الجامع بين المبدأ والمنتهى، لا خصوص هذا الفرد المضطر إليه أو ذاك، وهذا واضح.

وعلى الصورة الثانية، وهي ما كانت المصلحة قائمةً بتمام تروك الطبيعة على نحو الانحلال والعموم الاستغراقي، فلابدّ من الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه، ولا يجوز ارتكاب فرد آخر زائداً على هذا الفرد، والوجه فيه واضح، وهو أنّ المجعول في هذه الصورة على الفرض أحكام متعددة بعدد تروك أفراد هذه الطبيعة في الخارج، فيكون ترك كل واحد منها واجباً مستقلاً ومناطاً للاطاعة والمعصية، ومن الظاهر أنّ الاضطرار إلى ترك واجب لا يوجب جواز ترك واجب آخر، وفي المقام الاضطرار إلى إيجاد فردٍ منها في الخارج لا يوجب جواز إيجاد فرد آخر منها... وهكذا، ضرورة أنّ سقوط التكليف عن بعض منها ـ لأجل اضطرار أو نحوه ـ لا يوجب سقوطه عن آخر، وجواز عصيانه بعد ما كان التكليف المتعلق بكل منهما تكليفاً مستقلاً غير مربوط بالآخر، فانّه بلا موجب، ومن المعلوم أنّ سقوط التكليف بلا موجب وسبب محال.

وعلى الصورة الثالثة، وهي ماكانت المصلحة قائمةً بمجموع التروك الخارجية على نحو العموم المجموعي، لا محالة يسقط التكليف المتعلق بالمجموع المركب من هذه التروك، لفرض أنّه تكليف واحد شخصي متعلق به، فإذا فرض أنّ المكلف لا يقدر عليه لاضطراره إلى إيجاد بعض أفراد هذه الطبيعة في الخارج، ومعه لا يتمكن من ترك هذه الطبيعة فيه بجميع أفرادها، وإذا لم يتمكن منه فلا محالة

يسقط التكليف عنه، فيكون كما إذا تعلق التكليف بمجموع أفراد هذه الطبيعة على نحو العموم المجموعي، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، ضرورة أنّه لا فرق في الأحكام المترتبة على العموم المجموعي بين أن يكون هذا العموم ملحوظاً بين تروك الطبيعة في الخارج، وأن يكون ملحوظاً بين وجوداتها وأفرادها فيه، وهذا واضح.

وعلى ضوء ذلك لا يجب عليه الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه بل يجوز له إيجاد فردٍ ثانٍ وثالثٍ... وهكذا، لفرض أنّ الأمر المتعلق بمجموع تروكها قد سقط، ومعه لا مانع من إيجاد البقية في الخارج أصلاً، إلّا إذا فرض قيام الدليل على وجوب الباقي.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ مقتضى القاعدة في أمثال المقام هو سقوط التكليف عن المجموع المركب بسقوط جزء منه أو قيده، ووجوب الباقي يحتاج إلى دليل خارجي، فإن دلّ دليل من الخارج على وجوبه فهو، وإلّا فلا نلتزم به.

وعلى **الصورة الرابعة**، وهي ما كانت المصلحة قائمة بعنوان وجودي بسيط متولد من تروك هذه الطبيعة في الخارج، أيضاً يسقط التكليف المتعلق به، وذلك لفرض أنّ هذا العنوان مسبب عن ترك جميع أفراد هذه الطبيعة خارجاً، فإذا فرض اضطرار المكلف إلى إيجاد بعض أفرادها في الخارج، لا محالة لا يتحقق ذلك العنوان المعلول لترك جميعها، لاستحالة وجود المعلول بدون وجود علّته التامة.

فالنتيجة من ذلك: هي أنّ الثمرة تظهر بين الوجه الأوّل والثاني، كما أنّها تظهر بينهما وبين الوجهين الأخيرين، وأمّا بينهما ـ أي بين الوجهين الأخيرين ـ فلا تظهر كما عرفت.

الثاني: فيما لو شككنا في فرد أنّه من أفراد الطبيعة التي كان المطلوب تركها أم لا.

فعلى الصورة الأُولى: لا يجب تركه، لفرض أنّ المطلوب في هذه الصورة صرف تركها، والمفروض أنّه يتحقق بتركها آناً ما، ومعه ـ أي مع تركها آناً ما ـ يجوز له إيجادها في الخارج في ضمن أفرادها المتيقنة في بقية الآنات والأزمنة فضلاً عن أفرادها المشكوكة، وهذا ظاهر.

وعلى الصورة الثانية: فبما أنّ مردّ الشك في كون هذا الموجود فرداً له أو ليس بفرد له، إلى الشك في تعلق التكليف به، فلا مناص من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه، لفرض أنّه شك في تكليف مستقل، وهو القدر المتيقن من موارد الرجوع إليها.

وعلى الصورة الثالثة: فبما أنّ المورد داخل في كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، فلا محالة يرتكز جريان البراءة فيه وعدم جريانها على القول بجريان البراءة وعدمه في تلك المسألة، فإن قلنا فيها بجريان أصالة البراءة عن وجوب الأكثر العقلية والنقلية، فنقول بها كذلك في المقام أيضاً، وإن لم نقل به فيها فلا نقول هنا أيضاً، وحيث إنّا قد اخترنا في تلك المسألة جريان أصالة البراءة عن وجوبه عقلاً وشرعاً، فلا مناص من الالتزام به في المقام.

وقد ذكرنا هناك[1] أنّه لا وجه لما عن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من التفصيل بين البراءة الشرعية والعقلية، فالتزم بجريان الأُولى دون الثانية، وذلك لأنّ ما توهّم من المانع عن جريان البراءة العقلية هنا منحصر في أمرين لا ثالث لهما:

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٣ ـ ٣٦٦.

أحدهما: دعوى أنّ العلم الاجمالي هنا غير منحل.

ثانيهما: دعوى وجوب تحصيل الغرض في المقام، ومن الواضح جداً أنّ كلاً منهما لو تمّ، فكما أنّه مانع عن جريان البراءة العقلية، فكذلك مانع عن جريان البراءة الشرعية، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

بيان ذلك ملخصاً: هو أنّه لو بنينا على أنّ انحلال العلم الاجمالي في المقام يبتني على أن يُثبت جريان البراءة الشرعية عن جزئية المشكوك فيه تعلق التكليف بالأقل على نحو الاطلاق وعدم دخل الجزء المشكوك فيه في الواجب، لم يمكن إثباته باجراء أصالة البراءة الشرعية عنها، وذلك لما ذكرناه غير مرّة من أنّ الاطلاق كالتقييد أمر وجودي، فانّ الأوّل عبارة عن لحاظ الطبيعة لا بشرط، والثاني عبارة عن لحاظها بشرط شيء، ومن المعلوم أنّهما أمران متضادان، فإذا دار أمر التكليف بين تعلقه بالطبيعة على النحو الأوّل، وتعلقه بها على النحو الثاني، فأصالة البراءة عن تعلقه بها على النحو الثاني لا تثبت تعلقه بها على النحو الأوّل ـ وهو الاطلاق ـ إلّا على القول بالأصل المثبت.

نعم، لو كان الاطلاق أمراً عدمياً عبارة عن عدم التقييد، فأصالة البراءة عن التقييد تثبت الاطلاق، إلّا أنّ هذا الفرض خاطئ وغير مطابق للواقع.

فالنتيجة: هي أنّ البراءة الشرعية كالعقلية غير جارية.

وكذا لو بنينا على وجوب تحصيل الغرض في المقام، فانّه عندئذ لا أثر لجريان أصالة البراءة عن الجزء المشكوك فيه، لفرض أنّها لا تثبت كون الغرض المعلوم مترتباً على الأقل إلّا على القول بالأصل المثبت، ومعه لا محالة نشك في حصوله باتيانه. فإذن لا بدّ من الالتزام باتيان الأكثر ليعلم بحصوله وتحققه في الخارج.

ونتيجة ذلك هي عدم جريان البراءة الشرعية كالعقلية من دون فرق بينهما

من هذه الناحية أصلاً.

ولكن قد ذكرنا في محلّه[1] أنّ شيئاً من الأمرين لا يكون مانعاً عن إجراء البراءة الشرعية والعقلية.

أمّا العلم الاجمالي، فقد ذكرنا هناك أنّ انحلاله لا يتوقف على إثبات الاطلاق ليقال إنّ البراءة عن التقييد لا تثبت الاطلاق، بل يكفي في انحلاله جريان البراءة في أحد الطرفين بلا معارض، لعدم جريانها في الطرف الآخر، والمفروض أنّ الأمر في المقام كذلك، وذلك لأنّ البراءة لا تجري عن الاطلاق، لفرض أنّه توسعة للمكلف ولا ضيق فيه أصلاً، ومن المعلوم أنّ البراءة سواء أكانت شرعية أم عقلية إنّما ترفع الضيق عن المكلف والكلفة عنه ليكون في رفعه منّةً عليه، والفرض أنّه لا كلفة ولا ضيق في طرف الاطلاق أصلاً، فإذن تجري البراءة عن التقييد بلا معارض.

ومن المعلوم أنّه لا يفرق فيه بين البراءة الشرعية والعقلية، بل كلتاهما تجري بملاك واحد، وهو أنّ التقييد بما أنّ فيه كلفةً زائدةً ولم يقم بيان عليها من قبل الشارع، والاطلاق لا كلفة فيه، فلذا لا مانع من جريان البراءة عنه مطلقاً، أمّا البراءة الشرعية فواضح. وأمّا البراءة العقلية فلتحقق موضوعها هنا ـ وهو عدم البيان ـ ومعه لا محالة تجري كما هو ظاهر. فإذن لا وجه للتفرقة بينهما أصلاً.

وأمّا الغرض، فلفرض أنّه لا يزيد عن التكليف بل حاله حاله، وذلك لما ذكرناه مراراً من أنّه لا طريق لنا إلى إحرازه في موردٍ مع قطع النظر عن ثبوت التكليف فيه، وعليه فلا محالة تدور سعة إحراز الغرض وضيقه مدار سعة

---

(١) راجع مصباح الأُصول ٢: ٤٩٩ وما بعدها.

التكليف وضيقه، فلا يعقل أن يكون الغرض أوسع منه.

وعلى هذا فبما أنّ التكليف المتعلق بالأكثر غير واصل إلى المكلف، لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي، فلا محالة يكون الغرض المترتب عليه في الواقع أيضاً غير واصل، لفرض أنّ وصوله تابع لوصول التكليف، فإذا فرض أنّ التكليف لم يصل فالغرض أيضاً كذلك، ومن الظاهر أنّه لا يجب تحصيل مثل هذا الغرض لا بحكم العقل ولا بحكم الشرع، لفرض أنّه لا يزيد عن التكليف، والمفروض في المقام أنّه لا يجب امتثال هذا التكليف من جهة عدم تنجّزه ووصوله، فإذن لا مانع من قبل وجوب تحصيل الغرض من إجراء البراءة عن وجوب الأكثر شرعاً وعقلاً كما هو واضح.

وأمّا التكليف المتعلق بالأقل، فبما أنّه واصل إلى المكلف ومنجّز، فلا محالة يكون الغرض المترتب عليه واصلاً أيضاً، ومعه يجب تحصيله، كما يجب امتثال التكليف المتعلق به.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّ الغرض المترتب على الأكثر بما أنّه مشكوك فيه من جهة، ولم يقم برهان عليه من جهة أُخرى، فلا محالة لا يمنع عن جريان البراءة عن وجوبه.

ومن ذلك يظهر أنّه لا فرق بين البراءة الشرعية والعقلية، فانّه كما لا يمنع عن جريان الأُولى، كذلك لا يمنع عن جريان الثانية، ضرورة أنّ مانعيته إنّما هي في فرض كون تحصيله واجباً بحكم العقل، وقد عرفت أنّ العقل لا يحكم بوجوب تحصيله، إلّا فيما إذا وصل إلى المكلف لا مطلقاً.

فما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] من التفكيك بين البراءة

---

(١) تقدّم ذكر المصدر في ص ٣١٤.

الشرعية والعقلية في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، لا يمكن المساعدة عليه بوجه، وتمام الكلام هناك.

وأمّا **الكلام في المورد الثاني**، وهو بيان الثمرة بين الصور المتقدمة في فرض كون الترك متعلقاً للوجوب الضمني، فأيضاً تظهر الثمرة بينها في موردين:

الأوّل: فيما إذا اضطر المكلف إلى إيجاد بعض أفراد الطبيعة [التي] كان المطلوب تركها في الخارج في ضمن واجب كالصلاة مثلاً أو نحوها، كما إذا اضطرّ إلى لبس الثوب المتنجس أو الميتة أو ما لا يؤكل لحمه في الصلاة.

فعلى الصورة الأُولى، بما أنّ المطلوب هو صرف ترك هذه الطبائع في ضمنها وأنّها متقيدة به، فلا محالة يحصل المطلوب بترك فردٍ مّا منها في الخارج، ولا يجب عليه ترك بقية أفرادها، وذلك لما عرفت من أنّ صرف الترك كصرف الوجود فكما أنّ صرف الوجود يتحقق بأوّل الوجودات، فكذلك صرف الترك يتحقق بأوّل التروك، فإذا حصل صرف الترك بأوّل الترك حصل الغرض، ومعه يسقط الأمر، فإذن لا أمر بترك بقية أفرادها، بل لا مقتضي له، لفرض أنّه قائم بصرف الترك لا بمطلقه، كما أنّ عصيانه يتحقق بايجاد أوّل فرد منها في الخارج في ضمن الصلاة ولو في آن.

وعلى الجملة: فعلى هذه الصورة يكفي في صحة الصلاة ترك هذه الطبائع فيها آناً ما، ولا يلزم تركها في تمام آنات الاشتغال بالصلاة، بل لا مقتضي له. ويترتب على ذلك أنّ المانع عنها في هذه الصورة إنّما هو وجود هذه الطبائع في تمام آنات الاشتغال بها، ولا أثر لوجودها في بعض تلك الآنات أصلاً، والسر فيه واضح، وهو أنّ المطلوب حيث كان صرف ترك هذه الطبائع في الصلاة، فمن المعلوم أنّه يتحقق بترك لبسها آناً ما فيها، وإن لم يترك في بقية آنات الاشتغال بها، لصدق صرف الترك عليه، ومعه يحصل المطلوب ويسقط الأمر

لا محالة، ولازم ذلك هو أنّ المانع لبس هذه الأُمور في جميع آنات الصلاة، وهذا واضح.

وعلى الصورة الثانية، وهي كون المطلوب ترك جميع أفراد هذه الطبائع في الصلاة على نحو الانحلال والعام الاستغراقي، وجب الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه، وذلك لفرض أنّ الصلاة على هذا متقيدة بترك كل فرد من أفرادها في الخارج على نحو الاستقلال، ولازم ذلك هو أنّ وجود كل منها مانع مستقل عنها، فلا تكون مانعيته مربوطة بمانعية فرد آخر... وهكذا.

وبكلمة أُخرى: حيث إنّ المفروض في هذه الصورة هو أنّ ترك كل واحد من أفراد هذه الطبائع مطلوب على نحو الاستقلال، فلا محالة يكون وجود كل منها مانعاً مستقلاً، ضرورة أنّا لانعني بالمانع إلّا ما يكون عدمه دخيلاً في الواجب. وعلى هدى ذلك فإذا فرض أنّ المكلف اضطرّ إلى إيجاد فردٍ من أفرادها، وجب عليه الاقتصار على خصوص هذا الفرد المضطر إليه ولا يسوغ له إيجاد فردٍ آخر منها، فلو أوجده لبطلت صلاته، لفرض أنّ ترك كلٍّ منها مطلوب مستقلاً وأنّه زيادة في المانع.

ويترتب على ما ذكرناه أنّه يجب التقليل في أفراد تلك الطبائع بالمقدار الممكن، ويلزم الاقتصار على قدر الضرورة، ولا يجوز ارتكاب الزائد، وذلك كما إذا فرض نجاسة طرفي ثوب المكلف مثلاً، وفرض أنّه متمكن من إزالة النجاسة عن أحد طرفيه دون الطرف الآخر، كما إذا كان عنده ماء بمقدار يكفي لازالة النجاسة عنه دون الآخر، ففي مثل ذلك يجب عليه تقليل النجاسة وإزالتها عن أحد طرفي ثوبه، لفرض أنّ كل فرد منها مانع مستقل، وترك كل فرد منها مطلوب كذلك، فإذا فرض أنّ المكلف اضطرّ إلى إيجاد مانع فلا يجوز له إيجاد مانع آخر... وهكذا، فانّ الضرورة تتقدّر بقدرها، فلو أوجد فرداً

آخر زائداً عليه لكان موجباً لبطلان صلاته.

وكذا إذا فرض نجاسة ثوبه وبدنه معاً، فعندئذ إذا كان عنده ماء بمقدار يكفي لازالة النجاسة عن أحدهما وجبت الازالة بالمقدار الممكن.

وكذا إذا فرض نجاسة مواضع من بدنه وفرض أنّه متمكن من إزالة النجاسة عن بعضها وجبت الازالة الممكنة.

وكذا الأمر فيما إذا فرض نجاسة مواضع من بدنه أو ثوبه، ولكنّه متمكن من تقليله بحسب الكم، وجب تقليله... وهكذا.

وعلى الجملة: فالاضطرار إلى إيجاد مانع في الخارج لا يوجب سقوط الصلاة، لفرض أنّها لا تسقط بحال، كذلك لا يوجب سقوط مانعية فرد آخر، لفرض أنّ كلاً منها مانع مستقل.

ونتيجة ما ذكرناه: هي وجوب التقليل في أفراد النجس والميتة وما لا يؤكل ونحو ذلك في الصلاة من الأفراد العرضية والطولية بالمقدار الممكن، ولزوم الاقتصار على قدر الضرورة.

بل إنّ السيِّد العلّامة الطباطبائي (قدس سره)[1] قد أفتى في العروة بوجوب التقليل حكماً، فضلاً عن التقليل موضوعاً، كما إذا فرض تنجس الثوب بملاقاة البول المعتبر في طهارته تعدد الغسل، ولكن كان عنده ماء بمقدار يكفي لغسلة واحدة، أو كان هناك مانع عن الغسلة الثانية، فيجب غسله مرّة واحدةً، لأنّه يوجب تخفيف النجاسة وزوال المرتبة الشديدة.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) من وجوب تقليل النجاسة حكماً لا يتم صغرى وكبرى.

---

(١) العروة الوثقىٰ ١: ٨٢ المسألة ٩ [٢٨٥].

أمّا بحسب الصغرى، فلما ذكرناه غير مرّة من أنّ الأحكام الشرعية ـ بشتّى أنواعها وأشكالها ـ أُمور اعتبارية محضة، وليس لها واقع موضوعي ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، ومن الطبيعي أنّ الأُمور الاعتبارية لا تتصف بالشدّة مرّة وبالضعف مرّة أُخرى، ضرورة أنّهما من الصفات العارضة على الأُمور الخارجية والموجودات التكوينية، كالسواد والبياض وما شاكلهما. وأمّا الأُمور الاعتبارية فالمفروض أنّه ليس لها واقع خارجي ووجود إلّا في عالم الاعتبار، فهي لا تتصف في ذلك العالم إلّا بالوجود والعدم، إذ أنّها عند اعتبار من له الاعتبار موجودة وعند عدم اعتباره معدومة.

وبعد ذلك نقول: إنّ النجاسة بما أنّها حكم شرعي فليس لها واقع موضوعي ما عدا اعتبار الشارع لها للأشياء بالذات، كما في الأعيان النجسة، أو بالعرض كما في الأعيان المتنجسة، لحكمة دعت إلى ذلك الاعتبار، ومن المعلوم أنّ هذا الاعتبار لا يتّصف بالشدّة والضعف، فلا يقال إنّ اعتبار نجاسة شيء عند ملاقاته للبول شديد واعتبار نجاسته عند ملاقاته للدم مثلاً ضعيف، ضرورة أنّه لا فرق بين الاعتبارين من هذه الناحية أصلاً، ولا يعقل اتصافهما بالشدّة تارةً وبالضعف أُخرى.

وعلى الجملة: فليس في المقام عند التحليل إلّا اعتبار الشارع نجاسة الثوب مثلاً عند ملاقاته للبول، واعتبار طهارته عند غسله في الماء مرّتين مطلقاً، أو في خصوص الماء القليل على الخلاف في المسألة، فتكون ملاقاته للبول موضوعاً لحكم الشارع بنجاسته، وغسله في الماء مرّتين موضوعاً لحكمه بطهارته، ومن الواضح أنّ الموضوع ما لم يتحقق في الخارج لا يترتب عليه حكمه.

وعلى ضوء ذلك فلا أثر لتحقق الغسلة الواحدة بالاضافة إلى الحكم بالطهارة ما لم تتحقق الغسلة الثانية، لفرض أنّها جزء الموضوع، ولا أثر له ما لم يتحقق

جزؤه الآخر أيضاً، وعند تحقق الغسلة الثانية يتحقق الموضوع، فيترتب عليه حكمه وهو الطهارة في المثال. كما أنّه ربّما اعتبر الشارع في حصول الطهارة لشيء خصوصية أُخرى زائداً على غسله بالماء، وهي المسح بالتراب أو نحوه، ولكن من المعلوم أنّ كل ذلك لمصلحة يراها الشارع وليس أمراً جزافاً، لاستحالة صدور الجزاف منه، كما أنّ من الضروري أنّها لا توجب كون اعتبار النجاسة في مثل هذه الموارد أشد من اعتبارها في غيره من الموارد، لما عرفت من أنّ الاعتبار بما هو لا يمكن أن يتّصف بالشدّة والضعف، ضرورة أنّهما من صفات وعوارض الأُمور الخارجية، لا الأُمور الاعتبارية التي لا واقع لها في الخارج.

نعم، يمكن اختلاف المعتبر في الشدّة والضعف، فيكون المعتبر نجاسة شديدة لشيء ونجاسة ضعيفة لشيء آخر، كما ورد ذلك في الناصب أنّه أنجس من الكلب والخنزير(١) إلّا أنّ ذلك أجنبي عن محل البحث وحصول ضعف في نجاسة المتنجس بغسله مرّة واحدة.

وإن شئت فقل: إنّ الاعتبار ـ بما هو ـ وإن كان غير قابل للاتصاف بالشدّة تارةً والضعف أُخرى، إلّا أنّه لا مانع من اعتبار الشارع نجاسة شديدة لشيء ونجاسة ضعيفة لآخر بملاك يقتضي ذلك، فانّ هذا بمكان من الوضوح، ولكن هذا غير ما نحن بصدده كما لا يخفى.

وقد **يتخيل** في المقام أنّه لا شبهة في تفاوت الأحكام الشرعية من حيث القوّة والضعف والأهمّية وعدمها، ضرورة أنّها ليست في رتبة واحدة وعلى نسبة فاردة كما هو ظاهر، وعليه فكيف يمكن نفي التفاوت بينها وعدم اتصافها بالشدّة والضعف.

---

(١) ورد مضمونه في الوسائل ١: ٢٢٠ / أبواب الماء المضاف ب ١١ ح ٥.

ولكن هذا الخيال خاطئ وغير مطابق للواقع، وذلك لأنّ مركز نفي الشدّة والضعف عن الأحكام الشرعية إنّما هو نفس الاعتبار الشرعي بما هو اعتبار، ومن المعلوم أنّه غير قابل للاتصاف بهما أبداً كما مرّ. وأمّا اتّصاف الحكم بكونه أهم من آخر وأقوى منه، فانّما هو باعتبار الملاك المقتضي له، بمعنى أنّ ملاكه أقوى من ملاكه وأهم منه لا باعتبار نفسه، ضرورة أنّ الأحكام الشرعية بملاحظة أنفسها في رتبة واحدة وعلى نسبة فاردة، فليس هذا الاعتبار بما هو اعتبار أقوى وأهم من اعتبار آخر وهكذا... فإذن يكون اتصافها بالأقوائية والأهمّية إنّما هو بالعرض والمجاز، لا بالذات والحقيقة، والمتصف بهما بالذات والحقيقة إنّما هو ملاكات تلك الأحكام كما لا يخفى.

وأمّا **بحسب الكبرى**، فعلى تقدير تسليم الصغرى ـ وهي قبول النجاسة لوصف الشدّة تارةً ولوصف الضعف تارة أُخرى ـ فلأنّه لا دليل على وجوب تقليل النجاسة عن البدن أو الثواب بحسب الكيف، وذلك لأنّ الأدلة ناظرة إلى مانعية الأفراد بحسب الكم، وأنّ كل فرد من أفراد النجس إذا كان في بدن الانسان أو ثوبه مانع عن الصلاة، ولا تكون ناظرةً إلى مانعيتها بحسب الكيف، وأنّ شدّتها زيادة في المانع.

وبتعبير آخر: أنّ الأدلة تدل على الانحلال الكمّي، وأنّ كل فرد من أفراد هذه الطبيعة مانع، ولا تدل على أنّ شدّته مانع آخر زائداً على أصله ليجب رفعها عند الامكان. وعليه فلا فرق بين الفرد الشديد والضعيف في المانعية بالنظر إلى الأدلة، ولا تكون شدّته زيادةً في المانع بعد ما كان موجوداً في الخارج بوجود واحد. وعليه فالعبرة في وحدة المانع وتعدده إنّما هي بوحدة الوجود خارجاً وتعدده، فإن كان في الخارج موجوداً بوجود واحد فهو فرد واحد من المانع وإن كان وجوده شديداً، وإن كان موجوداً بوجودين فهو فردان من المانع

وهكذا...

فالنتيجة: هي أنّه لا دليل على وجوب التخفيف الحكمي والكيفي.

وعلى الصورة الثالثة: وهي ما كان المطلوب مجموع تروك الطبيعة على نحو العموم المجموعي، فلا يجب التقليل والاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ المطلوب في هذه الصورة تقيد الصلاة بترك مجموع أفراد هذه الطبائع في الخارج على نحو العام المجموعي، وليس ترك كلٍّ منها مطلوباً مستقلاً، بل المجموع مطلوب بطلب واحد شخصي.

وعلى هذا فإذا فرض أنّ المكلف اضطرّ إلى إيجاد بعض أفراد تلك الطبائع في الصلاة، لا يقدر على إتيان الصلاة مقيدةً بالقيد المزبور. وعليه فلا أثر لايجاد فردٍ آخر غير هذا الفرد المضطر إليه، ضرورة أنّه سواء أوجد فرداً آخر غيره أم لم يوجد، فلا يقدر على الصلاة مع ذلك القيد.

وإن شئت قلت: إنّ مردّ هذه الصورة إلى أنّ المانع عن الصلاة إنّما هو الوجود الأوّل، ضرورة أنّ معه ينتفي القيد المذكور. ومن المعلوم أنّه مع انتفائه لا أثر للوجود الثاني والثالث وهكذا... ولا يتصف شيء منها بالمانعية، لعدم المقتضي لهذا الاتصاف أصلاً، كما هو ظاهر. وعلى هذا يجوز له إيجاد فرد آخر بارادته واختياره.

ويترتب على ذلك: أنّه في الأمثلة المتقدمة لا يجب عليه التقليل، بل له أن يصلّي مع نجاسة ثوبه وبدنه مع فرض تمكنه من تطهير أحدهما وإزالة النجاسة عنه، بل لو كان عنده ثوبان متنجسان يجوز له أن يصلّي فيهما معاً عند اضطراره إلى الصلاة في أحدهما، ولا يجب عليه الاقتصار فيها على أحدهما، والسر فيه: ما ذكرناه من أنّ الصلاة متقيّدة بمجموع تروك أفراد النجس أو الميتة أو ما لا يؤكل أو نحو ذلك على نحو العموم المجموعي، ففيها تقييد واحد بالاضافة إلى

مجموع التروك، لا تقييدات متعددة.

وعليه فإذا اضطرّ المكلف إلى الصلاة في شيء من أفراد هذه الطبائع، كأن اضطرّ إلى الصلاة في الثوب المتنجس أو فيما لا يؤكل أو غير ذلك، فلا محالة ينتفي ذلك القيد، لعدم القدرة على إتيانها معه. ومن الواضح جداً أنّه لا يفرق في ذلك بين أن يقتصر المكلف على خصوص الفرد المضطر إليه أو يأتي بفرد آخر أيضاً، كأن يلبس ثوباً متنجساً آخر زائداً على الفرد المضطر إليه باختياره وإرادته، بداهة أنّه لا دخل للفرد الثاني أصلاً، فيكون وجوده وعدمه سيّان، لفرض أنّ عدمه بالخصوص غير دخيل في الواجب، والدخيل فيه إنّما هو عدم المجموع، والمفروض أنّ المكلف لا يقدر عليه. فإذن يستحيل أن يتّصف الفرد الثاني أو الثالث بالمانعية، ومعه لا مانع من أن يأتي به باختياره وإرادته أصلاً. كما أنّ المطلوب لو كان هو صرف الوجود يستحيل أن يتّصف الفرد الثاني أو الثالث بالمطلوبية، وهذا من الواضحات الأوّلية.

وعلى الصورة الرابعة: وهي ما كانت الصلاة متقيدة بعنوان وجودي بسيط متحصل من مجموع تروك هذه الطبائع، فالحال فيها هي الحال في الصورة الثالثة، بمعنى أنّ المكلف إذا اضطرّ إلى الصلاة في شيء من أفراد هذه الطبائع في الخارج، كأن اضطرّ إلى الصلاة في الثوب المتنجس أو الميتة أو ما لا يؤكل، فلا محالة لا يتحقق العنوان المزبور، ولا يقدر المكلف على الصلاة مع هذا القيد، ضرورة أنّه مسبب عن مجموع تروك الطبيعة ومعلول لها، ومع الاخلال بواحد منها لا محالة لا يوجد، بداهة استحالة وجود المعلول بدون وجود علّته التامة.

وعلى الجملة: فالصلاة لم تكن متقيدةً بنفس تروك تلك الطبائع على الفرض، بل هي متقيدة بعنوان متولد من تلك التروك في الخارج، فلا شأن لهذه التروك إلّا كونها محصّلة لقيد الواجب ـ وهو الصلاة في مفروض الكلام ـ ومقدّمةً

لحصوله، وإلّا فهي أجنبية عمّا هو مراد الشارع وليست بمطلوبة له، فإذا فرض أنّ لمجموع هذه التروك دخلاً في تحقق هذا العنوان، بحيث يكون دخل كل منها فيه بنحو جزء السبب والمؤثر لاتمامه، فلا محالة ينتفي ذلك القيد بانتفاء واحد منها وانقلابه إلى الوجود باضطرار أو نحوه.

وعليه فلا أثر لانقلاب ترك الفرد الثاني أو الثالث وهكذا... إلى الوجود أصلاً، وذلك لفرض أنّ ترك كل منها ليس مطلوباً، والمطلوب إنّما هو تقيد الصلاة بالعنوان المذكور، وهو منتفٍ في هذا الحال، سواء أوجد المكلف فرداً آخر زائداً على هذا الفرد المضطر إليه أم لا، فإذن لا يجب الاقتصار على خصوص هذا الفرد، ويجوز له إيجاد فرد آخر باختياره.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّه لا فرق بين هذه الصورة والصورة الثالثة بحسب النتيجة، وهي عدم وجوب الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه.

نعم، بينهما فرق في نقطة اُخرى: وهي أنّ في الصورة الثالثة كانت الصلاة متقيدة بنفس التروك الخارجية بعنوان العموم المجموعي، وفي هذه الصورة متقيدة بعنوان وجودي متحصل منها.

ونتيجة ما ذكرناه هي أنّ:

في الصورة الاُولى: لا يجب على المكلف إلّا ترك هذه الطبائع، أعني ترك لبس النجس والميتة وما لا يؤكل ونحو ذلك في الصلاة آناً ما، ولا يلزم تركها في جميع آنات الاشتغال بها، وذلك لما عرفت من أنّ المطلوب في هذه الصورة هو صرف تركها وهو على الفرض يتحقق بتركها آناً ما، كما هو واضح.

وفي الصورة الثانية: يجب عليه الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه، ولا يجوز له إيجاد فرد آخر زائداً عليه، وإلّا لبطلت صلاته لفرض أنّه مانع

مستقل ولم يضطر إليه.

وفي الصورة الثالثة والرابعة: لا يجب عليه الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه، بل يجوز له إيجاد الفرد الثاني والثالث وهكذا... باختياره.

الثاني: ما إذا شككنا في مانعية شيء عن الصلاة مثلاً لشبهة موضوعية، فإن كان هناك أصل موضوعي يمكن أن تحرز به المانعية أو عدمها، كما إذا شككنا في طهارة ثوب أو نجاسته، وجرى فيه استصحاب النجاسة أو قاعدة الطهارة، فلا كلام فيه ولا إشكال.

وأمّا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي، كما لو شككنا في مانعية ثوب عن الصلاة مثلاً من جهة الشك في أنّه متخذ من أجزاء ما لا يؤكل لحمه أو غير متخذ منه، ففي مثل ذلك لا أصل موضوعي يحرز به أحد الأمرين مع قطع النظر عن جريان استصحاب العدم الأزلي فيه، أو العدم النعتي المحرز لعدم كونه متخذاً من أجزاء ما لا يؤكل.

بيان ذلك: هو أنّا إذا بنينا في تلك المسألة ـ أعني مسألة اللباس المشكوك فيه ـ على جريان استصحاب العدم الأزلي أو العدم النعتي فيها بالتقريب الآتي، كما هو مختارنا في هذه المسألة فهي خارجة عن مفروض كلامنا، إذ بهذا الاستصحاب نحرز أنّ هذا اللباس غير متخذ من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فلا يبقى لنا شك عندئذ في مانعيته أصلاً.

أمّا تقريب جريانه على النحو الأوّل في هذه المسألة: هو أنّ مادة هذا الثوب في زمانٍ لم تكن موجودةً يقيناً، ضرورة أنّها ليست أزلية، وكذا اتصافها بكونها من أجزاء ما لا يؤكل، لوضوح أنّه أمر حادث مسبوق بالعدم، ثمّ وجدت مادته، وبعد وجودها لا محالة نشك في اتصافها بالوصف المزبور وأنّ هذا

الاتصاف تحقق في الخارج أم لا، فعندئذ لا مانع من استصحاب عدم اتصافها به، وبذلك نحرز أنّ مادة هذا الثوب ليست من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإذن لا مانع من الصلاة فيه، إذ المفروض جواز الصلاة في ثوب لم يكن من أجزاء ما لا يؤكل، وهذا ثوب لم يكن منها، أمّا كونه ثوباً فبالوجدان، وأمّا أنّه ليس من أجزاء ما لا يؤكل فبالتعبد، فبضمّ الوجدان إلى الأصل يلتئم موضوع الأثر.

وعلى الجملة: فهنا أمران كلاهما مسبوق بالعدم، أحدهما: مادة هذا الثوب وأجزاؤه الأصلية. ثانيهما: اتصافها بكونها من أجزاء ما لا يؤكل. أمّا الأمر الأوّل: فقد تحقق في الخارج ووجدت مادة هذا الثوب. وأمّا الأمر الثاني: فهو مشكوك فيه، فإنّا نشك في أنّ تلك المادة والأجزاء هل وجدت متصفةً بهذه الصفة أو لم توجد كذلك، فالذي نتيقّن به هو وجود تلك المادة في الخارج، وأمّا اتصافها بهذه الصفة فهو مشكوك فيه، فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدمه، للشك في انتقاض هذا العدم إلى الوجود، فنستصحب بقاءه على حاله، وبذلك نحرز أنّ مادة هذا الثوب لم تؤخذ من أجزاء ما لا يؤكل، فلا مانع عندئذ من إيقاع الصلاة فيه. وتمام الكلام في محلّه.

وأمّا **تقريب جريانه على النحو الثاني في هذه المسألة**: هو أنّ مادة هذا الثوب في زمان كانت موجودة، ولم تكن في ذلك الزمان جزءاً لما لا يؤكل وهو زمان كونها نباتاً مثلاً، ثمّ نعلم بانتقالها من الصورة النباتية وصيرورتها جزءاً للحيوان، ولكن لا نعلم أنّها صارت جزءاً للحيوان غير المأكول أم لا، وحيث إنّا نعلم بعدم كونها جزءاً له في حال كونها نباتاً، ثمّ بعد ذلك نشك في أنّها صارت جزءاً له أم لا، فعندئذ لا مانع من استصحاب عدم صيرورتها جزءاً له وبذلك نحرز أنّ مادة هذا الثوب ليست من أجزاء ما لا يؤكل.

ودعوى أنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم انتقالها من الصورة النباتية وصيرورتها جزءاً للحيوان المأكول **خاطئة جداً**، وذلك لأنّ هذا الاستصحاب غير جارٍ في نفسه، ليعارض الاستصحاب المزبور، لعدم ترتب أثر شرعي عليه إلّا على القول بالأصل المثبت، فانّ الأثر الشرعي ـ وهو صحة الصلاة ـ إنّما يترتب على عدم كونها جزءاً من غير المأكول، لا على كونها جزءاً من المأكول، كما أنّ بطلانها إنّما يترتب على كونها جزءاً من غير المأكول لا على عدم كونها جزءاً من المأكول وهذا واضح، فإذن لا وجه لهذه الدعوى أصلاً.

فالنتيجة هي أنّه بناءً على ما حققناه في تلك المسألة[1] من جريان استصحاب العدم الأزلي فيها أو العدم النعتي بالتقريب المزبور، لا تصل النوبة إلى الأصل الحكمي من أصالة البراءة أو الاشتغال، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّه قد مرّ أنّ محل الكلام في المقام إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي، ويترتب على ضوئهما أنّ هذه المسألة ـ بناءً على هذه النظرية ـ خارجة عن محل الكلام. نعم، لو بنينا فيها على عدم جريان هذا الاستصحاب ـ أعني استصحاب العدم الأزلي والعدم النعتي معاً ـ فتدخل المسألة في محل الكلام، ولا بدّ عندئذ من الرجوع إلى الأصل الحكمي من أصالة البراءة أو الاحتياط، ومن الواضح أنّه يختلف باختلاف الصور المتقدمة، بيان ذلك:

أمّا على الصورة الاُولى: فبما أنّ المطلوب هو صِرف ترك لبس النجس والميتة وما لا يؤكل ونحو ذلك في الصلاة، والمفروض حصوله بترك فردٍ مّا من

---

(١) راجع مصباح الاُصول ٢: ٣٦١ وما بعدها.

هذه الطبائع في الخارج آناً ما حال الصلاة، فعندئذ إن تمكن المكلف من ترك هذه الطبائع آناً ما فيها فلا مانع بعد ذلك من إيجاد أفرادها المتيقنة فيها فضلاً عن الأفراد المشكوك فيها، وإن لم يتمكن من تركها آناً ما فيها فلا محالة تبطل صلاته، لما مرّ من أنّ المانع على هذه الصورة إنّما هو وجود هذه الطبائع في تمام آنات الاشتغال بها ـ أي بالصلاة ـ وعليه فإذا صلّى في هذا الثوب المشكوك فيه، بأن لبسه في تمام آنات الاشتغال بها كما هو مفروض الكلام، فحينئذ إن كان هذا الثوب نجساً في الواقع فهو مانع عنها لا محالة، وإن لم يكن نجساً فلا يكون مانعاً، وحيث إنّا لا نعلم أنّه نجس أو ليس بنجس، فطبعاً نشك في مانعيته، ولا مانع عندئذ من الرجوع إلى البراءة عنها الشرعية والعقلية بناءً على ما هو الصحيح من جريان البراءة في مسألة دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأمّا على الصورة الثانية: وهي ما كان ترك كل فرد من أفراد هذه الطبائع مطلوباً في الصلاة على نحو الاستقلال، فالمقام داخل في كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، وذلك لأنّ مردّ الشك فيها عندئذ إلى الشك في انطباق الواجب وهو الصلاة المقيدة بعدم إيقاعها فيما لا يؤكل والميتة والنجس وما شابه ذلك على الصلاة المأتي بها في هذا الثوب في الخارج، وعدم انطباقه إلّا على خصوص المقيدة بعدم وقوعها في هذا الثوب المشتبه، فعلى الأوّل يكون الواجب هو الأقل، وهو المطلق من حيث تقيده بعدم وقوعه في هذا الثوب وعدم تقيده به. وعلى الثاني يكون هو الأكثر، وهو المقيد بعدم وقوعه في هذا الثوب المشكوك فيه، وبما أنّا لا نعلم أنّ الواجب في المقام هو الأقل أو الأكثر فيدخل في تلك المسألة، ويبتني القول بالرجوع إلى البراءة أو الاحتياط فيه على القول بالرجوع إلى البراءة أو الاحتياط فيها، وحيث إنّا قد اخترنا في تلك المسألة

جريان أصالة البراءة عن وجوب الأكثر الشرعية والعقلية، فنقول بها في المقام أيضاً.

وقد تقدّم[١] ملخصاً أنّ ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من التفصيل بين البراءة الشرعية والعقلية لا يرجع إلى معنىً صحيح.

ويترتب على ما ذكرناه: أنّه لا مانع من الصلاة في هذا الثوب المشتبه المردد بين كونه من المأكول أو غيره. ومن هنا يظهر الحال في:

الصورة الثالثة أيضاً، لأنّ مرجع الشك فيها أيضاً عندئذ إلى الشك في انطباق الواجب ـ وهو الصلاة في مفروض الكلام ـ على هذا الفرد المأتي به في الخارج ـ وهو الصلاة في هذا الثوب المشتبه ـ وعدم انطباقه عليه، فعلى الأوّل يكون الواجب هو الأقل يعني الطبيعي اللّابشرط. وعلى الثاني يكون هو الأكثر يعني الطبيعي بشرط شيء، وحيث إنّا لا نعلم أنّ الواجب هو الأقل أو الأكثر، فيدخل في كبرى تلك المسألة، وقد عرفت أنّ المختار فيها على وجهة نظرنا هو جريان أصالة البراءة عن التقييد، لأنّه كلفة زائدة، ولم يقم برهان عليها، فعندئذ لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه العقلية والشرعية، وكذا الحال فيما نحن فيه.

وقد تحصّل من ذلك: أنّه لا فرق بين الصورة الثانية والصورة الثالثة من هذه الناحية أصلاً، فانّ المقام على كلتا الصورتين داخل في كبرى تلك المسألة ويكون من صغرياتها.

نعم، فرق بينهما من ناحية أُخرى: وهي أنّ الصلاة بناءً على الصورة الثانية

---

(١) في ص ٣١٤.

متقيدة بترك كل فرد من أفراد هذه الطبائع في الخارج على نحو الاستقلال، وبناءً على الصورة الثالثة متقيدة بمجموع تروك أفراد هذه الطبائع في الخارج بنحو الارتباط، وعليه فيكون ترك هذا الفرد المشتبه على تقدير كونه نجساً مثلاً في الواقع تركاً لمانع مستقل على الصورة الثانية، وجزءٍ من التروك المطلوبة على الصورة الثالثة.

ومن هنا يظهر أنّه لا ثمرة بين هاتين الصورتين من هذه الناحية أصلاً.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّه مع قطع النظر عما ذكرناه من الأصل الموضوعي في مسألة اللباس المشكوك فيه، يرتكز جواز الصلاة فيه على القول بجريان البراءة في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن قلنا بالبراءة فيها ـ كما هو الصحيح ـ تجوز الصلاة فيه، سواء أكانت مانعية ما لا يؤكل لحمه انحلالية أم غير انحلالية، وإن لم نقل بالبراءة فيها فلا تجوز الصلاة فيه كذلك، أي سواء أكانت مانعيته انحلالية أم لم تكن.

ومن ذلك يظهر فساد ما قد يتوهّم أنّ جواز الصلاة في اللباس المشكوك كونه مما لا يؤكل يبتني على أن تكون مانعيته انحلالية، وأمّا إذا لم تكن انحلالية فلا تجوز الصلاة فيه، ووجه الظهور ما عرفت من أنّ مانعيته سواء أكانت انحلالية أم لم تكن، فعلى كلا التقديرين تدخل هذه المسألة ـ أعني مسألة اللباس المشكوك ـ في كبرى تلك المسألة، أي مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، فلا فرق بين الصورتين من هذه الناحية أصلاً. وعليه فيبتني جريان البراءة أو الاحتياط فيها على جريان البراءة أو الاحتياط في تلك المسألة، لا على الانحلالية وعدمها، فلا أثر لهما في المقام أصلاً.

نعم، إنّما يكون أثر لهما ـ أي للانحلال وعدمه ـ في التكاليف الاستقلالية لا

في التكاليف الضمنية كما في المقام، فانّه لا أثر لكون تروك هذه الطبيعة ملحوظةً على نحو الانحلال في مقام جعل الحكم أو على نحو العموم المجموعي، فانّها على كلا الفرضين داخلة في كبرى تلك المسألة كما مرّ. وهذا بخلاف التكاليف الاستقلالية فانّها على تقدير كونها مجعولة على نحو الانحلال والاستغراق بالاضافة إلى أفراد متعلقاتها، فلا إشكال في جريان أصالة البراءة في موارد الشك في كون شيء فرداً لها أو لا. وأمّا على تقدير كونها مجعولةً على نحو الارتباط والعموم المجموعي بالاضافة إلى أفراد متعلقاتها، فيقع جريان البراءة عن كون شيء جزءاً لها مورداً للكلام والاشكال بين الأصحاب، وإن كان الصحيح أيضاً عدم الفرق بينهما بحسب النتيجة بناءً على ما اخترناه في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين من جريان البراءة عن وجوب الأكثر، إلّا أنّ هذا المقدار من الفرق ـ وهو كون جريان البراءة على التقدير الأوّل محل الوفاق بينهم، وعلى التقدير الثاني محل الخلاف ـ كافٍ في المقام.

ومن هنا يظهر الفرق بين التروك المتعلقة للأمر الاستقلالي والتروك المتعلقة للأمر الضمني، فانّها على التقدير الأوّل يفرق بين ما كانت مأخوذةً في متعلق الأمر على نحو الانحلال والعام الاستغراقي، وما كانت مأخوذةً فيه على نحو الارتباط والعام المجموعي.

ويترتب على هذا الافتراق أنّ مورد الشك على الفرض الأوّل غير داخل في كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، ولا يبتني القول بالرجوع إلى البراءة فيه على القول بالرجوع إلى البراءة في تلك المسألة، بل ولو قلنا بالاحتياط فيها، فمع ذلك نقول بالبراءة فيه، لفرض أنّ الشك فيه شك في تكليف مستقل، ومعه لا مانع من الرجوع إلى البراءة. وأمّا المشكوك فيه على الفرض الثاني فهو داخل في كبرى تلك المسألة، وعليه فيبتني جواز الرجوع إلى البراءة فيه

وعدمه على القول بجواز الرجوع إلى البراءة وعدمه في تلك المسألة.

وأمّا على التقدير الثاني فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، فانّها على كلا التقديرين داخلة في كبرى تلك المسألة وتكون من صغرياتها.

نعم، بحسب النتيجة بناءً على ما ذكرناه ـ من أنّه لا مانع من الرجوع إلى البراءة العقلية والشرعية عن وجوب الأكثر في تلك المسألة ـ لا فرق في التروك المأخوذة في متعلق الوجوب على نحو الاستقلال بين كونها مأخوذةً على نحو العموم الاستغراقي أو العموم المجموعي، فانّ النتيجة واحدة على كلا التقديرين وهي البراءة عن وجوب المشكوك فيه، ولا فرق بينهما من هذه الجهة، وإن كان فرق بينهما من جهة أُخرى كما تقدّم.

وعلى الصورة الرابعة: وهي ما كان المطلوب عنواناً بسيطاً متحصّلاً من التروك الخارجية، فالمرجع فيه هو قاعدة الاشتغال دون البراءة على عكس الصورتين المتقدمتين، والوجه في ذلك: هو أنّ الصلاة مثلاً في هذه الصورة ليست متقيدةً بنفس تروك الطبائع المزبورة في الخارج على الفرض، بل هي متقيدة بعنوان وجودي بسيط متولد من هذه التروك في الخارج، فتكون تلك التروك محصّلةً للمطلوب ومقدّمةً لوجوده وتحققه فيه، وليست بنفسها مطلوبة.

وعلى هذا فإذا شكّ في ثوب أنّه من أجزاء ما لا يؤكل أو لا، يرجع الشك فيه لا محالة إلى الشك في تحقق المطلوب وعدمه، فيكون أمر المحصّل عندئذ دائراً بين الأقل والأكثر، ومن المعلوم أنّ البراءة لا تجري هنا عن الأكثر، لفرض أنّه لا أثر له شرعاً، والأثر الشرعي إنّما يترتب على ذلك العنوان البسيط المشكوك وجوده، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ ذمّة المكلف قد اشتغلت بذلك العنوان يقيناً، والمفروض أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

فالنتيجة على ضوء هذين الأمرين: هي أنّه لابدّ من الاتيان بالأكثر ليحصل القطع بحصول ذلك العنوان البسيط في الخارج، ويقطع ببراءة ذمته عن التكليف المعلوم، وهذا بخلاف ما إذا اقتصر على إتيان خصوص الأقل في الخارج، فانّه لا يعلم عندئذ بحصول ذلك العنوان البسيط فيه، ولا يقطع ببراءة ذمته عنه.

ومن هنا تظهر الثمرة بين هذه الصورة والصورتين المتقدمتين بناءً على ما هو الصحيح من جريان البراءة في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين.

نعم، لو بنينا في تلك المسألة على عدم جريان البراءة وأنّ المرجع فيها هو قاعدة الاشتغال لا غيرها، فلا تظهر الثمرة وقتئذ بين هذه الصورة وهاتين الصورتين، إلّا أنّ هذا الفرض خاطئ جداً وغير مطابق للواقع قطعاً كما تقدّم، فإذن تظهر الثمرة بينهما، كما تظهر الثمرة بين هذه الصورة والصورة الأُولى، كما هو ظاهر، هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

أمّا الكلام في مقام الاثبات والدلالة: فلابدّ من ملاحظة أدلة مانعية هذه الأُمور وما شاكلها، هل المستفاد منها مانعيتها على النحو الأوّل أو الثاني أو الثالث أو الرابع؟

أقول: ينبغي لنا أوّلاً ذكر جملة من الروايات الواردة في باب العبادات والمعاملات بالمعنى الأعم ثمّ نبحث عن أنّ المستفاد من تلك الروايات ما هو.

أمّا الروايات الواردة في باب العبادات فنكتفي بذكر خصوص الروايات الواردة في باب الصلاة فحسب وهي كثيرة:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم قال: «سألته عن الجلد الميت أيلبس في الصلاة إذا دبغ؟ قال (عليه السلام): لا، ولو دبغ سبعين مرّة»[1].

---

(١) الوسائل ٤: ٣٤٣/ أبواب لباس المصلي ب ١ ح ١.

ومنها: صحيحة ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبدالله (عليه السلام) «في الميتة، قال (عليه السلام): لا تصلّ في شيء منه ولا في شسع»[١].

ومنها: موثقة سماعة قال: «سألته عن لحوم السباع وجلودها، فقال (عليه السلام): أمّا لحومها فمن الطير والدواب فأنا أكرهه، وأمّا الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه»[٢].

ومنها: موثقة ابن بكير قال: «سأل زرارة أبا عبدالله (عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله (صلّى الله عليه وآله) إنّ الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلي في غيره مما أحلّ الله أكله. ثمّ قال: يا زرارة، هذا عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكي وقد ذكّاه الذابح، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله، فالصلاة في كل شيء منه فاسد، ذكّاه الذابح أو لم يذكه»[٣].

ومنها: قوله (عليه السلام) في صحيحة ابن مسكان «يغسلها ويعيد صلاته»[٤].

ومنها: قوله (عليه السلام) في صحيحة محمّد بن مسلم «إذا كنت قد رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيّعت غسله وصليت فيه صلاةً كثيرة فأعد ما

---

(١) الوسائل ٤: ٣٤٣/ أبواب لباس المصلي ب ١ ح ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣٥٣/ أبواب لباس المصلي ب ٥ ح ٣ (مع اختلاف يسير).

(٣) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ١.

(٤) الوسائل ٣: ٤٢٩/ أبواب النجاسات ب ٢٠ ح ٣ لكن في سندها ابن سنان.

صليت فيه»[١].

ومنها: قوله (عليه السلام) في صحيحة علي بن جعفر «وإن اشتراه من نصراني فلا يصلّي فيه حتّى يغسله»[٢].

ومنها: صحيحة اسماعيل بن سعد الأحوص في حديث قال: «سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) هل يصلي الرجل في ثوب إبريسم؟ فقال (عليه السلام): لا»[٣].

ومنها: قوله (عليه السلام) في صحيحة محمّد بن عبدالجبار «لا تحلّ الصلاة في حرير محض»[٤].

ومنها: قوله (عليه السلام) في موثقة عمار بن موسى «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه»[٥] ونحوها من الروايات الواردة في هذه الأبواب الدالة على مانعية هذه الأُمور عن الصلاة، وأنّ الصلاة المأمور بها هي الحصة الخاصة منها وهي الحصة المتقيدة بعدم إيقاعها فيها.

وأمّا الروايات الواردة في باب المعاملات فأيضاً كثيرة:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: ما كان من طعام سميت فيه كيلاً فلا يصلح بيعه مجازفة»[٦].

---

(١) الوسائل ٣: ٤٣١/ أبواب النجاسات ب ٢٠ ح ٦.

(٢) الوسائل ٣: ٤٢١ ـ ٤٢٢/ أبواب النجاسات ب ١٤ ح ١٠.

(٣) الوسائل ٤: ٣٦٧/ أبواب لباس المصلي ب ١١ ح ١.

(٤) الوسائل ٤: ٣٦٧/ أبواب لباس المصلي ب ١١ ح ٢.

(٥) الوسائل ٤: ٤١٣/ أبواب لباس المصلي ب ٣٠ ح ٤.

(٦) الوسائل ١٧: ٣٤١/ أبواب عقد البيع ب ٤ ح ١.

ومنها: توقيعه (عليه السلام) في مكاتبة الصفار «لا يجوز بيع ما ليس يملك»[١].

ومنها: قوله (عليه السلام) في صحيحة محمّد بن مسلم «لا تشترها إلّا برضا أهلها»[٢].

ومنها: قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة «لا يصلح إلّا أن يشتري معه ـ العبد الآبق ـ شيئاً آخر»[٣].

وغيرها من الروايات الدالة على المنع عن بيع الخمر، والبيع الربوي، والبيع الغرري، وبيع النقدين بدون التقابض في المجلس، وبيع المجهول، وبيع آلات القمار والغناء، وبيع غير البالغ وما شاكل ذلك ممّا يعتبر عدمه في صحة المعاملة، سواء أكان من أوصاف العوضين أم كان من أوصاف المتعاملين أم كان من غيرهما.

والحري بنا أن نقول في هذا المقام: هو أنّ هذه النواهي جميعاً نواهي إرشادية فتكون إرشاداً إلى مانعية هذه الأُمور عن صحة العبادات والمعاملات ومبرزةً لاعتبار عدمها فيها، وهذا معنى إرشادية تلك النواهي، ضرورة أنّ إرشاديتها ليست كارشادية الأوامر والنواهي الواردتين في باب الاطاعة والمعصية، فانّه لا أثر لها ما عدا الارشاد إلى ما استقلّ به العقل، وهذا بخلاف تلك النواهي فانّها إرشاد إلى حكم مولوي ومبرزة له، وهو تقيد العبادة أو المعاملة بعدم هذا الشيء أو ذاك، فيكون مردّ ذلك إلى أنّ المطلوب هو حصة خاصة من العبادة

---

(١) الوسائل ١٧: ٣٣٩/ أبواب عقد البيع ب ٢ ح ١.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٣٤/ أبواب عقد البيع ب ١ ح ٣.

(٣) الوسائل ١٧: ٣٥٣/ أبواب عقد البيع ب ١١ ح ٢.

أو أنّ الممضاة من المعاملة هي الحصة المتقيدة بعدم ما تعلق به النهي، وتسمية هذه النواهي بالنواهي الارشادية إنّما هي من جهة أنّها ليست بنواهي حقيقية، وهي اعتبار حرمان المكلف عن متعلقاتها، باعتبار اشتمالها على مفسدة ملزمة لينتزع منها الزجر عنها، ولتكون تلك النواهي عندئذ مصداقاً له، لفرض أنّه لا مفسدة فيها فلا شأن لها ما عدا كونها مبرزةً لتقييد العبادة أو المعاملة بعدم شيء وإرشاداً إلى مانعيته.

كما أنّ الأوامر الواردة في هذه الأبواب سميت بأوامر إرشادية من ناحية أنّها ليست بأوامر حقيقية، وأنّها إرشاد إلى الجزئية أو الشرطية، ولا يترتب عليها ما عدا ذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية **أُخرى**: أنّه لا شبهة في ظهور تلك النواهي في الانحلال، وأنّ مانعية هذه الأُمور تنحل بانحلال أفرادها ومصاديقها في الخارج، فيكون كل فرد منها مانعاً مستقلاً، بمعنى أنّ عدم كل منها مأخوذ في عبادة أو معاملة على نحو الاستقلال، والوجه في ذلك: هو أنّه لا إشكال في أنّ مانعية هذه الأُمور على النحو الأوّل ـ بأن يكون المطلوب صرف تركها في الصلاة أو نحوها ولو آناً ما، ليكون لازمه هو كون المانع وجودها وتحققها في تمام آنات الاشتغال بها، فلا أثر لوجودها في بعض تلك الآنات دون بعضها الآخر ـ تحتاج إلى نصب قرينة تدل على إرادة مانعيتها على هذا الشكل وعناية زائدة، وإلّا فاطلاقات الأدلة لا تتكفل لارادة المانعية على هذا النحو أصلاً، بل هي لا تخرج عن مجرد الفرض.

وكذا إرادة مانعية هذه الأُمور على النحو الثالث تحتاج إلى عناية زائدة، ضرورة أنّ الاطلاقات لا تتكفل لبيان تقييد الواجب بمجموع تروك هذه الطبائع على نحو العموم المجموعي، ليكون لازم ذلك هو كون المانع صرف

وجود هذه الطبائع في الخارج، كيف فانّ مقتضى الاطلاق عدم الفرق في المانعية بين الوجود الأوّل والثاني والثالث وهكذا...

وكذا إرادة الصورة الرابعة، ضرورة أنّها خلاف ظواهر الأدلة، فانّ الظاهر منها هو كون تروك هذه الطبائع بنفسها قيداً، لا أنّها مقدّمة لحصول القيد في الخارج، فانّ إرادة ذلك تحتاج إلى عناية اُخرى وبيان من المتكلم.

ومن ناحية ثالثة: المفروض أنّ المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينةً على إرادة الصورة الاُولى، ولا على إرادة الصورة الثالثة، ولا على إرادة الصورة الرابعة، لما عرفت من أنّ إرادة كل واحدة من هذه الصور تحتاج إلى قرينة ومؤونة زائدة.

ومن ناحية رابعة: أنّه لم يعقل أن يراد من هذه النواهي ترك هذه الطبائع في ضمن فردٍ ما من أفرادها العرضية والطولية حال الصلاة، ضرورة أنّه حاصل قهراً، فلا يمكن إرادته، لأنّها إرادة ما هو حاصل بالفعل، وهي مستحيلة من الحكيم، فإذن تنتج مقدّمات الحكمة الاطلاق.

ومن ناحية خامسة: قد ذكرنا سابقاً[1] أنّه لا يترتب على مقدّمات الحكمة ما عدا الاطلاق وعدم التقييد بخصوصية من الخصوصيات، وأمّا كون الاطلاق بدلياً أو شمولياً أو غير ذلك، فهو خارج عن مقتضى المقدّمات، ضرورة أنّ كون المتكلم في مقام البيان وورود الحكم على المقسم، وعدم نصب قرينة على التقييد بصنف خاص دون آخر لا يقتضي إلّا إطلاق الحكم وعدم تقييده بحصة خاصة، وأمّا اختلاف الاطلاق من حيث الشمول والبدل والتعيين وما شاكل ذلك، فهو من جهة القرائن الخارجية وخصوصيات المورد فانّها تقتضي كون

---

(١) في ص ٢٩٦.

الاطلاق بدلياً في مورد، وشمولياً في مورد آخر، ومقتضياً للتعيين في مورد ثالث.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي أنّ الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في المقام شمولي لا بدلي، وذلك لقرينة خارجية وخصوصية المورد، وتلك القرينة الخارجية هي فهم العرف، ضرورة أنّ المرتكز في أذهانهم من مثل هذه النواهي هو الانحلال والشمول، ومنشأ فهم العرف ذلك وكون هذا من مرتكزاتهم هو ما ذكرنا من أنّ إرادة بقية الصور من تلك النواهي تحتاج إلى مؤونة اُخرى خارجة عن عهدة الاطلاق، هذا من جهة. ومن جهة اُخرى: أنّ إرادة ترك فردٍ ما من أفرادها العرضية أو الطولية غير ممكنة، كما عرفت. ومن جهة ثالثة: أنّ القرينة لم تنصب على إرادة حصة خاصة منها.

فالنتيجة على ضوئها: هي كون الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في هذه الموارد شمولياً، وأنّ كل فرد من أفراد هذه الطبائع مانع مستقل، فلا تكون مانعية هذا مربوطة بمانعية ذاك، وعدم كل واحد منها مأخوذ في العبادة أو المعاملة على نحو الاستقلال والانحلال، وهذا هو المتفاهم العرفي من هذه الروايات، ضرورة أنّه لا فرق في نظر العرف بين الفرد الأوّل من النجس والفرد الثاني والثالث... وهكذا في المانعية. وكذا لا فرق بين الفرد الأوّل من الميتة والفرد الثاني، والفرد الأوّل مما لا يؤكل أو الحرير والفرد الثاني... وهكذا.

وقد **تحصّل من ذلك:** أنّ المستفاد عرفاً من إطلاق قوله (عليه السلام) «لا تصلّ في شيء منه ولا في شسع»[1] وقوله (عليه السلام) «لا تحلّ الصلاة في

(١) الوسائل ٤: ٣٤٣/ أبواب لباس المصلي ب ١ ح ٢.

حرير محض»[١] ونحوهما هو الانحلال، وأنّ لبس كل فرد من أفراد هذه الطبائع مانع عن الصلاة مستقلاً، وعدم الفرق بين الوجود الأوّل والثاني من هذه الناحية أصلاً، وهذا ظاهر.

وبكلمة أُخرى: أنّ حال هذه النواهي من هذه الجهة حال النواهي الحقيقية الاستقلالية، فكما أنّ المتفاهم عرفاً من إطلاق تلك النواهي هو العموم والشمول بالاضافة إلى الأفراد العرضية والطولية ما لم تنصب قرينة على الخلاف، فكذلك المتفاهم عرفاً من إطلاق هذه النواهي هو العموم والشمول.

والسر في ذلك واضح، وهو أنّ الأحكام المجعولة على نحو القضايا الحقيقية لا محالة تنحل بانحلال موضوعاتها في الخارج، ومن الواضح أنّه لا فرق في ذلك بين الأحكام التحريمية والوجوبية، فكما أنّ الأُولى تنحل بانحلال موضوعها فيما إذا لم تنصب قرينة على خلافه، فكذلك الثانية، مثلاً وجوب الحج المجعول للمستطيع في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٢] على نحو القضية الحقيقية لا محالة ينحل بانحلال أفراد المستطيع في الخارج، فيثبت لكل منها حكم مستقل. وكذا وجوب الصلاة المجعول للمكلف البالغ العاقل القادر الداخل عليه الوقت على نحو القضية الحقيقية، فانّه لا محالة ينحل بانحلال أفراده. وكذا وجوب الزكاة المجعول لمن بلغ ماله حدّ النصاب على نحو القضية الحقيقية، وهكذا.

فلا فرق من هذه الناحية بين الأحكام التحريمية والأحكام الوجوبية أصلاً،

---

(١) الوسائل ٤: ٣٦٧/ أبواب لباس المصلي ب ١١ ح ٢.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

وإنّما الفرق بينهما في نقطة أُخرى: وهي أنّ الأحكام التحريمية كما تنحل بانحلال موضوعها في الخارج فيما إذا كان لها موضوع، كذلك تنحل بانحلال أفراد متعلقها فيه، فالنهي عن سبّ المؤمن مثلاً كما ينحل بتعدد أفراد المؤمن في الخارج، كذلك ينحل بانحلال أفراد السب، ويكون كل فرد منه محرّماً.

نعم، قد يكون انحلال النهي بانحلال متعلقه وتعدده من ناحية تعدد موضوعه وانحلاله في الخارج لا في نفسه، وذلك كشرب الخمر مثلاً أو شرب النجس أو ما شاكل ذلك، فانّه يتعدد بتعدد أفراد الخمر أو النجس خارجاً لا في ذاته، ضرورة أنّ فرداً واحداً منه غير قابل لأن يتعدد شربه، بل له شرب واحد، نعم يتعدد باعتبار تعدد الحالات والأزمنة لا في نفسه، والمكلف في اعتبار الشارع محروم عن جميع أفراد شربه في الخارج من العرضية والطولية.

وهذا بخلاف الأحكام الوجوبية، فانّها لا تنحل بانحلال أفراد متعلقها في الخارج أصلاً، إلّا فيما إذا قامت قرينة من الخارج على الانحلال.

فالنتيجة: هي أنّ الأوامر تنحل بانحلال موضوعاتها في الخارج فحسب، ولا تنحل بانحلال متعلقاتها فيه، وهذا بخلاف النواهي فانّها تنحل بانحلال موضوعاتها ومتعلقاتها معاً، وفيما نحن فيه حيث إنّ مانعية لبس ما لا يؤكل والميتة والحرير والذهب والنجس وما شاكل ذلك في الصلاة جعلت لها على نحو القضية الحقيقية، فمن الطبيعي هو أنّها تنحل بانحلال أفراد هذه الطبائع في الخارج، فيكون لبس كل فردٍ منها مانعاً مستقلاً، ولا تكون مانعيته مربوطة بمانعية الآخر... وهكذا، وهذا هو المتفاهم العرفي من كل قضية حقيقية من دون شبهة وخلاف.

وكذا لا شبهة في ظهور تلك النواهي في باب المعاملات ـ بالمعنى الأعم ـ في

الانحلال، ضرورة أنّ مانعية الغرر مثلاً تنحل بانحلال أفراد البيع في الخارج، وكذا الجهل بالعوضين أو بأحدهما وما شاكل ذلك بعين الملاك المتقدِّم.

وقد يتخيّل في المقام أنّ المفروض أنّ هذه النواهي ليست بنواهٍ حقيقية، بل هي نواه بحسب الصورة والشكل، وفي الحقيقة أوامر غاية الأمر أنّ المولى أبرز تلك الأوامر بصورة النهي، وقد تقدّم أنّه لا عبرة بالمبرز ـ بالكسر ـ أصلاً، والعبرة إنّما هي بالمبرز ـ بالفتح ـ هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد سبق[1] أنّ نتيجة الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة في طرف الأوامر هي العموم البدلي وصرف الوجود، لا العموم الشمولي ومطلق الوجود.

فالنتيجة على ضوئها: هي أنّه لابدّ أن يكون المطلوب في أمثال هذه الموارد هو تقيّد العبادة أو المعاملة بصرف ترك هذه الأُمور في الخارج، وهو يتحقق بتركها آناً ما، فإذن المتعيّن في هذه الموارد وما شاكلها هو إرادة الصورة الأُولى من الصور المتقدمة لا غيرها، وهي ما كان المطلوب تقييد الواجب بصرف ترك تلك الأُمور خارجاً.

وعلى الجملة: فقد مرّ أنّ مقتضى الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة في طرف الأمر هو العموم البدلي وصرف الوجود بمقتضى الفهم العرفي، ومن المعلوم أنّه لا فرق في ذلك بين أن يكون الأمر متعلقاً بالفعل أو بالترك، فإذن مقتضى الاطلاق في أمثال تلك الموارد أيضاً ذلك.

ولكن هذا الخيال خاطئ جداً وغير مطابق للواقع قطعاً، والوجه في ذلك: ما تقدّم من أنّ نتيجة مقدّمات الحكمة ليست إلّا ثبوت الاطلاق، وأمّا كونه

---

(١) في ص ٢٩٥.

شمولياً أو بدلياً فلا تدل مقدّمات الحكمة على شيء من ذلك، فإذن إثبات كون الاطلاق في المقام على النحو الأوّل أو الثاني يحتاج إلى قرينة خارجية تدل عليه، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: قد مرّ أنّ القرينة الخارجية قد دلّت على أنّ الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة في موارد الأمر المتعلق بالفعل والوجود بدلي وفي موارد النهي شمولي.

ومن جانب ثالث: أنّ الأمر إذا تعلق بترك طبيعة في الخارج، فلا محالة لا يخلو بحسب مقام الثبوت والواقع من أنّ المولى إمّا أن يريد ترك جميع أفرادها في الخارج من العرضية والطولية ـ سواء أكانت على نحو العموم المجموعي أو الاستغراقي ـ أو أن يريد ترك فردٍ ما منها، أو أن يريد ترك حصة خاصة منها دون اُخرى، أو أن يريد صرف تركها، ولا خامس في البين.

ومن جانب رابع: أنّه لا شبهة في أنّه لا يمكن أن يراد من ذلك الفرض الثاني وهو ترك فردٍ ما منها، لأنّه حاصل وطلبه تحصيل للحاصل، فلا يمكن أن يصدر من الحكيم، وكذا لا يمكن أن يراد منه الفرض الثالث وهو ترك حصة خاصة منها، لأنّ إرادته تحتاج إلى قرينة تدل عليها، والمفروض أنّه لا قرينة هنا، فإذن يدور الأمر بين أن يراد منه الفرض الأوّل، وهو أن يكون المطلوب ترك جميع أفرادها العرضية والطولية، وأن يراد منه الفرض الرابع وهو أن يكون المطلوب صرف تركها المتحقق بتركها آناً ما، ومن الواضح جداً أنّ إرادة الفرض الرابع خلاف المتفاهم العرفي المرتكز في أذهانهم، ضرورة أنّ المتفاهم العرفي من مثل قوله (عليه السلام): «لا تصلّ في شيء منه ولا في شسع»[1] هو

(١) الوسائل ٤: ٣٤٣/ أبواب لباس المصلي ب ١ ح ٢.

تركه في جميع آنات الاشتغال بها، ولا يختلج في بالهم أن يكون المراد منه تركه حال الاشتغال بالصلاة آناً ما، ولا يلزم تركها في تمام آنات الاشتغال بها، ومن المعلوم أنّ إرادة مثل هذا المعنى البعيد عن أذهان العرف تحتاج إلى نصب قرينة تدل عليه، وإلّا فلا يمكن إرادته من الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة.

فالنتيجة على ضوء هذه الجوانب الأربعة: هي أنّ نتيجة مقدّمات الحكمة ـ وهي الاطلاق ـ يختلف مقتضاها باختلاف موارد الأمر، ففي موارد تعلقه بالفعل كان مقتضاها الاطلاق البدلي وصرف الوجود من جهة القرينة الخارجية ـ وهي فهم العرف من إطلاقه ذلك بعد ضميمة عدم إمكان إرادة إيجاد الطبيعة بجميع أفرادها العرضية والطولية في الخارج ـ وفي موارد تعلقه بالترك كان مقتضاها الاطلاق الشمولي ومطلق الترك من جهة الفهم العرفي والقرينة الخارجية.

وعلى الجملة: فقد عرفت أنّ نتيجة مقدّمات الحكمة هي ثبوت الاطلاق فحسب، وأنّ مراد المولى مطلق من ناحية تبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت، ولكن المتفاهم العرفي من هذا الاطلاق في موارد تعلق الأمر بالفعل هو الاطلاق البدلي وصرف الوجود، لأجل خصوصية فيه، والمتفاهم العرفي من الاطلاق في موارد تعلقه بالترك هو الاطلاق الشمولي وعموم الترك كذلك أي من جهة خصوصية فيه، ولأجل ذلك تفترق موارد تعلق الأمر بالفعل عن موارد تعلقه بالترك.

ثمّ إنّه لا فرق في الأوامر المتعلقة بالفعل بين أن تكون أوامر استقلالية كالأمر بالصلاة والصوم وما شاكلها، وأن تكون أوامر ضمنية كالأوامر المتعلقة بأجزاء العبادات والمعاملات وشرائطها، مثل الأمر بالركوع والسجود والتكبيرة واستقبال القبلة والقيام والطهارة وما شاكلها، فكما أنّ المتفاهم العرفي من

الاطلاق في موارد الأوامر الاستقلالية هو الاطلاق البدلي وصرف الوجـود، فكذلك المتفاهم العرفي منه في موارد الأوامر الضـمنية هـو ذلك، ضرورة أنّ المـتفاهم العرفي من إطـلاق قـوله (عليه السلام): «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[1] هو كون المطلوب صرف وجود الغسل وتحققه في الخارج، واعتبار خصوصية اُخرى يحتاج إلى دليل خاص كـاعتبار التـعداد والمسـح بالتراب ونحو ذلك، فإن كل هذا خارج عن الاطلاق، فلا يستفاد منه، فإن قام دليل من الخارج على اعتباره بالخصوص نأخذ به، وإلّا فلا نقول به، وكـذا الحـال في مثل الأمر بالركوع والسجود ونحوهما، فانّ المـتفاهم منه عرفاً هـو كون المطلوب صرف الوجود لا مطلق الوجود وهذا واضح، كما أنّه لا فرق في الأوامر المتعلقة بالترك بين أن تكون استقلالية أو ضمنية من هذه الناحية أصلاً.

وقد تحصّل من ذلك اُمور:

الأوّل: أنّ كون الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة في موردٍ بدلياً وفي موردٍ آخر شمولياً ليس ما تقتضيه نفس المقدّمات، فانّ ما تقتضيه المـقدّمات هـو ثبوت الاطلاق في مقام الاثبات الكاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت، وأمّا كونه بدلياً أو شـمولياً فخارج عما تقتضيه المقدّمات بالكلّية، بـل هـو تـابع لخصوصيات الموارد ويختلف باختلافها.

الثاني: أنّ مقتضى الاطلاق في طرف الأمر ليس هو الاطلاق البدلي مطلقاً وفي تمام موارده، بل هو يختلف باختلاف تلك الموارد، ففي موارد تعلقه بالفعل كان مقتضاه بدلياً إلّا إذا قامت قرينة من الخارج على خلافه، وفي موارد تعلقه بالترك كان شمولياً.

---

(١) الوسائل ٣: ٤٠٥ / أبواب النجاسات ب ٨ ح ٢.

الثالث: أنّه لا فرق في ذلك بين أن يكون الأمر المتعلق بالترك أمراً ضمنياً، وأن يكون أمراً استقلالياً، فكما أنّ مقتضى الاطلاق في الأوّل من جهة الفهم العرفي هو العموم والشمول، فكذلك مقتضى الاطلاق في الثاني، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، كما أنّه لا فرق في الأمر المتعلق بالفعل بين أن يكون أمراً استقلالياً كالأمر بالصلاة والصوم وما شابه ذلك، وأن يكون أمراً ضمنياً كالأوامر المتعلقة بالعبادات والمعاملات بالمعنى الأعم، فكما أنّ المتفاهم عرفاً من الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة في الأوّل هو العموم البدلي وصرف الوجود، فكذلك المتفاهم عرفاً من الاطلاق الثابت بها في الثاني، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أبداً.

الرابع: أنّ نتيجة الاطلاق عرفاً في هذه الموارد ـ أعني موارد النهي عن العبادات والمعاملات ـ هو العموم الانحلالي دون العموم المجموعي، لأنّ إرادته تحتاج إلى مؤونة زائدة فلا يتكفل الاطلاق لبيانه.

فالنتيجة قد أصبحت لحدّ الآن: أنّ مقتضى إطلاق هذه النواهي هو تقييد العبادات كالصلاة مثلاً والمعاملات بترك كل فرد من أفراد هذه الطبائع في الخارج من العرضية والطولية.

وعلى ضوء هذا البيان قد اتّضح أنّه لا شبهة في وجوب التقليل في أفراد هذه الموانع والاقتصار على مقدار الضرورة.

نعم، لو كان المستفاد من تلك الأدلة هو الصورة الثالثة أو الرابعة لم يجب التقليل والاقتصار على قدر الضرورة كما مرّ، ولكن عرفت أنّ المستفاد منها عرفاً هو الصورة الثانية مطلقاً، أي في العبادات والمعاملات من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، بل الحال في المعاملات أوضح، ضرورة أنّه

لا يحتمل أن يكون الجهل مثلاً بأحد العوضين أو بهما معاً مانعاً عن صحة المعاملة في مورد واحد... وهكذا.

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده السيِّد العلّامة الطباطبائي (قدس سره) في العروة[1] من وجوب التقليل بالمقدار الممكن والاقتصار على ما تقتضيه الضرورة هو الصحيح ولا مناص عنه، إلّا أنّ ما أفاده (قدس سره) من لزوم التقليل حكماً فضلاً عن التقليل موضوعاً لا يتم صغرى وكبرى، كما تقدّم بشكل واضح فلا نعيد.

نعم، لو قلنا بالتزاحم في أمثال هذه الموارد دون التعارض من ناحية، وسلّمنا اتصاف النجاسة من هذه الجهة بالشدّة والضعف من ناحية أُخرى، فعندئذ لو دار الأمر بين إزالة الفرد الشديد وإزالة الفرد الضعيف، لكان اللّازم هو تقديم إزالة الفرد الشديد على إزالة الفرد الضعيف، لأنّ إزالته أهم من إزالته، ولا أقل من احتمال كونها أهم منها، وهذا يكفي للتقديم في مقام المزاحمة.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بكون هذه الموارد داخلة في كبرى باب التعارض، فانّه عندئذ لا وجه لتقديم إزالة الفرد الشديد على إزالة الفرد الضعيف في مقام المعارضة أصلاً، وذلك لفرض أنّه لا فرق بينهما في أصل المانعية بالنظر إلى الأدلة ولا تكون شدّته زيادة فيها، وعليه ففي مثل هذا الفرض نعلم إجمالاً بجعل الشارع أحدهما مانعاً، فإذن لا بدّ من الرجوع إلى قواعد باب المعارضة، فإن كان الدليل على أحدهما لفظياً والدليل على الآخر لبياً يتقدّم الأوّل على الثاني، لفرض أنّ المتيقن من الثاني هو غير هذا المورد، فلا يشمل مثله.

وإن كان كلاهما لفظياً، فإن كان التعارض بينهما بالاطلاق يسقطان معاً،

---

(١) تقدّم المصدر في ص ٣٢٠.

فلابدّ عندئذ من الرجوع في هذا المورد إلى الأصل فيه، إلّا إذا كان إطلاق أحدهما من الكتاب أو السنّة، وإطلاق الآخر من غيرهما، فيتقدّم الأوّل على الثاني، وذلك لما استظهرناه من أنّ الروايات الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب أو السنّة تشمل المخالفة بالاطلاق أيضاً، فإذن لا يكون هذا الاطلاق حجّة في نفسه مع قطع النظر عن المعارضة في مقابل إطلاق الكتاب أو السنّة.

وإن كان التعارض بينهما بالعموم فعندئذ لا بدّ من الرجوع إلى قواعد ومرجّحات باب المعارضة، وإن كان أحد الدليلين مطلقاً والآخر عاماً فيتقدّم العام على المطلق، لأنّه يصلح أن يكون بياناً للأوّل دون العكس. وإن كان كلاهما لبياً فلابدّ وقتئذ من الرجوع إلى دليل آخر من أصل لفظي أو عملي، لفرض أنّ المتيقن منهما غير هذا الفرض، فلا إجماع فيه لا على مانعية هذا ولا على مانعية ذاك، كما هو ظاهر.

نتائج ما ذكرناه لحدّ الآن عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ النهي عن فعل غالباً ينشأ عن قيام مفسدة ملزمة فيه، ولا ينشأ عن مصلحة إلزامية في تركه وإلّا لكان تركه واجباً لا فعله محرّماً وهذا خلف. والأمر به ينشأ غالباً عن قيام مصلحة ملزمة في فعله، لا عن قيام مفسدة كذلك في تركه، وإلّا لكان تركه محرّماً لا فعله واجباً.

الثانية: أنّ الأمر كما يتعلق بالفعل باعتبار وجود مصلحة إلزامية فيه فيكون ذلك الفعل واجباً سواء أكان وجوبه ضمنياً أم استقلالياً، قد يتعلق بالترك كذلك أي باعتبار وجود مصلحة ملزمة فيه فيكون ذلك الترك واجباً، سواء أكان وجوبه استقلالياً أم ضمنياً.

الثالثة: أنّ النواهي الواردة في أبواب العبادات جميعاً نواه إرشادية فتكون

إرشاداً إلى مانعية أشياء كالقهقهة والحدث والتكلم ولبس ما لا يؤكل والنجس والميتة والحرير والذهب وما شاكل ذلك، وليست تلك النواهي نواهٍ حقيقية ناشئة عن قيام مفسدة ملزمة فيها، ضرورة أنّه لا مفسدة فيها أبداً، بل مصلحة ملزمة في تقيد الصلاة بعدم هذه الأُمور.

ولعل النكتة في التعبير عن هذا التقييد بالنهي في مقام الاثبات لا بالأمر، إنّما هي اعتبار الشارع كون المكلف محروماً عن هذه الأُمور حال الصلاة ولأجل ذلك أبرزه بالنهي الدال على ذلك، ولكن بما أنّ هذا الاعتبار لم ينشأ عن قيام مفسدة ملزمة فيها، بل هو ناشئ عن قيام مصلحة ملزمة في هذا التقييد ومن ثمّ يكون مردّه إلى اعتبار حصة خاصة من الصلاة، وهي الحصة المقيدة بعدم هذه الأُمور في ذمّة المكلف، فلأجل ذلك يكون هذا نهياً بحسب الصورة والشكل، لا بحسب الواقع والحقيقة.

ومما يدل على كون هذه النواهي إرشادية لا حقيقية وجود هذه النواهي في المعاملات بالمعنى الأعم، ولا شبهة في كون تلك النواهي هناك نواهي إرشادية إلى مانعية ما تعلق به النهي كالغرر ونحوه، وليست هي بنواهٍ حقيقية، ضرورة أنّ بيع الغرر وما شاكل ذلك ليس من المحرّمات في الشريعة المقدّسة، فالنهي عنه إرشاد إلى فساده.

نعم، قد تكون المعاملة محرّمةً بنفسها كالمعاملة الربوية، ولكن من المعلوم أنّ حرمتها ليست من ناحية هذا النهي، بل هي من جهة دليل آخر يدل عليها، ولذا قلنا إنّ حرمتها لا تستلزم فسادها، ففسادها إنّما هو من ناحية هذا النهي، لا من ناحية النهي الدال على حرمتها. ونظير ذلك في العبادات أيضاً موجود وهو لبس الحرير، فانّه حرام على الرجال مطلقاً ـ أي سواء أكان في حال الصلاة أم كان في غيره ـ ومانع عن الصلاة أيضاً، ولكن من الواضح جداً أنّ

حرمته الذاتية غير مستفادة من النهي عن لبسه حال الصلاة، ضرورة أنّ هذا النهي لا يكون إلّا إرشاداً إلى مانعيته عنها، ولا يدل على حرمته أصلاً، وحاله من هذه الناحية حال النهي عن بقية الموانع حال الصلاة، بل لا بدّ من استفادتها من دليل آخر أو من قرينة خارجية، كما هو ظاهر.

ومن ذلك يظهر حال الأوامر الواردة في أبواب العبادات بشتّى أشكالها، أنّها أوامر إرشادية، فتكون إرشاداً إلى الجزئية أو الشرطية، كالأمر بالركوع والسجود والقيام واستقبال القبلة والطهور وما شاكلها، فانّها إرشاد إلى جزئية الركوع والسجود للصلاة، وشرطية القيام والاستقبال والطهور لها.

ومما يؤكّد ذلك: وجود هذه الأوامر في أبواب المعاملات، فانّه لا إشكال في كون تلك الأوامر هناك إرشادية، ضرورة أنّ مثل قوله (عليه السلام): «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل»[1] أو نحوه، لا يحتمل فيه غير الارشاد إلى نجاسة الأبوال، وأنّ المطهر للثوب المتنجس بها هو الغسل، وهكذا الحال في بقية الأوامر الواردة فيها.

الرابعة: أنّ التروك المأخوذة في متعلق الأمر مرّةً تكون مأخوذة على نحو الاستقلال بأن تكون تلك التروك واجبة بوجوب استقلالي، ومرّة اُخرى تكون مأخوذة على نحو القيدية بأن تكون واجبة بوجوب ضمني، فالقسم الأوّل وقوعه في الشريعة في غاية القلّة، وأمّا القسم الثاني فهو في غاية الكثرة في باب العبادات والمعاملات، كما أنّ الوجودات المأخوذة في متعلق الأمر مرّةً تكون على نحو الاستقلال، واُخرى على نحو القيدية والجزئية، والأوّل كالصلاة والصوم وما شاكلها، والثاني كالركوع والسجود والقيام والطهور ونحوها، وكلا

---

(١) الوسائل ٣: ٤٠٥ / أبواب النجاسات ب ٨ ح ٢.

هذين القسمين كثير في الشريعة في باب العبادات والمعاملات، كما هو واضح.

الخامسة: أنّ هذا الترك مأمور به سواء أكان مبرزه في الخارج صيغة الأمر أم صيغة النهي، لما عرفت من أنّه لا شأن للمبرز ـ بالكسر ـ أصلاً، وإنّما العبرة بالمبرز ـ بالفتح ـ.

السادسة: أنّ التروك المأخوذة في متعلق الأمر بكلا قسميها من الاستقلالي والضمني تتصور في مقام الثبوت والواقع على صور أربع، وقد تقدّم أنّ الثمرة تظهر بين هذه الصور في موردين: أحدهما في مورد الاضطرار والاكراه. الثاني في مورد الشك كما سبق.

السابعة: أنّ وجوب التقليل في أفراد المانع بالمقدار الممكن والاقتصار على قدر الضرورة يرتكز على القول بالانحلال في المسألة دون بقية الأقوال، كما أنّه على هذا القول إنّما يجب التقليل فيها بحسب الكم دون الكيف على تقدير تسليم اختلافها فيه، كما تقدّم.

الثامنة: أنّ الرجوع إلى أصالة البراءة أو الاشتغال في موارد التروك المتعلقة للأمر الضمني عند الشك، يبتني على أن لايكون هناك أصل موضوعي، مثلاً جريان أصالة البراءة أو الاشتغال في مسألة اللباس المشكوك كونه مما لا يؤكل أو الحرير أو الذهب، يبتني على عدم جريان استصحاب العدم الأزلي أو العدم النعتي بالتقريب المتقدِّم، وإلّا فلا موضوع له.

التاسعة: أنّ جواز الصلاة في اللباس المشكوك فيه مع قطع النظر عن جريان استصحاب العدم الأزلي أو النعتي يرتكز على القول بجريان أصالة البراءة في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، لا على انحلال المانعية أو عدم انحلالها.

العاشرة: أنّ المستفاد من الأدلة في مقام الاثبات في باب العبادات

والمعاملات هو الصورة الثانية وهي انحلال مانعية هذه الطبائع بانحلال أفرادها في الخارج، وأنّ تلك الأدلة إرشاد إلى مانعية كل فرد من أفرادها العرضية والطولية، فانّ إرادة بقية الصور منها تحتاج إلى بيان زائد من المتكلم وقرينة اُخرى، وفي فرض عدمها كانت إرادة هذه الصورة متعيّنة.

الجهة الثالثة: قد تقدّم سابقاً أنّ الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة في طرف النهي كما أنّه يستدعي بمقتضى الفهم العرفي العموم بالاضافة إلى الأفراد العرضية، كذلك يستدعي العموم بالاضافة إلى الأفراد الطولية، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، ضرورة أنّ إطلاق النهي في مقام الاثبات وعدم تقييد المنهي عنه بحصة خاصة دون اُخرى وبزمان معيّن دون آخر، كما أنّه كاشف عن الاطلاق والعموم في مقام الثبوت والواقع بالاضافة إلى الأفراد العرضية، كذلك هو كاشف عنه فيه بالاضافة إلى الأفراد الطولية، لتبعية مقام الاثبات للثبوت، إلّا أنّ العموم في متعلق الأمر يكون بدلياً كما عرفت، وقد يكون مجموعياً، كما أنّه في طرف الحكم الوضعي يكون مجموعياً من جهة.

ومثال الأوّل: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[2] و ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[3] ونحوهما مما دلّ على حكم وضعي كالطهارة والنجاسة والملكية وغيرها، فانّ المستفاد عرفاً من إطلاق الآية الاُولى وإن كان هو العموم الاستغراقي بالاضافة إلى الأفراد العرضية والطولية من العقد، ضرورة أنّه يثبت لكل فرد من أفراد العقد وجوب الوفاء

(١) المائدة ٥: ١.

(٢) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٣) النساء ٤: ٢٩.

على نحو الاستقلال، فلا يكون وجوب الوفاء بهذا الفرد من العقد مربوطاً بفرد آخر... وهكذا، وهذا واضح، ولكن المستفاد منه عرفاً بالاضافة إلى الوفاء الذي تعلق به الأمر هو العموم المجموعي، لا الاستغراقي، لوضوح أنّ الوجوب الثابت للوفاء بكل فرد من أفراد العقد في جميع الآنات والأزمنة وجوب واحد مستمر، وليس الثابت في كل آنٍ وزمان وجوباً غير وجوب الوفاء الثابت له في زمان آخر.

وكذا المستفاد عرفاً من إطلاق الآية الثانية والثالثة وإن كان هو العموم الاستغراقي بالاضافة إلى الأفراد العرضية والطولية من البيع والتجارة، إلّا أنّ الحلية الثابتة لكل فردٍ من أفراد البيع في جميع الآنات والأزمنة حلية واحدة مستمرة، وليس الثابت له في كل آن وزمان حلية غير الحلية الثابتة له في آن آخر وزمان ثانٍ... وهكذا، ضرورة أنّ ثبوت الحلية له في كل آن وزمان لغو محض، وكذا الحال في الطهارة والنجاسة ونحوهما، فانّ الطهارة الثابتة لشيء في جميع الآنات والأزمنة طهارة واحدة مستمرة وليس الثابت له في كل آن طهارة واحدة، وهكذا الأمر في النجاسة وغيرها.

وهذا بخلاف الاطلاق في طرف النهي فانّ المتفاهم العرفي منه كما أنّه ثبوت الحرمة لكل فرد من أفراد المنهي عنه، كذلك ثبوت الحرمة له في كل زمان من الأزمنة وآن من الآنات، كما تقدّم بشكل واضح.

ولكن لشيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] في المقام كلام، وهو أنّ انحلال النهي بالاضافة إلى الأفراد العرضية إنّما هو من جهة أخذ ترك الطبيعة حال تعلق الطلب به فانياً في معنوناته التي هي عبارة عن ترك كل واحد من تلك الأفراد

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٢٢.

الخارجية، وأمّا انحلاله بالاضافة إلى الأفراد الطولية فهو إنّما يمكن بأحد وجهين:

الأوّل: أن يكون الزمان مأخوذاً في ناحية المتعلق بأن يكون شرب الخمر في كل زمان محكوماً بالحرمة.

الثاني: أن يؤخذ الزمان في ناحية الحكم بأن يكون الحكم المتعلق بترك الطبيعة باقياً في الأزمنة اللّاحقة، وبما أنّه لا دليل على أخذ الزمان في ناحية المتعلق من جهة، ولا معنى لتحريم شيء يسقط بامتثاله آناً ما من جهة أُخرى، فلا محالة يكون دليل الحكمة مقتضياً لبقاء الحكم في الأزمنة اللّاحقة.

نلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدّة صور:

الأُولى: أنّ انحلال النهي بالاضافة إلى الأفراد العرضية إنّما هو من ناحية أخذ ترك الطبيعة فانياً في معنوناته حين تعلق الطلب به، ولازم ذلك هو أنّ متعلق الطلب في الحقيقة هو ترك كل فرد من أفراد هذه الطبيعة في الخارج، فانّ الطلب المتعلق به لا محالة يسري إلى جميع أفراده ومعنوناته، لفرض أنّه أُخذ فانياً في تلك المعنونات، وهذا معنى انحلال النهي بانحلال ترك أفراد الطبيعة.

الثانية: أنّ انحلال النهي بالاضافة إلى الأفراد الطولية إنّما هو من جهة أحد الأمرين: إمّا أخذ الزمان في ناحية المتعلق، أو أخذه في ناحية الحكم، ولا ثالث، ضرورة أنّ النهي لا يدل على الانحلال بالاضافة إلى تلك الأفراد، وإنّما يدل عليه بالاضافة إلى الأفراد العرضية فحسب.

والسر في ذلك: هو أنّ الملحوظ حال تعلق الطلب بترك الطبيعة هو فناؤه في ترك كل فرد من أفرادها فحسب، لافناؤه في ترك كل فرد منها في كل آن من الآنات وزمان من الأزمنة، ولأجل ذلك يدل على الانحلال من الناحية الأُولى

دون الثانية.

الثالثة: أنّ أخذ الزمان في ناحية المتعلق يحتاج إلى دليل، وحيث إنّه لا دليل عليه في المقام، فدليل الحكمة يعيّن أخذه في ناحية الحكم فيدل على استمراره وبقائه في الآنات اللّاحقة والأزمنة المتأخرة.

ولنأخذ بالمناقشة في جميع هذه الصور:

أمّا الصورة الأُولى: فيردّها ما تقدّم منّا[1] بشكل واضح، وملخّصه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ أصل هذه النظرية فاسد، لما سبق من أنّ النهي ليس عبارة عن طلب ترك الطبيعة، ولا عبارة عن الزجر عنها، بل هو عبارة عن اعتبار المولى حرمان المكلف عن الطبيعة وإبراز ذلك الاعتبار في الخارج بمبرزٍ ما من قول أو فعل.

وأمّا ثانياً: فلما عرفت من أنّ انحلال النهي بالاضافة إلى الأفراد العرضية والطولية على جميع المذاهب والآراء إنّما هو مقتضى الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة، فانّ المتفاهم منه عرفاً ذلك بالاضافة إلى كلتيهما، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

وأمّا الصورة الثانية: فيرد عليها ما عرفت من أنّ استفادة العموم بالاضافة إلى الأفراد الطولية أيضاً بالاطلاق، فانّ إطلاق المتعلق وعدم تقييده بحصة خاصة كما يقتضي العموم بالاضافة إلى الأفراد العرضية، كذلك إطلاقه وعدم تقييده بزمان معيّن يقتضي العموم بالاضافة إلى الأفراد الطولية، فما أفاده (قدس سره) من أنّ انحلال النهي بالاضافة إلى الأفراد الطولية يتوقف على أحد

---

(١) في ص ٢٧٢.

أمرين: إمّا أخذ الزمان في ناحية المتعلق، أو أخذه في ناحية الحكم، لايمكن المساعدة عليه بوجه، لما مرّ من أنّه لا يتوقف على شيء منهما، بل هو يتوقف على ثبوت الاطلاق، فإذا كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينةً على التقييد بزمان خاص دون آخر، لا محالة كان مقتضى الاطلاق هو ثبوت الحكم لكل فرد من أفراد الطبيعة في كل آن وزمان.

أضف إلى ذلك: أنّه لا معنى لأخذ الزمان في ناحية المتعلق أو الحكم في أمثال هذه الموارد، فانّ الزمان كالمكان بنفسه ظرف، فلا يحتاج كونه كذلك إلى لحاظ زائد، وعليه فإذا لم يقيد المولى الحكم بزمان خاص، فطبعاً يكون الحكم ثابتاً في تمام الأزمنة والآنات.

ومن الواضح جداً أنّ هذا لا يحتاج إلى لحاظ الزمان في ناحية المتعلق أو الحكم وأخذه فيه كما هو ظاهر، غاية الأمر قد يكون المتفاهم العرفي من ذلك هو استمرار الحكم على نحو العموم المجموعي، وقد يكون المتفاهم منه هو استمراره على نحو العموم الاستغراقي، كما هو الحال في أمثال هذه الموارد.

وأمّا الصورة الثالثة: فعلى تقدير تسليم أنّه لا بدّ من أخذ الزمان في ناحية المتعلق أو الحكم لأجل استفادة العموم باضافةٍ إلى الأفراد الطولية، فيرد عليها: أنّ دليل الحكمة يعيّن أخذه في ناحية المتعلق دون ناحية الحكم، وذلك لأن إطلاق المتعلق وعدم تقييده بزمان مخصوص يقتضي ثبوت الحكم له في كل زمان على نحو العموم الاستغراقي، بأن يثبت له في كل زمان حكم مغاير لثبوت حكم له في زمان ثان... وهكذا، وهذا هو المتفاهم منه عرفاً، ضرورة أنّ المتفاهم العرفي من النهي عن شرب الخمر مثلاً وسبّ المؤمن وما شاكلهما، هو انحلال النهي بانحلال أفرادها بحسب الأزمنة، فيكون النهي الثابت لسب

المؤمن في هذا الزمان مغايراً للنهي الثابت له في زمان آخر... وهكذا.

نعم، إطلاق المتعلق في بعض الموارد يعيّن أخذه في ناحية الحكم كما في مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] وما شاكله كما عرفت.

فما أفاده (قدس سره) من أنّ دليل الحكمة يعيّن أخذه في ناحية الحكم لا يتم على إطلاقه، بل الغالب هو العكس.

هذا تمام الكلام في معنى النهي ونقطة الامتياز بينه وبين الأمر.

---

(١) المائدة ٥: ١.

اجتماع الأمر والنهي

ها هنا جهات من البحث:

الأُولى: أنّ عنوان النزاع في هذه المسألة على ما حرّره الأصحاب قديماً وحديثاً يوهم كون النزاع فيها كبروياً، بمعنى أنّ موضوع المسألة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ومحمولها الجواز أو الامتناع، بمعنى أنّ القائلين بجواز الاجتماع يدّعون أنّه لا مانع من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، بدعوى أنّه لا مضادة بينهما ومعه لا مانع من اجتماعهما فيه. والقائلين بالامتناع يدّعون استحالة اجتماعهما فيه، بدعوى وجود المضادة بينهما، وعليه فمردّ النزاع في المسألة إلى دعوى المضادة بين الأحكام الشرعية بعضها مع بعض وعدم المضادة، فعلى الأوّل لا مناص من القول بالامتناع، وعلى الثاني لا بدّ من القول بالجواز.

والتحقيق: أنّ النزاع في هذه المسألة لا يعقل أن يكون كبروياً، بداهة استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد مطلقاً، حتّى عند من يجوّز التكليف بالمحال كالأشعري، وذلك لأنّ اجتماعهما في نفسه محال، لا أنّه من التكليف بالمحال، ضرورة استحالة كون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً للمولى معاً على جميع المذاهب والآراء فما ظنّك بغيره.

وعلى الجملة: فلا شبهة في استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، حتّى عند القائل بجواز الاجتماع في المسألة، فانّه إنّما يقول به بملاك أنّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، وأمّا مع فرض وحدته فلا يقول بالجواز أصلاً.

فإذن لا نزاع في الكبرى، والنزاع في المسألة إنّما هو في الصغرى.

وبيان ذلك: هو أنّ الأمر إذا تعلق بطبيعةٍ كالصلاة مثلاً، والنهي تعلق بطبيعةٍ أُخرى كالغصب مثلاً وقد اتّفق في الخارج انطباق الطبيعتين على شيء واحد ـ وهو الصلاة في الأرض المغصوبة ـ فعندئذ يقع الكلام في أنّ النهي المتعلق بطبيعة الغصب، هل يسري منها إلى ما تنطبق عليه طبيعة الصلاة المأمور بها في الخارج أم لا؟ ومن الواضح جداً أنّ سراية النهي من متعلقه إلى متعلق الأمر ترتكز على نقطة واحدة، وهي اتحاد المجمع وكونه موجوداً بوجود واحد، كما أنّ عدم السراية ترتكز على تعدد المجمع وكونه موجوداً بوجودين.

فالنتيجة: هي أنّ مركز النزاع في هذه المسألة ونقطة الخلاف فيها بين الأعلام والمحققين إنّما هي في أنّ المجمع لمتعلقي الأمر والنهي كالصلاة في الأرض المغصوبة مثلاً في مورد التصادق والاجتماع، هل هو موجود واحد حقيقةً وبالذات وأنّ التركيب بينهما اتحادي، أو هو متعدد كذلك وأنّ التركيب بينهما انضمامي؟ فمردّ القول بالامتناع في المسألة إلى القول باتحاد المجمع لهما في مورد التصادق والاجتماع، إذ على هذا لا محالة يسرى النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به في الخارج، فإذن يلزم انطباق المأمور به على المنهي عنه فعلاً، وهذا محال. ومردّ القول بالجواز فيها إلى القول بعدم اتحاد المجمع، وعليه فلا يسري النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية حكم أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

وقد تحصّل من ذلك بوضوح أنّ النزاع في مسألتنا هذه صغروي، ولا يعقل أن يكون كبروياً.

الثانية: قد ظهر مما ذكرناه نقطة الامتياز بين هذه المسألة والمسألة الآتية، وهي مسألة النهي في العبادات، وهي أنّ النزاع في تلك المسألة كبروي، فإنّ

المبحوث عنه فيها إنّما هو ثبوت الملازمة بين النهي عن عبادة وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة، بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى، وهي تعلق النهي بالعبادة، وأمّا النزاع في مسألتنا هذه فقد عرفت أنّه صغروي، لفرض أنّ المبحوث عنه فيها هو سراية النهي من متعلقه إلى متعلق الأمر، وعدم سرايته.

وعلى ضوء هذا فالبحث في هذه المسألة بحث عن إثبات الصغرى للمسألة الآتية، فانّها على القول بالامتناع وسراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به، تكون من إحدى صغرياتها ومصاديقها دون القول الآخر.

فالنتيجة: أنّ النقطة الرئيسية لامتياز إحدى المسألتين عن الاُخرى هي أنّ جهة البحث في إحداهما صغروية وفي الاُخرى كبروية.

ومن هنا يظهر فساد ما أفاده المحقق صاحب الفصول (قدس سره)[1] من الفرق بين المسألتين، وحاصل ما أفاده: هو أنّ هذه المسألة تمتاز عن المسألة الآتية في أنّ النزاع في هذه المسألة فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة والذات، وإن كانت النسبة بينهما العموم المطلق كما إذا أمر المولى عبده بالحركة ونهاه عن القرب في مكان مخصوص، فانّ عنوان الحركة وعنوان القرب عنوانان متغايران بالذات، مع أنّ النسبة بينهما بحسب الخارج عموم مطلق، ضرورة أنّ العبرة إنّما هي بتغاير ما تعلق به الأمر وما تعلق به النهي، لا بكون النسبة بينهما عموماً من وجه، وإن كان الغالب أنّ النسبة بين الطبيعتين المتغايرتين كذلك عموم من وجه، وقلّما يتّفق أن تكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً. والنزاع في تلك المسألة فيما إذا كان متعلق الأمر والنهي متحدان بحسب الذات والحقيقة، ومختلفان بمجرد الاطلاق والتقييد، بأن تعلق الأمر بالطبيعة

---

(١) الفصول الغرويّة: ١٢٤.

المطلقة كالصلاة مثلاً، والنهي تعلق بحصة خاصة منها، وهي الصلاة في الدار المغصوبة.

وتوضيح فساده: هو أنّ مجرد اختلاف متعلقي الأمر والنهي في هذه المسألة واتحادهما في تلك المسألة، لا يكون ملاكاً لامتياز إحداهما عن الأُخرى ما لم تكن هناك جهة أُخرى للامتياز، ضرورة أنّه لا يفرق في البحث عن تلك المسألة، أعني البحث عن أنّ تعلق النهي بعبادة هل يستلزم فسادها أم لا، بين أن يكون النهي متعلقاً بعبادة بعنوانها، كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة أو نحوه، وأن يكون متعلقاً بعنوان آخر منطبق عليها في الخارج، كالنهي عن الغصب مثلاً إذا فرض انطباقه على الصلاة فيها خارجاً، فإذن لا محالة تكون الصلاة منهياً عنها ومتعلقاً للنهي.

ومن الواضح جداً أنّ مجرد تعلق النهي بها بعنوان آخر لا يوجب عقد ذلك مسألة أُخرى في قبال تلك المسألة، بعد ما كان ملاك البحث في تلك المسألة موجوداً فيه، وكان الغرض المترتب عليها مترتباً على ذلك أيضاً، وهو فساد العبادة. وعليه فلا أثر لمجرد الاختلاف في المتعلق، وعدم الاختلاف فيه، فانّ ميزان تعدد المسألة ووحدتها في أمثال هذا العلم إنّما هو بتعدد الغرض وجهة البحث ووحدتها، لا باختلاف الموضوع والمحمول وعدم اختلافهما، كما هو واضح.

وبكلمة أُخرى: أنّ صِرف تعلق الأمر والنهي بطبيعتين مختلفتين على نحو العموم من وجه أو المطلق في هذه المسألة، وعلى نحو الاطلاق والتقييد في تلك المسألة، لا يوجب الامتياز بينهما إذا فرض عدم اختلافهما من جهة البحث، ضرورة أنّه إذا فرض أنّ جهة البحث فيهما ترجع إلى نقطة واحدة، فلا معنى عندئذ لجعل هذه المسألة مسألة أُخرى في قبال تلك، كما هو ظاهر.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ الضابط لامتياز هذه المسألة عن تلك، هو ما

ذكرناه، من أنّ جهة البحث في هذه المسألة غير جهة البحث في تلك المسألة، فإذن لابدّ من عقدها مسألة أُخرى في قبالها، كما تقدّم بصورة مفصّلة.

وقد **يتخيّل** أنّ نقطة الفرق بين هاتين المسألتين هي أنّ البحث في مسألتنا هذه عقلي، فانّ الحاكم بالجواز أو الامتناع فيها إنّما هو العقل، بملاك تعدد المجمع في مورد التصادق والاجتماع ووحدته فيه، وليست للفظ أيّة صلة في البحث عنها، والبحث في المسألة الآتية لفظي، بمعنى أنّ النهي المتعلق بعبادة، هل يدل على فسادها أم لا.

ولكن هذا الخيال خاطئ جداً وغير مطابق للواقع قطعاً، والوجه في ذلك:

أمّا أوّلاً: فلأن هذه المسألة تغاير تلك المسألة ذاتاً، فلا اشتراك لهما، لا في الموضوع ولا في المحمول ولا في الجهة ولا في الغرض، وهذا معنى الامتياز الذاتي، ومعه لانحتاج إلى امتياز عرضي بينهما، وهو أنّ البحث في إحداهما عقلي وفي الأُخرى لفظي، فانّ الحاجة إلى مثل هذا الامتياز إنّما هو في فرض الاشتراك بينهما ذاتاً، وأمّا إذا فرض أنّه لا اشتراك بينهما أصلاً فلا معنى لجعل هذا جهة امتياز بينهما، كما هو واضح.

وأمّا ثانياً: فلما سيجيء عن قريب إن شاء الله تعالى[١] من أنّ البحث في تلك المسألة أيضاً عقلي، ولا صلة له بعالم اللفظ أبداً، ضرورة أنّ الجهة المبحوث عنها فيها إنّما هي ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة، ومن الواضح جداً أنّ البحث عن تلك الجهة لايختص بما إذا كانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظي، بل يعمّ الجميع، بداهة أنّ المبحوث عنه في تلك المسألة والمهم فيها إنّما هو البحث عن ثبوت الملازمة وعدمه، ومن

---

(١) راجع المجلد الرابع من هذا الكتاب ص ١٣٥.

المعلوم أنّه لا يفرق فيه بين أن تكون الحرمة مستفادة من اللفظ أو من غيره، وإن كان عنوان البحث فيها على ما حرّره الأصحاب قديماً وحديثاً يوهم اختصاص محل النزاع بما إذا كانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظي، إلّا أنّ هذا من جهة الغلبة، حيث إنّ الحرمة غالباً مستفادة من اللفظ دون غيره، كما هو ظاهر.

الثالثة: قد تقدّم أنّ متعلق الأوامر والنواهي هو الطبائع الكلّية التي يمكن انطباقها على الأفراد والمصاديق الخارجية بشتّى ألوانها وأشكالها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ تلك الطبائع الكلّية قد قيّدت بقيودات كثيرة وجودية وعدمية، مثلاً الصلاة مقيدة بقيودات وجودية، كالطهور والقيام واستقبال القبلة والاستقرار وما شاكل ذلك، وقيودات عدمية، كترك لبس ما لا يؤكل والحرير والذهب والميتة والنجس، وترك القهقهة والتكلم ونحو ذلك.

ومن ناحية ثالثة: أنّ تلك القيودات لا توجب إلّا تضييق دائرة انطباقها على أفرادها في الخارج ولا توجب خروجها عن الكلّية.

وعلى الجملة: فانّ للطبائع الكلّية عرضاً عريضاً، ولكل حصة منها نحو سعة وكلّية، وأنّ التقييد مهما بلغ عدده لا يوجب إلّا تضييق دائرة الانطباق على ما في الخارج، إلّا إذا فرض بلوغ التقييد إلى حد يوجب انحصار المقيد في الخارج بفرد واحد، ولكنّه مجرد فرض لعلّه غير واقع أصلاً.

ومن هنا تكون التقييدات الواردة على الصلاة من نواح عديدة: ١ـ من ناحية الزمان حيث إنّها واجبة في زمان خاص لا مطلقاً. ٢ـ من ناحية المكان حيث إنّه يشترط في صحتها أن تقع في مكان مباح. ٣ـ من ناحية المصلي فلا تصح من كل شخص كالحائض ونحوها. ٤ـ من ناحية نفسها حيث إنّها مقيدة

بقيودات عديدة كثيرة وجودية وعدمية، لا توجب إلّا تضييق دائرة انطباقها على ما في الخارج، ولا توجب خروجها عن الكلّية وإمكان انطباقها على الأفراد الكثيرة في الخارج.

ومن ناحية رابعة: أنّ المراد من الواحد في محل الكلام هو مقابل المتعدد لا في مقابل الكلّي، بمعنى أنّ المجمع في مورد التصادق والاجتماع واحد وليس بمتعدد، بأن يكون مصداق المأمور به في الخارج غير مصداق المنهي عنه وإلّا لخرج عن محل الكلام ولا إشكال عندئذ أصلاً.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي أنّ المجمع في مورد الاجتماع والتصادق كلّي قابل للانطباق على كثيرين وليس واحداً شخصياً، ضرورة أنّ الصلاة في الأرض المغصوبة ليست واحدة شخصاً بل هي واحدة نوعاً ولها أفراد عرضية وطولية تصدق عليها، لما عرفت من أنّ التقييد لا يوجب إلّا تضييق دائرة الانطباق، فتقييد الصلاة بكونها في الدار المغصوبة لا يوجب خروجها عن الكلّية، وإنّما يوجب تضييق دائرة انطباقها على خصوص الأفراد الممكنة التحقق فيها من العرضية والطولية. فانّها كما تصدق على الصلاة قائماً فيها، تصدق على الصلاة قاعداً وعلى الصلاة مع فتح العينين ومع غمضهما وفي هذه الدار وتلك... وهكذا، وعلى الصلاة في هذا الآن، وفي الآن الثاني والثالث... وهكذا.

وبكلمة أُخرى: أنّ الواحد قد يطلق ويراد منه ما لا يكون متعدداً، فيقال إنّ الصلاة في الأرض المغصوبة واحدة فلا تكون متعددة، بمعنى أنّه ليس في الدار شيئان أحدهما كان متعلق الأمر والثاني متعلق النهي، بل فيها شيء واحد ـ وهو الصلاة ـ يكون مجمعاً لمتعلقيهما، فالغرض من التقييد بكون المجمع لهما واحداً، في مقابل ذلك، أي في مقابل ما ينطبق المأمور به على شيء والمنهي عنه على شيء آخر، لا في مقابل الكلّي كما ربّما يتوهّم.

وقد يطلق الواحد ويراد منه ما لا يكون كلّياً فيقال هذا واحد ليس بكلّي قابل للانطباق على كثيرين، والنسبة بين الواحد بهذا المعنى والواحد بـالمعنى الأوّل هي عمـوم مطلق، فانّ الأوّل أعم من هذا لشـموله الواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس، دون هذا فانّه خاص بالأوّل فحسب. وبعد ذلك نقول: إنّ المراد من الواحد في محل الكلام هو الواحد بالمعنى الأوّل دون الثاني، بمعنى أنّ هذه الحصة من الصلاة مثلاً وهي الصلاة في الأرض المغصوبة مجمع لمتعلقي الأمر والنهي ومورد لتصادقهما، وإن كانت في نفسها كلّياً قـابلاً للانطباق على الأفراد الكثيرة في الخارج العرضية والطولية، كما عرفت.

فالنتيجة: أنّ هذه الحصة بما لها من الأفراد مجـمع لهـما ومحـل للـتصادق والاجتماع في مقابل ما إذا لم يكن كذلك، بأن يكون مصداق المأمور به حصة، ومصداق المنهي عنه حصة اُخرى مباينة للاُولى بما لها مـن الأفـراد الدفـعية والتدريجية.

وعلى ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل السجدة والقـتل والكـذب ومـا شاكلها من الطبائع الكلّية التي يتعلق الأمر بحصة منها والنهي بحصة اُخـرى منها عن محل الكلام في المسألة، فانّ هذه الطبائع وإن كانت واحدةً بالنوع أو الجنس، إلّا أنّها ليست مجمعاً لمتعلقي الأمر والنهي معاً، فانّ الأمر تعلق بحصة منها وهي السجود لله تعالى، والنهي تعلق بحصة اُخرى منها وهي السجود لغيره تعالى، وهاتان الحصتان متباينتان فلا تجتمعان في موردٍ واحـد، ولا تـنطبق إحداهما على ما تنطبق عليه الاُخرى، وليس هنا شيء يكون مجمعاً لمـتعلقي الأمر والنهي، ومحلاً لاجتماعهما فيه، ضرورة أنّ طبيعي السجود بما هـو ليس مجمعاً للأمر والنهي ليكون داخلاً في محل البحث في هذه المسألة، بل الأمر كما عرفت تعلق بحصة، والنهي تعلق بحصة مباينة لها، فلا تجتمعان في مورد أصلاً.

وكذا الحال في القتل، فانّ الأمر تعلق بحصة خاصة منه ـ وهي قتل الكافر أو غيره ممن وجب قتله ـ والنهي تعلق بحصة أُخرى منه ـ وهي قتل المؤمن ـ ومن الواضح أنّهما لا تتصادقان على شيء واحد، ولا تجتمعان في محل فارد فإذن ليس هنا شيء واحد اجتمع فيه الأمر والنهي، بل الأمر تعلق بحصة يمكن انطباقها على أفرادها الكثيرة في الخارج العرضية والطولية، والنهي تعلق بحصة أُخرى كذلك. وكذا الحال في الكذب ونحوه.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّ الغرض من تقييد المجمع بكونه واحداً إنّما هو التحرز عن مثل هذه الموارد التي لا يتوهّم اجتماع الأمر والنهي فيها في شيء واحد، لا التحرز عن مطلق الواحد النوعي أو الجنسي كما عرفت.

وقد تحصّل من ذلك أمران:

الأوّل: أنّه إذا كان مصداق المأمور به غير مصداق المنهي عنه في الخارج ومبايناً له، فهو خارج عن مفروض الكلام في المسألة، ولا كلام ولا إشكال فيه أبداً.

الثاني: أنّ محل الكلام فيها ما إذا كان مصداق المأمور به والمنهي عنه واحداً، وذلك الواحد يكون مجمعاً لهما، سواء أكانت وحدته شخصية أو صنفية أو نوعية أو جنسية، لما مرّ من أنّ المراد من الواحد في مقابل المتعدد ـ وهو ما إذا كان مصداق المأمور به غير مصداق المنهي عنه خارجاً ـ لا في مقابل الكلّي، وسواء أكانت وحدته حقيقية أم انضمامية.

الجهة الرابعة، التي أهمّ الجهات في مسألتنا هذه: قد تقدّم أنّ القول بالامتناع في المسألة يرتكز على سراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به، وعلى هذا فلا محالة تقع المعارضة بين دليلي الحكمين كالوجوب

والحرمة مثلاً، لما عرفت من أنّ مردّ هذا القول إمّا إلى القول باتحاد المجمع حقيقةً، أو القول بسراية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر. وعلى كلا التقديرين لا محالة يكون أحد الدليلين كاذباً في مورد الاجتماع، وذلك لاستحالة أن يكون المجمع عندئذ مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً، فإذن الأخذ بمدلول كل منهما في ذلك المورد يستلزم رفع اليد عن مدلول الآخر فيه مع بقاء موضوعه.

ومن هنا ذكرنا في بحث التعادل والترجيح[1] أنّ التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين في مقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد بالذات والحقيقة أو بالعرض والمجاز، بمعنى أنّ كل واحد من الدليلين يدل على نفي مدلول الدليل الآخر بالمطابقة أو بالالتزام، فيكون مدلول الدليل الآخر منتفياً مع بقاء موضوعه بحاله لا بانتفائه. وهذا هو الضابط الرئيسي لمسألة التعارض وواقعه الموضوعي، ومن المعلوم أنّه ينطبق في هذه المسألة على القول بالامتناع، فانّ المجمع على هذا يكون واحداً، كما هو المفروض.

وعليه فلا محالة يدل كل من دليلي الأمر والنهي على نفي مدلول الدليل الآخر مع بقاء موضوعه بحاله. فإذن لا بدّ من الرجوع إلى قواعد باب المعارضة، فإن كان التعارض بينهما بالاطلاق كما هو الغالب يسقطان معاً، فيرجع إلى الأصل في المسألة من أصل لفظي إن كان، وإلّا فإلى أصل عملي. وإن كان بالعموم يرجع إلى أخبار الترجيح إذا كان التعارض بين الخبرين، وإلّا فإلى قواعد اُخر على تفصيل في محلّه. وإن كان أحدهما مطلقاً والآخر عاماً فيتقدّم العام على المطلق، لأنّه يصلح أن يكون بياناً له دون العكس، وإن كان أحدهما لبياً والآخر لفظياً، فيتقدّم الدليل اللفظي على الدليل اللبي، كما هو واضح. وإن كان

(١) مصباح الأُصول ٣: ٤١٧.

كلاهما لبياً فلابدّ من الرجوع في المسألة إلى الأصل من أصل لفظي أو عملي.

والقول بالجواز يرتكز على عدم سراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به، لما سبق من أنّ مردّ هذا القول إلى تعدد المجمع حقيقة في مورد الاجتماع والتصادق، وعليه فلا محالة تقع المزاحمة بين إطلاقي الدليلين في مقام الامتثال والفعلية، وقد تقدّم(١) في بحث الضد بشكل واضح أنّ نقطة انبثاق التزاحم بين الحكمين تنحصر في عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، فإن صرف قدرته في امتثال هذا يعجز عن امتثال ذاك، وإن عكس فبالعكس، فيكون انتفاء كل منهما عند إعمال المكلف قدرته في امتثال الآخر بانتفاء موضوعه ـ وهو القدرة ـ لا بانتفائه مع بقاء موضوعه على حاله، وإلّا لكان بينهما تعارض وتعاند في مقام الجعل، ولذا قلنا إنّه لا تنافي بين الحكمين المتزاحمين بحسب مقام الجعل أصلاً، فكل منهما مجعول لموضوعه على نحو القضية الحقيقية من دون أيّة منافاة ومعاندة بينهما في هذا المقام أبداً، والمنافاة بينهما إنّما طرأت في مقام الامتثال من ناحية عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً.

ومن هنا قلنا إنّه لا منافاة بينهما ذاتاً وحقيقة، والمنافاة إنّما هي بالعرض والمجاز، ولأجل ذلك اختصت المزاحمة والمنافاة بينهما بالاضافة إلى العاجز، فلا مزاحمة بينهما بالاضافة إلى القادر أصلاً.

وهذا بخلاف باب التعارض، فانّه تنافي الحكمين بحسب مقام الجعل مع قطع النظر عن وجود أيّ شيء في الخارج وعدمه فيه، ولذا لا يختص التعارض بين الحكمين بالاضافة إلى شخص دون آخر. وقد تقدّم الكلام في تمام هذه النقاط في بحث الضد بصورة مفصّلة فلا نعيد. هذا إذا لم تكن مندوحة للمكلف في

---

(١) راجع ص ٣.

مقام الامتثال، وأمّا إذا كانت مندوحة له بأن يتمكن من امتثال كلا التكليفين معاً، غاية الأمر أحدهما بنفسه والآخر ببدله، فهل يدخل ذلك في كبرى مسألة التزاحم أم لا؟ وجهان.

فقد اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] الوجه الأوّل، بدعوى أنّه لا فرق في تحقق المزاحمة بين حكمين بين أن تكون هناك مندوحة للمكلف أم لم تكن، ومن هنا قال (قدس سره) إنّ أوّل مرجحات باب التزاحم هو ما إذا كان لأحد الحكمين المتزاحمين بدل دون الحكم الآخر، فيتقدّم ما ليس له بدل على ما له بدل في مقام المزاحمة، وهذا إنّما يتحقق في أحد موردين:

الأوّل: ما إذا زاحم بعض أفراد الواجب التخييري الواجب التعييني، كما إذا وقعت المزاحمة بين صرف المال الموجود عنده في نفقة عياله وصرفه في إطعام ستّين مسكيناً مثلاً بعد فرض أنّه لا يكفي إلّا لأحدهما فحسب، وحيث إنّ للثاني بدلاً في عرضه ـ وهو صوم شهرين متتابعين ـ فيتقدّم الأوّل عليه في صورة المزاحمة مطلقاً ولو كان ما له البدل أهم منه.

الثاني: ما إذا وقعت المزاحمة بين الأمر بالوضوء أو الغسل، والأمر بغسل الثوب أو البدن للصلاة، وبما أنّ للوضوء أو الغسل بدلاً في طوله ـ وهو التيمم ـ فيتقدّم الأوّل عليه، فتنتقل الوظيفة إلى التيمم.

أقول: أمّا المورد الأوّل: فقد تقدّم الكلام فيه[2] بشكل واضح في بحث الضد عند التكلم عن مرجحات باب التزاحم، وقلنا هناك إنّه خارج عن كبرى هذا الباب، وذلك لما ذكرناه في بحث الواجب التخييري من أنّ الواجب هو

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٤.

(٢) في ص ٢٥.

الجامع بين الفعلين أو الأفعال، لا كل واحد منهما، مثلاً الواجب في خصال الكفارة هو الواحد لا بعينه، لا كل واحد منها خاصة، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد ذكرنا أنّ منشأ التزاحم بين الحكمين إنّما هو عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مرحلة الامتثال.

فالنتيجة على ضوئهما: هي أنّه لا تزاحم في أمثال هذا المورد، لفرض أنّ المكلف قادر على امتثال كلا الواجبين معاً، ومعه لا مزاحمة بينهما أبداً، ضرورة أنّه كما يكون قادراً على امتثال الأمر بالنفقة والاتيان بمتعلقه في الخارج، كذلك يكون قادراً على امتثال الأمر بالجامع بين الخصال والاتيان بمتعلقه فيه، فما هو واجب ـ وهو الجامع بينها ـ لا يكون مزاحماً للأمر بصرف هذا المال في النفقة ومانعاً عنه، وما هو مزاحم له ومانع عنه ـ وهو إطعام ستّين مسكيناً ـ ليس بواجب، فإذن لا يعقل التزاحم في هذه الموارد.

نعم، التزاحم إنّما يكون في تطبيق هذا الجامع على خصوص هذا الفرد ـ وهو الاطعام ـ ولكن التطبيق بما أنّه باختيار المكلف وإرادته، ولا يكون ملزماً في تطبيقه على هذا الفرد، لا من قبل الشرع، ولا من قبل العقل، فله الخيار في التطبيق على هذا أو ذاك، ولكن حيث إنّ تطبيقه على خصوص هذا الفرد في المقام مزاحم لامتثال الواجب الآخر ومستلزم لتركه فلا يجوز بحكم العقل، بل هو ملزم بتطبيقه على غيره لئلّا يزاحم الواجب، كما هو واضح. وتمام الكلام في ذلك قد تقدّم في بحث الضد فلاحظ.

وأمّا المورد الثاني: فقد تقدّم الكلام فيه[1] أيضاً بصورة واضحة في بحث الضد، وقلنا هناك إنّ أمثال هذا المورد داخلة في كبرى باب التعارض دون

---

(١) في ص ١٠٦.

باب التزاحم، فراجع ولا حاجة إلى الاعادة.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّ مسألة الاجتماع على القول بالامتناع وسراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به تدخل في كبرى باب التعارض وتكون من إحدى صغرياتها، فلابدّ عندئذ من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب. وعلى القول بالجواز وعدم السراية تدخل في كبرى باب التزاحم، إذا لم تكن للمكلف مندوحة في البين بأن لا يتمكن من الاتيان بالصلاة في خارج الأرض المغصوبة، وأمّا إذا كانت له مندوحة بأن كان متمكناً من الاتيان بها في الخارج فلا تزاحم أبداً.

الخامسة: هل إنّ مسألتنا هذه من المسائل الأُصولية، أو من المسائل الفقهية، أو من المسائل الكلامية، أو من المبادئ التصديقية؟ وجوه وأقوال.

قيل: إنّها من المسائل الفقهية، بدعوى أنّ البحث في هذه المسألة في الحقيقة عن عوارض فعل المكلف وهي صحة العبادة في المكان المغصوب وفسادها فيه، وهذا هو الضابط لكون المسألة فقهية لا غيرها.

ويردّه: ما تقدّم من أنّ البحث فيها ليس عن صحة العبادة وفسادها ابتداءً، بل البحث فيها متمحض في سراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به وعدم سرايته، ومن الواضح جداً أنّ البحث من هذه الناحية لا يرتبط بعوارض فعل المكلف أبداً، ولا يكون بحثاً عنها أصلاً، بل الصحة التي هي من عوارض فعله تترتب على القول بعدم السراية، ونتيجة لهذا القول، وهذا ملاك كون هذه المسألة مسألة أُصولية لا غيرها، وذلك لما تقدّم من أنّ الميزان في كون المسألة أُصولية ترتب نتيجة فقهية عليها، ولو باعتبار أحد طرفيها من دون ضم كبرى مسألة أُصولية أُخرى، وكيف كان فعدم كون هذه المسألة من المسائل الفقهية من الواضحات الأوّلية.

الثاني: أنّها من المسائل الكلامية، بتقريب أنّ البحث فيها عن استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وإمكانه عقلاً. ومن الظاهر أنّ البحث عن هذه الجهة ـ أعني الاستحالة والامكان ـ يناسب المسائل الكلامية دون المسائل الأُصولية، ضرورة أنّ الأُصولي لا بدّ أن يبحث عما يترتب عليه أثر شرعي، وليس المناسب له البحث عن إمكان الأشياء واستحالتها.

وغير خفي أنّ البحث في هذه المسألة وإن كان عقلياً ولا صلة له بعالم اللفظ أبداً، إلّا أنّه مع ذلك ليس من المسائل الكلامية، والوجه فيه هو أنّ الضابط في كون المسألة كلامية هو أن يكون البحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد، ومسألتنا هذه وإن كانت مسألة عقلية، إلّا أنّ البحث فيها ليس بحثاً عن أحوال المبدأ والمعاد في شيء، بل البحث فيها ـ كما عرفت ـ إنّما هو عن سراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به وعدم السراية، ومن المعلوم أنّه لا مساس لها على كلا القولين بالعقائد الدينية والمباحث الكلامية.

وبكلمة أُخرى: أنّ المسائل الكلامية وإن كانت مسائل عقلية، إلّا أنّه ليس كل مسألة عقلية مسألة كلامية، بل هي طائفة خاصة منها، وهي ما يترتب على البحث عنها معرفة المبدأ والمعاد، وبذلك نميّز المسائل الكلامية عن غيرها، فكل مسألة يترتب على البحث عنها هذا الغرض فهي من المسائل الكلامية، وإلّا فلا، وحيث إنّ هذا الغرض لا يترتب على البحث عن مسألتنا هذه فلا تكون منها.

نعم، يمكن إرجاع البحث في هذه المسألة إلى البحث عن أحوال المبدأ والمعاد، بتقريب أن يجعل البحث فيها عن قبح صدور الأمر والنهي منه تعالى بالاضافة إلى شيء واحد وعدم قبح ذلك منه تعالى، وبهذه العناية وإن كانت من المسائل الكلامية، إلّا أنّ البحث فيها ليس عن هذه الجهة في شيء، بل قد عرفت أنّ

البحث فيها عن السراية وعدمها بعد ما تعلق الأمر بطبيعة والنهي بطبيعة أُخرى واتّفق انطباقهما على شيء، فعندئذ يقع الكلام في سراية النهي من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر وعدم سرايته، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد ذكرنا أنّ الضابط لكون المسألة أُصولية أو كلامية أو غيرهما إنّما هو جهة البحث في تلك المسألة، فإن كانت الجهة مما يترتب عليه الغرض الأُصولي تكون المسألة أُصولية، وإن كانت مما يترتب عليه الغرض الكلامي تكون كلامية... وهكذا، كما هو واضح. وحيث إنّه يترتب على البحث عن هذه المسألة غرض أُصولي، فهي من المسائل الأُصولية، لا غيرها.

الثالث: أنّها من المبادئ الأحكامية، والمراد بها ما يكون البحث فيه عن حال الحكم، كالبحث عن أنّ وجوب شيء هل يستلزم وجوب مقدّمته، أو حرمة ضدّه أم لا، والبحث في هذه المسألة في الحقيقة بحث عن حال الأحكام من حيث إمكان اجتماع اثنين منها في شيء واحد وعدم إمكانه. وعليه فتكون المسألة من المبادئ الأحكامية، كما هو الحال في بقية مباحث الاستلزامات العقلية.

ويردّه: أنّ المبادئ لاتخلو من أن تكون مبادئ تصورية أو مبادئ تصديقية فلا ثالث لهما، والمبادئ التصورية عبارة عن تصور نفس الموضوع والمحمول بذاتهما وذاتياتهما، والمبادئ التصديقية هي التي تكون مبدأ للتصديق بالنتيجة، فانّها عبارة عن الصغرى والكبرى المؤلف منهما القياس المنتج للعلم بالنتيجة. ومن تلك المبادئ المسائل الأُصولية بالاضافة إلى المسائل الفقهية باعتبار أنّها تكون مبدأً للتصديق بثبوت تلك المسائل، وتقع في كبرى القياس الواقع في طريق استنباطها، وبهذا الاعتبار تكون المسائل الأُصولية مبادئ تصديقية لعلم الفقه، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها المسائل الفقهية.

ولا نعقل المبادئ الأحكامية في مقابل المبادئ التصورية والتصديقية، بداهة أنّه إن أُريد من المبادئ الأحكامية تصور نفس الأحكام كالوجوب والحرمة ونحوهما، فهو من المبادئ التصورية، إذ لا نعني بها إلّا تصور الموضوع والمحمول كما مرّ. وإن أُريد منها ما يوجب التصديق بثبوت حكم أو نفيه ـ ومنه الحكم بسراية النهي إلى متعلق الأمر في محل الكلام ـ فهي من المبادئ التصديقية لعلم الفقه، كما هو الحال في سائر المسائل الأُصولية.

الرابع: أنّها من المبادئ التصديقية لعلم الأُصول، وليست من مسائله. وقد اختار هذا القول شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] وأفاد في وجه ذلك ما حاصله: هو أنّ هذه المسألة على كلا القولين لا تقع في طريق استنباط الحكم الكلّي الشرعي بلا واسطة ضم كبرى أُصولية، وقد تقدّم أنّ الضابط لكون المسألة أُصولية هو وقوعها في طريق الاستنباط بلا واسطة، والمفروض أنّ هذه المسألة ليست كذلك، فانّ فساد العبادة لا يترتب على القول بالامتناع فحسب، بل لا بدّ من ضم كبرى أُصولية إليه وهي قواعد كبرى مسألة التعارض، فانّ هذه المسألة على هذا القول تدخل في كبرى تلك المسألة، وتكون من إحدى صغرياتها. وعليه ففساد العبادة إنّما يترتب بعد إعمال قواعد التعارض وتطبيقها في المسألة لا مطلقاً، وهذا شأن كون المسألة من المبادئ التصديقية دون المسائل الأُصولية، كما أنّها على القول بالجواز تدخل في كبرى مسألة التزاحم.

ويرد عليه: ما ذكرناه غير مرّة من أنّه يكفي في كون المسألة أُصولية وقوعها في طريق الاستنباط، وتعيين الوظيفة بأحد طرفيها وإن كانت لا تقع بطرفها الآخر، ضرورة أنّه لو لم يكن ذلك كافياً في اتّصاف المسألة بكونها

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٢٨.

أُصولية، بل يعتبر فيه وقوعها في طريق الاستنباط بطرفها الآخر أيضاً، للزم خروج عدّة من المسائل الأُصولية عن كونها أُصولية، منها: مسألة حجية خبر الواحد فانّها لا تقع في طريق الاستنباط على القول بعدم حجيته ولا يترتب عليها أيّ أثر شرعي على هذا القول. ومنها: حجية ظواهر الكتاب، فانّه على القول بعدمها لا يترتب عليها أيّ أثر شرعي، وغيرهما من المسائل، مع أنّه لا شبهة في كونها من المسائل الأُصولية، بل هي من أهمّها.

نتيجة ذلك: هي أنّ الملاك في كون المسألة أُصولية وقوعها في طريق الاستنباط بنفسها ولو باعتبار أحد طرفيها، في مقابل ما ليس له هذا الشأن وهذه الخاصة، كمسائل بقية العلوم، والمفروض أنّ مسألتنا هذه كذلك، فانّه يترتب عليها أثر شرعي، وهو صحة العبادة على القول بالجواز وتعدد المجمع وإن لم يترتب أثر شرعي عليها على القول بالامتناع، وهذا يكفي في كونها مسألة أُصولية.

وقد تبيّن لحدّ الآن: أنّ هذه المسألة كما أنّها ليست مسألة فقهية، كذلك ليست مسألة كلامية، ولا من المبادئ الأحكامية، ولا من المبادئ التصديقية.

الخامس: أنّها من المسائل الأُصولية العقلية، وهذا هو الصحيح.

فلنا دعويان:

الأُولى: أنّها مسألة عقلية ولا صلة لها بعالم اللفظ أبداً.

الثانية: أنّها مسألة أُصولية تترتب عليها نتيجة فقهية بلا واسطة.

أمّا الدعوى الأُولى: فهي واضحة، ضرورة أنّ الحاكم باستحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وإمكانه إنّما هو العقل، فانّه يدرك استحالة الاجتماع فيما إذا كان المجمع في مورد التصادق والاجتماع واحداً، وجوازه فيما إذا كان

المجمع فيه متعدداً.

وبتعبير آخر: أنّ القضايا العقلية على ضربين:

أحدهما: القضايا المستقلة العقلية، بمعنى أنّ في ترتب النتيجة على تلك القضايا لانحتاج إلى ضم مقدّمة خارجية، بل هي تتكفل لاثبات النتيجة بأنفسها، وهذا معنى استقلالها، وهي مباحث التحسين والتقبيح العقليين التي يبحث فيها عن حكم العقل بحسن شيء أو قبحه، في مقابل الأشاعرة حيث إنّهم ينكرون تلك القضايا ويدّعون أنّ العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها أصلاً.

وثانيهما: القضايا العقلية غير المستقلة، بمعنى أنّ في ترتب النتيجة عليها نحتاج إلى ضم مقدّمة خارجية، وإلّا فلا تترتب عليها بأنفسها أيّة نتيجة فقهية، وهي كمباحث الاستلزامات العقلية، كمبحث مقدّمة الواجب ومبحث الضد ونحوهما، فانّ الحاكم في هذه المسائل هو العقل لا غيره، ضرورة أنّه يدرك وجود الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته وبين وجوبه وحرمة ضدّه... وهكذا. وليس المراد من عدم استقلال تلك القضايا أنّ العقل في إدراكه غير مستقل، فانّه لا معنى لعدم استقلاله في إدراكه، بداهة أنّه لا يتوقف في إدراكه الملازمة بينهما أو الاستحالة والامكان ـ كما في مسألتنا هذه ـ على أيّة مقدّمة خارجية، بل المراد من عدم استقلالها ما عرفت من أنّها تحتاج في ترتب نتيجة فعلية عليها إلى ضم مقدّمة شرعية، كما هو واضح.

وأمّا الدعوى الثانية: فلما ذكرناه غير مرّة من أنّ المسألة الأُصولية ترتكز على ركيزتين:

الأُولى: أن تقع في طريق استنباط الأحكام الكلّية الإلٰهية، وتكون الاستفادة من باب الاستنباط والتوسيط، لا من باب الانطباق، وبهذه الركيزة تمتاز

المسائل الأُصولية عن القواعد الفقهية، فانّ استفادة الأحكام منها من باب التطبيق لا التوسيط. هذا مضافاً إلى أنّ الأحكام المستفادة منها أحكام شخصية لا كلّية.

الثانية: أن يكون وقوعها في طريق الاستفادة بنفسها من دون حاجة إلى ضم كبرى أُصولية أُخرى، وبهذه الركيزة تمتاز عن مسائل بقية العلوم، فانّها وإن كانت دخيلةً في استنباط الأحكام وواقعةً في طريق استفادتها، إلّا أنّها لا بنفسها، بل بضميمة مسألة أُصولية.

وبعد ذلك نقول: إنّ في مسألتنا هذه تتوفر كلتا هاتين الركيزتين، فانّها تقع في طريق الاستنباط بنفسها من دون حاجة إلى ضم كبرى أُصولية أُخرى، لما عرفت من أنّه تترتب عليها صحة العبادة في مورد الاجتماع على القول بالجواز وتعدد المجمع بلا ضميمة مسألة أُخرى، وإن لم يترتب عليها أثر شرعي على القول بالامتناع، ولكنّك عرفت أنّ ترتب الأثر الشرعي على أحد طرفيها يكفي في كونها مسألة أُصولية.

السادسة: قد سبق أنّ مسألتنا هذه من المسائل العقلية باعتبار أنّ الحاكم باستحالة اجتماع الأمر والنهي أو إمكانه إنّما هو العقل ولا صلة لها بعالم اللفظ أبداً.

ومن هنا يظهر أنّ النزاع في المسألة لا يختص بما إذا كان الايجاب والتحريم مدلولين لدليل لفظي من كتاب أو سنّة، بل يعمّ الجميع ـ أي سواء أكانا مدلولين لدليل لفظي أم لم يكونا ـ وإن كان عنوان المسألة يوهم اختصاص النزاع بما إذا كانا مستفادين من اللفظ، إلّا أنّه من ناحية الغلبة، حيث إنّ الدليل عليهما في الغالب هو اللفظ دون غيره.

وعلى ضوء ذلك قد تبيّن أنّه لا معنى لأن يقال إنّ القول بالامتناع في المسألة يرتكز على نظر العرف والقول بالجواز فيها يرتكز على نظر العقل، والوجه فيه هو ما ذكرناه غير مرّة من أنّ نظر العرف إنّما يكون متبعاً في مقام تعيين مفاهيم الألفاظ سعةً وضيقاً، لا في مثل مسألتنا هذه حيث إنّه لا صلة لها بعالم اللفظ أبداً، وليس البحث فيها عن تعيين مفهوم الأمر ومفهوم النهي، والبحث فيها إنّما هو عن سراية النهي من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر وعدم سرايته.

وقد تقدّم أنّهما ترتكزان على وحدة المجمع في مورد التصادق والاجتماع وتعدده فيه، فإن كان واحداً بحسب الواقع والحقيقة فلا مناص من القول بالامتناع والسراية، وإن كان متعدداً في الواقع، فعندئذ لو قلنا بأنّ الحكم الثابت لأحد المتلازمين يسري إلى الملازم الآخر، فأيضاً لا مناص من القول بالامتناع، ولكن هذا مجرد فرض لا واقع له أصلاً.

وأمّا إذا قلنا بأنّه لا يسري إلى الملازم الآخر كما هو الصحيح، فلابدّ من الالتزام بالقول بالجواز وعدم السراية، ومن الطبيعي أنّ الملاك في السراية وعدمها وهو وحدة المجمع وتعدده إنّما هو بنظر العقل، ضرورة أنّ اللفظ لا يدل على أنّه واحد في مورد الاجتماع والتصادق أو متعدد، فانّ إدراك ذلك إنّما هو بنظر العقل، فإن أدرك أنّه متعدد واقعاً كان المتعين هو القول بالجواز، فلا معنى لحكم العرف بالامتناع في هذا الفرض، وإن أدرك أنّه واحد واقعاً لم يكن مناص من القول بالامتناع، لاستحالة أن يكون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً، فإذن لا يعقل الحكم بالجواز، وكيف كان فلا أصل لهذا التفصيل أصلاً.

وقد يوجّه ذلك: بأنّ نظر العرف حيث كان يبتني على المسامحة، فيرون المجمع في مورد الاجتماع والتصادق واحداً ويحكمون بامتناع الاجتماع، وأمّا نظر العقل حيث إنّه كان مبنياً على الدقّة فيرى المجمع متعدداً، ولذا يحكم بالجواز بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

ويردّه: ما ذكرناه غير مرّة من أنّ نظر العرف لا يكون حجّة في موارد تطبيق المفاهيم على مصاديقها، بداهة أنّ المجمع إذا كان متعدداً في الواقع فلا أثر لنظر العرف بكونه واحداً أصلاً، ولا سيّما نظره المسامحي، فالعبرة إنّما هي بوحدة المجمع وتعدده بحسب الواقع والحقيقة عند العقل، كما هو ظاهر.

وقد يوجّه بتوجيه ثانٍ وملخّصه: هو دعوى أنّ العرف لا يفهم من قوله تعالى مثلاً: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾[١] إلّا وجوب حصة منها ـ وهي الحصة التي لا تكون في الأرض المغصوبة ـ فلا تنطبق على الصلاة فيها، وعليه فلا ينطبق المأمور به على المنهي عنه أصلاً، وهذا معنى امتناع اجتماعهما في شيء واحد عرفاً.

وبتعبير آخر: أنّ المتفاهم العرفي من الأدلة الدالة على وجوب الصلاة أو نحوها بعد ملاحظة النهي عن التصرف في مال الغير، هو وجوب حصة خاصة منها، وهي الحصة التي لا تقع في مال الغير، وعليه فالحصة الواقعة فيه ليست مصداقاً للصلاة المأمور بها، بل هي منهي عنها فحسب، فإذن يستحيل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، ومردّ هذا إلى تخصيص أدلة وجوب الصلاة مثلاً

---

(١) الإسراء ١٧: ٧٨.

بغير موارد النهي عن التصرف في أرض الغير، وهذا معنى امتناع اجتماعهما على شيء واحد.

ولنأخذ بالمناقشة عليه، **أمّا أوّلاً**: فلأنّه لا صلة لهذا الفرض بمحل البحث أبداً، وذلك لأنّ محل البحث في المسألة إنّما هو فيما إذا كان لكل من متعلقي الأمر والنهي إطلاق يشمل مورد التصادق والاجتماع، بأن يكون المجمع فيه مصداقاً للمأمور به من ناحية، وللمنهي عنه من ناحية أُخرى، غاية الأمر إذا فرض أنّ المجمع واحد بالذات والحقيقة، فيقع التعارض بين دليلي الوجوب والحرمة، فعندئذ لا بدّ من الرجوع إلى قواعده وإجراء أحكامه، وإذا فرض أنّه متعدد واقعاً وخارجاً، فيقع التزاحم بينهما، فلابدّ عندئذ من الرجوع إلى قواعده وإجراء أحكامه.

وأمّا إذا فرض أنّ الأمر من الأوّل تعلق بحصة خاصة من الصلاة، وهي الحصة التي لا تكون في الأرض المغصوبة، فلا موضوع وقتئذ للنزاع في المسألة عن جواز الاجتماع وعدم جوازه، وسراية النهي من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر وعدم سرايته أصلاً، إذ على هذا لا يعقل توهّم اجتماعهما في مورد واحد، لفرض تقييد دليل الوجوب من الأوّل بغير موارد الحرمة، ومن الواضح جداً أنّه لو كان المتفاهم العرفي من أدلة وجوب الصلاة أو نحوها ذلك لم يكن مجال وموضوع لهذه المسألة أصلاً كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ أصل هذه الدعوى فاسدة، وذلك لأنّ المتفاهم العرفي من الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة ليس ذلك التقييد والتضييق، ضرورة أنّ التقييد بحصة خاصة يحتاج إلى دليل يدل عليه، وحيث إنّه لا دليل عليه فلا يمكن الحكم بالتقييد.

ومن ناحية أُخرى: أنّ ما دلّ على حرمة التصرف في أرض الغير لا يصلح أن يكون مقيداً له، ضرورة أنّ نسبته إليه ليست كـنسبة الخـاص إلى العـام والمقيد إلى المطلق ليكون المتفاهم العرفي منه ذلك التقييد، بل المتفاهم عرفاً من كل منهما هو الاطلاق أو العموم بنحو يكون مورد الاجتماع داخلاً فيهما معاً، ولا يصلح شيء منهما لأن يكون مقيداً للآخر فيه كما هو واضح، وعليه فـلا محالة تقع المعارضة بينهما في ذلك المورد إذا كان المجـمع فـيه واحـداً بـالذات والحقيقة. وأمّا إذا كان متعدداً ذاتاً وحقيقةً، فعندئذ لو قلنا بسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر أيضاً تقع المعارضة بينهما، وأمّا إذا لم نقل بها كما هو كذلك فتقع المزاحمة بينهما إذا لم تكن مندوحة في البين.

ومن هنا يكون مردّ البحث في هذه المسألة إلى البحث عن نقطتين:

الأُولى: هل المجمع في مورد التصادق والاجتماع واحد بالذات والحقيقة أو أنّه متعدد كذلك؟

الثانية: أنّه على تقدير كونه متعدداً هل يسري الحكم من أحدهما إلى الآخر أم لا؟ وسيأتي البحث عن هاتين النقطتين فيما بعد إن شاء الله تعالى[1] بصورة واضحة.

فالنتيجة هي أنّه لا أصل لهذا التفصيل أبداً.

السابعة: قد حققنا فيما تقدّم أنّ القول بالامتناع يرتكز على أحد أمرين:

الأوّل: أن يكون المجمع لمتعلقي الأمر والنهي في مورد الاجتماع واحداً.

الثاني: أن يلتزم بسراية الحكم من أحد المتلازمين بحسب الوجود إلى الملازم

---

(١) في ص ٣٩٦، ٤٥٣.

الآخر.

والقول بالجواز يرتكز على أمرين:

الأوّل: أن يكون المجمع لهما في مورد التصادق والاجتماع متعدداً.

الثاني: أن لا يسري الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

وعلى ضوء هذا فيدخل في محل النزاع جميع أنواع الايجاب والتحريم ما عدا الايجاب والتحريم التخييريين، فلنا دعويان:

الأُولى: جريان النزاع في جميع أنواعهما ما عدا التخييريين منهما، سواء أكانا نفسيين أم غيريين أم تعيينيين أم عينيين أم كفائيين.

الثانية: عدم جريانه في خصوص التخييريين منهما.

أمّا الدعوى الأُولى: فلضرورة استحالة اجتماع اثنين منها في شيء واحد، سواء أكانا من نوع واحد أو من نوعين، لوضوح أنّه إذا فرض كون المجمع واحداً، فكما أنّه لا يمكن اجتماع الوجوب والتحريم النفسيين فيه ـ كما عرفت ـ فكذلك لا يمكن اجتماع الوجوب والتحريم الغيريين، بداهة أنّه لا يعقل أن يكون شيء واحد واجباً غيرياً وحراماً كذلك على القول بهما، فانّ مردّ الأوّل إلى أمر الشارع باتيانه مقدّمة لواجب نفسي، ومردّ الثاني إلى نهي الشارع عن فعله مقدّمة للاجتناب عن فعل حرام كذلك، ومن الواضح جداً أنّه لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد، ضرورة استحالة أن يكون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً ولو كانا غيريين.

وإن شئت فقل: إنّ اجتماع الوجوب والحرمة الغيريين كما أنّه مستحيل من ناحية المنتهى مستحيل من ناحية المبدأ أيضاً، فانّ كون شيء مقدّمة لواجب يقتضي محبوبيته، كما أنّ كونه مقدّمة لحرام يقتضي مبغوضيته، ومن المعلوم

أنّه لا يمكن تأثير كل منهما في مقتضاه، كما أنّه لا يمكن تأثير المصلحة والمفسدة في تحريم شيء واحد ووجوبه معاً.

وكذا لا يمكن اجتماع الوجوب والتحريم الكفائيين، لوضوح أنّه لا يمكن أن يكون في فعل واحد ما يقتضي وجوبه وما يقتضي تحريمه ويؤثر كل منهما في مقتضاه من دون فرق بين أن يكون المكلف بهما آحاد المكلفين كما في التكاليف العينية، أو الطبيعي الجامع للأفراد كما في التكاليف الكفائية.

وأمّا الدعوى الثانية: فلعدم إمكان اجتماع الوجوب والحرمة التخييريين في شيء واحد ليقع التنافي بينهما، والوجه فيه: هو أنّ الحرمة التخييرية تمتاز عن الوجوب التخييري في نقطة واحدة، وتلك النقطة تمنع عن اجتماعهما في شيء واحد، وهي: أنّ مردّ الحرمة التخييرية إلى حرمة الجمع بين فعلين باعتبار قيام مفسدة ملزمة بالمجموع، لا بالجامع بينهما، وإلّا لكان كل من الفعلين محرّماً تعييناً، لفرض أنّ النهي المتعلق بالجامع ينحل بانحلال أفراده، فيثبت لكل فرد منه نهي مستقل. وفي المقام إذا فرض أنّ المفسدة قائمة بالطبيعي الجامع فلا محالة تسري إلى أفراده وتثبت لكل فرد منها، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد تقدّم أنّ المتفاهم العرفي من الاطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة في طرف النهي هو الانحلال وتعلق النهي بكل فرد من أفراد متعلقه العرضية والطولية.

فالنتيجة على ضوئها: هي أنّ النهي لو تعلق بالجامع بينهما لا بالمجموع لكان كل منهما حراماً تعييناً لا تخييراً كما هو ظاهر، فإذن مرجع النهي التخييري إلى النهي عن الجمع بين الفعلين، ومردّ الوجوب التخييري إلى إيجاب الجامع بين شيئين أو أشياء، لا إلى إيجاب كل منهما بخصوصه كما تقدّم بيان ذلك في بحث الواجب التخييري بشكل واضح.

وبعد ذلك نقول: إنّه لا تنافي بين إيجاب الجامع بين شيئين وحرمة الجمع بينهما، لا بحسب المبدأ ولا بحسب المنتهى. أمّا بحسب المبدأ فلأنّه لا مانع من قيام مصلحة ملزمة بالجامع بينهما وقيام مفسدة ملزمة بالمجموع منهما، ضرورة أنّ المانع إنّما هو قيام كلتيهما في شيء واحد، لا قيام إحداهما بشيء والاُخرى بشيء آخر وهذا واضح. وأمّا بحسب المنتهى فلفرض أنّ المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين معاً، لأنّه إذا أتى بأحدهما وترك الآخر فامتثل كليهما. وعليه فلا تنافي بينهما أصلاً، أي لا في المبدأ ولا في المنتهى. هذا بناءً على ما حققناه في بحث الواجب التخييري من أنّ الواجب هو الجامع بين فعلين أو أفعال.

وأمّا بناءً على أن يكون الواجب هو كل واحد منهما بخصوصه، غاية الأمر عند الاتيان بأحدهما يسقط الآخر، فأيضاً لا تنافي بينهما، أعني بين الواجب التخييري كذلك والحرام التخييري. أمّا بحسب المنتهى فواضح، وأمّا بحسب المبدأ فلأنّه لا منافاة بين قيام مصلحة في كل واحد منهما خاصة بحيث مع استيفاء تلك المصلحة في ضمن الاتيان بأحدهما لا يمكن استيفاء الاُخرى في ضمن الاتيان بالآخر، وقيام مفسدة بالجمع بينهما في الخارج كما هو ظاهر.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّ ملاك النزاع في المسألة يعم جميع أنواع الايجاب والتحريم ما عدا الايجاب والتحريم التخييريين.

الثامنة: قد يتوهّم أنّه لا بدّ من اعتبار قيد المندوحة في محل النزاع في هذه المسألة، ضرورة أنّه بدونه يلزم التكليف بالمحال، بيان ذلك: هو أنّه لا إشكال في اعتبار القدرة في متعلق التكليف واستحالة توجيهه نحو العاجز، غاية الأمر أنّ اعتبارها على وجهة نظرنا إنّما هو من ناحية حكم العقل في ظرف الامتثال فحسب لا مطلقاً، وأنّ المكلف في هذا الظرف لا بدّ أن يكون قادراً، ولا يحكم باعتبار قدرته مطلقاً حتّى في ظرف الجعل، كما أنّه لا يحكم باعتبار القدرة في

متعلقه بأن يكون المتعلق حصة خاصة منه وهي الحصة المقدورة، وعلى وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) إنّما هو من ناحية اقتضاء نفس التكليف ذلك، ومن هنا يكون متعلقه على وجهة نظره خصوص الحصة المقدورة، دون الأعم منها ومن غير المقدورة، كما تقدّم تفصيل ذلك في بحث الضد بشكلٍ واضح[1].

وعلى كلا هذين المسلكين، فإن كان المكلف قادراً على إيجاد متعلق التكليف في ضمن فردٍ ما خارجاً، كما إذا فرض أنّه قادر على الاتيان بالصلاة في خارج الأرض المغصوبة، فعندئذ لا مانع من توجيه التكليف بالصلاة إليه، ولا يكون هذا من التكليف بالمحال. وأمّا إذا فرض أنّه غير قادر على الاتيان بالصلاة مثلاً لا في خارج الدار المغصوبة، لعدم المندوحة له، ولا فيها لأنّ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، فإذن لا يمكن توجيه التكليف بالصلاة إليه، لأنّه من التكليف بالمحال، وعليه فلا معنى للنزاع في المسألة عن جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم جوازه، ضرورة أنّ الأمر على هذا الفرض غير معقول ليقع النزاع في ذلك.

ولكن هذا التوهّم خاطئ جداً وغير مطابق للواقع قطعاً، والوجه في ذلك ما تقدّم من أنّ النزاع في المسألة إنّما هو في سراية النهي من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر وبالعكس، وعدم سرايته، وقد سبق أنّ القول بالامتناع يرتكز على أخذ أمرين:

الأوّل: كون المجمع في مورد التصادق والاجتماع واحداً.

الثاني: الالتزام بسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر. كما أنّ القول بالجواز يرتكز على أمرين هما: تعدد المجمع، وعدم سراية الحكم من

---

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٣٤٤.

أحدهما إلى الآخر، كما هو الصحيح، ومن الواضح جداً أنّه لا دخل لوجود المندوحة في ذلك أبداً.

وبكلمة أُخرى: أنّ اعتبار وجود المندوحة في مقام الامتثال أجنبي عما هو محل النزاع في المسألة، فانّ محل النزاع فيها ـ كما عرفت ـ في السراية وعدمها، وهما لا يبتنيان على وجود المندوحة أبداً، بل يبتنيان على أمر آخر كما مرّ، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد ذكرنا أنّه يترتب على القول بالامتناع والسراية وقوع التعارض بين دليلي الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع والتكاذب بينهما فيه بحسب مرحلة الجعل، بحيث لا يمكن أن يكون كل منهما مجعولاً على نحو يشمل مورد الاجتماع، فانّ ثبوت كل منهما في مرحلة الجعل يستلزم كذب الآخر في تلك المرحلة وعدم ثبوته فيها، وهذا معنى التعارض بينهما، فإذن لا بدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب التعارض لتشخيص الكاذب عن الصادق، وقد تقدّم بيان ذلك بشكل واضح.

وعلى القول بالجواز وعدم السراية وقوع التزاحم بينهما فيما إذا لم تكن مندوحة في البين، لما عرفت من أنّه إذا كانت مندوحة فلا تزاحم أصلاً، لفرض تمكن المكلف عندئذ من امتثال كليهما معاً ومعه لا مزاحمة بينهما. نعم، إذا لم تكن مندوحة فلا محالة تقع المزاحمة بينهما، لعدم تمكن المكلف وقتئذ من امتثال كليهما معاً، فإذن لا بدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّه على القول بالامتناع يترتب وقوع المعارضة بين دليلي الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع، سواء أكانت هناك مندوحة أم لم تكن، فلا أثر لوجود المندوحة وعدم وجودها بالاضافة إلى هذا القول أصلاً. وعلى القول بالجواز يترتب وقوع المزاحمة بينهما إذا لم تكن مندوحة في البين لا مطلقاً، كما عرفت.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّه إذا كانت مندوحة للمكلف في مقام الامتثال وجب عليه امتثال كلا التكليفين معاً، لفرض أنّ كليهما فعلي في حقّه عندئذ بلا أيّة مزاحمة، وأمّا إذا لم تكن مندوحة فتقع المزاحمة بينهما، وعندئذ لا يمكن توجيه كلا التكليفين معاً إليه، لأنّه من التكليف بالمحال، فلابدّ إذن من الرجوع إلى قواعد باب المزاحمة، فيقدّم أحدهما على الآخر لمرجّح إن كان، وإلّا فهو مخيّر بين أن يصرف قدرته في امتثال هذا وأن يصرف قدرته في امتثال ذاك، فعدم المندوحة في البين يوجب وقوع التزاحم بين التكليفين على القول بالجواز في المسألة لا أنّه يوجب عدم صحة النزاع فيها، كما هو ظاهر.

التاسعة: قد يتخيّل أنّ النزاع في المسألة في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد، بتقريب أنّه على القول بتعلق الأحكام بالأفراد والمصاديق لا مناص من الالتزام بالقول بالامتناع، ضرورة أنّه لا يعقل أن يكون المجمع وهو الفرد الواحد الخارجي مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً، ولم يقل أحد بجواز ذلك حتّى القائل بجواز الاجتماع، وذلك لأنّه إنّما يقول به بدعوى أنّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون لا مطلقاً، فإذن لا يعقل النزاع في المسألة على هذا القول، وهذا بخلاف ما إذا كان متعلق الأوامر والنواهي هو الطبائع الكلّية، فانّه يبقى حينئذ مجال للبحث، فانّ الأمر إذا تعلق بطبيعة، والنهي تعلق بطبيعة اُخرى ولكن اتّفق انطباقهما في الخارج على شيء، فعندئذ يقع النزاع في سراية كل من الأمر والنهي من متعلقه إلى متعلق الآخر وعدم سرايته، وقد تقدّم أنّ مردّ ذلك إلى أنّ تعدد متعلقي الأمر والنهي هل يوجب تعدد المجمع في مورد الاجتماع والتصادق أو لا يوجب، فالقائل بالامتناع يدعي الثاني وأنّ تعدده لا يوجب تعدد المعنون في الخارج، والقائل بالجواز يدّعي الأوّل وأنّ تعدده يوجب تعدد المعنون فيه.

ولنأخذ بالمناقشة فيه: وهي أنّ هذا الخيال يرتكز على نقطة واحدة، وهي أنّ معنى تعلق الأمر بالأفراد هو تعلقه بها بما لها من المشخّصات الخارجية واللوازم المفرّدة للطبيعة، بحيث تكون تلك اللوازم داخلةً في متعلق الأمر لا أنّها ملازمة له، وعليه فالغصب حيث إنّه من مقولة الأين مشخّص للصلاة في المكان المغصوب ومفرّد لها، وقد عرفت أنّ المشخّص والمفرّد مقوّم لها وداخل في حيّز أمرها، فإذن يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد شخصي في الخارج ـ وهو الصلاة المتشخّصة بالغصب ـ ومن البديهي أنّه يستحيل أن يتعلق الأمر والنهي بشيء واحد في آن واحد، وأن يكون ذلك الشيء الواحد محبوباً ومبغوضاً معاً حتّى عند من يجوّز التكليف بالمحال كالأشعري فضلاً عن غيره، لأنّ نفس هذا التكليف محال، لا أنّه من التكليف بالمحال، وعليه فلا يعقل النزاع.

وهذا بخلاف ما إذا تعلق الأمر بالطبيعة، فانّ الغصب خارجاً وإن كان مشخّصاً لها، إلّا أنّه غير داخل في المطلوب وخارج عما تعلق به الأمر وعليه فالنزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه في المسألة عندئذ أمر معقول، فانّه يرجع إلى النزاع في أنّه هل يسري الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر أم لا، فعلى الأوّل لا مناص من القول بالامتناع، وعلى الثاني من القول بالجواز.

ولكن قد ذكرنا في بحث تعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد(١) أنّ تلك النقطة خاطئة جداً وليس لها واقع موضوعي أبداً، وذلك لما حققناه هناك وملخّصه: هو أنّ تشخّص كل وجود بنفس ذاته وهويّته الشخصية لا بوجود آخر، بداهة أنّ كل وجود يباين وجوداً آخر وكل فعلية تأبى عن فعلية أُخرى ويستحيل اتحاد إحداهما مع الأُخرى، وأمّا الأعراض الملازمة لهذا الوجود فلا يعقل أن

---

(١) في ص ١٩٣.

تكون مشخّصة له، ضرورة أنّ تلك الأعراض واللوازم أفراد لطبائع شتّى لكل منها وجود وماهية، فيستحيل أن تكون من مشخّصاته، وإطلاق المشخّص عليها مبني على ضرب من المسامحة.

وعلى الجملة: فكل وجود جوهري في الخارج ملازم لوجودات عديدة فيه، وتلك الوجودات من أعراضه ككمّه وكيفه وأينه ووضعه ونحو ذلك، ومن المعلوم أنّ لتلك الأعراض وجودات أُخرى في مقابل ذلك الوجود الجوهري ومباينة له، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ كل وجود متشخّص بنفسه فلايحتاج في تشخّصه إلى شيء آخر، ومن هنا قالوا إنّ تشخّص الماهية بالوجود، وأمّا تشخّص الوجود فهو بنفس ذاته لا بشيء آخر وإلّا لدار أو ذهب الأمر إلى ما لا نهاية له، كما هو واضح، وهذا معنى قولهم: الشيء ما لم يوجد لم يتشخص.

فالنتيجة على ضوئها: هي أنّه لايعقل أن تكون تلك الوجودات من مشخّصات ذلك الوجود الجوهري، لما عرفت من أنّ تشخّص كل منها في نفسه، بل هي وجودات في قباله وملازمة له في الخارج.

وعلى هدى هذا البيان يظهر أنّه لا فرق بين تعلق الأمر بالطبيعة وتعلقه بالفرد أصلاً، وذلك لأنّ وجودات تلك الأعراض كما أنّه على القول بتعلق الأمر بالطبيعة خارجة عن متعلقه وغير داخلة فيه، غاية الأمر أنّها ملازمة لوجود الطبيعة في الخارج، كذلك على القول بتعلقه بالفرد، لما مرّ من أنّ تشخّص الفرد بوجوده لا بوجودات تلك الأعراض الملازمة له خارجاً، فانّها وجودات في قبال وجود ذلك الفرد ومباينة له، غاية الأمر أنّها ملازمة له في الخارج، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الأمر على الفرض تعلق بالفرد فحسب، لا به وبما هو ملازم له في الوجود الخارجي كما هو واضح، إلّا على القول بسراية

الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، ولكنّه مجرد فرض لا واقع له.

وعلى ذلك يترتب أنّ تلك الأعراض واللوازم خارجة عن متعلق الأمر وغير داخلة فيه، فإذن لا فرق بين القول بتعلق الأوامر بالطبائع وتعلقها بالأفراد من هذه الناحية أبداً. وقد تبيّن لحدّ الآن: أنّه لا وقع لهذا التفصيل أصلاً، ولا يرجع إلى معنىً محصّل.

وقد يتخيّل في المقام: أنّ القول بالامتناع يرتكز على القول بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد، والقول بالجواز يرتكز على القول بتعلقها بالطبائع، بدعوى أنّ متعلق الأمر والنهي إذا كان هو الطبيعة فكل من متعلقي الأمر والنهي يغاير الآخر في مرحلة تعلق الحكم به، فلم يجتمع الأمر والنهي في واحد، وإنّما الاجتماع في مرحلة أُخرى غير مرحلة تعلق الأمر والنهي بشيء. وأمّا على القول الآخر ـ وهو القول بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد ـ فبما أنّ متعلقهما هو الفرد فلا يمكن اجتماعهما على فرد واحد وتعلقهما به. فالنتيجة هي أنّه لابدّ من الالتزام بهذا التفصيل.

ولكن هذا الخيال فاسد جداً وغير مطابق للواقع قطعاً، والوجه في ذلك: هو أنّ هذا التفصيل بظاهره لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً، إذ لا فرق بين تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع وتعلقها بالأفراد من هذه الناحية أبداً، ضرورة أنّ تعلقهما بالطبائع لا يقتضي تعدد المجمع في مورد الاجتماع كذلك، كما أنّ تعلقهما بالأفراد لا يقتضي وحدة المجمع فيه، فانّ وحدة المجمع في مورد الاجتماع ترتكز على كون التركيب بين متعلقي الأمر والنهي تركيباً حقيقياً، وأمّا إذا لم يكن التركيب بينهما حقيقياً، كما إذا تعلق الأمر بمقولة والنهي بمقولة أُخرى، فلا مناص من الالتزام بتعدده فيه، ومن الواضح جداً أنّه لا يفرق في ذلك بين تعلق الأمر بطبيعي هذه المقولة أو بأفرادها. وكذا الحال في النهي، ضرورة أنّه

كما لا يمكن التركيب بين هذه المقولة وتلك واندراجهما تحت مقولة ثالثة، كذلك لا يمكن التركيب بين فرد من هذه المقولة وفرد من تلك وكونهما موجودين بوجود واحد، فإذن لا فرق بين تعلق الأحكام بالطبيعة وتعلقها بالأفراد من هذه الناحية أصلاً.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّ ملاك وحدة المجمع في مورد الاجتماع أو تعدده فيه أمر آخر، ولا صلة له بتعلق الأمر والنهي بالطبيعة أو بالفرد.

على أنّك عرفت سابقاً أنّ النواهي جميعاً متعلقة بالأفراد بحسب الواقع والحقيقة دون الطبائع بما هي، لما ذكرناه من أنّ النهي المتعلق بطبيعة ينحل بانحلال أفراد تلك، فيثبت لكل فرد منه نهي مستقل مغاير للنهي الثابت لفرد آخر وهكذا...

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ ملاك تعدد المجمع هو انطباق عنوانين متغايرين عليه، بتخيل أنّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، ولكن من الواضح جداً أنّه لا فرق في ذلك بين أن يكون العنوانان كلّيين أو جزئيين، ضرورة أنّ انطباق طبيعتين كلّيتين إذا اقتضى تعدد المجمع في الخارج كذلك اقتضى تعدده فيه انطباق حصتين جزئيتين، لما ذكرناه من أنّ الفرد حصة من الطبيعة، وتلك الحصة بالنظر العقلي تنحل إلى ماهية وتقيّد بقيد خاص، وهذا التقيد يوجب صيرورتها حصة في مقابل سائر الحصص. مثلاً الحصة المتقررة في ذات زيد تمتاز عن الحصة المتقررة في ذات عمرو، والموجود بكل من الوجودين غير الموجود بالوجود الآخر ضرورةً، وإلّا لم يكن بينهما امتياز، وهو باطل بالبداهة. وعلى ذلك فانطباق الطبيعتين المتغايرتين على شيء لو كان مقتضياً لتعدده في الخارج لكان انطباق الحصتين المتغايرتين عليه واجتماعهما فيه أيضاً مقتضياً له لا محالة، فما توهّم من أنّ الأوّل مقتضٍ له دون

الثاني باطل جزماً.

وعلى الجملة: فلو كان صدق الطبيعتين الكلّيتين كالصلاة والغصب مثلاً على شيء مجدياً في رفع محذور استحالة اجتماع الوجوب والحرمة وموجباً لتعدده، لكان صدق الطبيعتين الجزئيتين عليه مجدياً في ذلك وموجباً لتعدده، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أبداً، ضرورة أنّ الصلاة في الدار المغصوبة إذا كانت متحدة مع الغصب خارجاً فلا مناص من القول بالامتناع، من دون فرق بين تعلّق الأمر بالطبيعة وتعلقه بالفرد، غاية الأمر على الأوّل يكون الفرد مصداقاً للمأمور به، وعلى الثاني يكون بنفسه مأموراً به، وهذا لا تعلّق له بما نحن بصدد إثباته، وإذا فرض أنّهما غير متحدة معه في الخارج بأن يكون التركيب بينهما انضمامياً لا اتحادياً فلا مناص من القول بالجواز، من دون فرق في ذلك بين القول بتعلق الأوامر بالطبائع وتعلقها بالأفراد.

فالنتيجة: أنّ هذا التفصيل بالتحليل العلمي لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً، إلّا أن يوجّه ذلك إلى معنىً معقول، وهو ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ وجود كل فرد يمتاز في الخارج عن وجود فرد آخر ويباينه، ولهذا الوجود فيه لوازم ولتلك اللوازم وجودات بأنفسها في قبال وجود ذلك الفرد، ويعبّر عنها مسامحة بالمشخّصات، وهي عبارة عن الأعراض الطارئة على هذا الوجود الجوهري، ككمّه وكيفه وأينه وما شاكل ذلك.

وعلى هذا، فإن قلنا بتعلق الأحكام بالطبائع فتلك الأعراض الملازمة لوجود الفرد خارجة عن حيّز الأمر، فإذن لا مانع من تعلق النهي بها، لفرض أنّ الأمر تعلق بشيء والنهي تعلق بشيء آخر، غاية الأمر أنّه ملازم لوجود المأمور به في الخارج، فلا يلزم محذور اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد. وعليه فلا مناص من القول بالجواز.

وإن قلنا بتعلقها بالأفراد فتكون تلك الأعراض الملازمة لها في الخارج داخلة في متعلق الأمر، بمعنى أنّ الأمر لم يتعلق بها فحسب، بل تعلق بها مع لوازمها وأعراضها، وعليه فإذا فرض تعلق النهي بتلك الأعراض، فيلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، مثلاً الصلاة في الدار المغصوبة ملازمة للغصب فيها والتصرف في مال الغير، فعندئذ إن قلنا بكون متعلق الأمر هو طبيعي الصلاة فلا يسري الأمر منه إلى الغصب الملازم لوجود ذلك الطبيعي في الخارج، لفرض أنّ الأمر متعلق بالطبيعة فحسب، وعليه فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد. وإن قلنا بكون متعلقه هو الفرد دون الطبيعي فحيث إنّه لم يتعلق به فحسب على الفرض، بل تعلق به وبلوازمه، فلا محالة يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد، وهو محال.

ولكن قد عرفت فساد ذلك وملخّصه: هو أنّه لا فرق في ذلك بين تعلق الأوامر بالطبائع وتعلقها بالأفراد أصلاً، فكما أنّه على تقدير تعلقها بالطبائع تلك الأعراض واللوازم خارجة عن متعلقها، فكذلك على تقدير تعلقها بالأفراد، لما عرفت من أنّ تلك الوجودات ليست من مشخّصاتها، ضرورة أنّ تشخص كل وجود بنفسه، بل هي من عوارضها التي تعرّض عليها في الخارج وملازمة لوجوداتها فيه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الأوامر متعلقة بنفس الأفراد على القول به، لا بها وبلوازمها الخارجية، ضرورة أنّ القائلين بتعلقها بالأفراد لا يقولون بذلك كما هو المفروض، وعليه فلا مجال لدعوى أنّه على القول بتعلق الأمر بالأفراد هو أنّه متعلق بها وبأعراضها معاً فيلزم عندئذ اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وهو محال، فإذن يبقى دعوى أنّ النهي المتعلق بهذا الفرد من الغصب يسري إلى لازمه ـ وهو الصلاة في مفروض الكلام ـ باعتبار أنّها لازمة لوجود الغصب

في الخارج.

ولكن هذه الدعوى فاسدة، وذلك لعدم الدليل على سراية الحكم المتعلق بالملزوم إلى لازمه، كما أنّه لا دليل على سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، ضرورة أنّ المستفاد من الدليل هو ثبوت الحكم للملزوم فحسب، وأمّا ثبوته للازمه فهو يحتاج إلى دليل آخر، ومجرد كون شيء لازماً لشيء آخر لا يكون دليلاً على وجوب اتحادهما في الحكم، لوضوح أنّ غاية ما يقتضي ذلك هو عدم إمكان اختلافهما فيه.

وعلى الجملة: فهذا التفصيل يبتني على أحد أمرين:

الأوّل: دعوى أنّ تلك الأعراض من مشخّصات الأفراد ومقوّماتها، وعليه فلا محالة الأمر المتعلق بالأفراد متعلق بها أيضاً.

الثاني: دعوى سراية النهي المتعلق بالأفراد إلى ما ينطبق عليه المأمور به.

ولكن قد عرفت أنّ كلتا الدعويين خاطئة وغير مطابقة للواقع، فإذن لا مجال لهذا التفصيل أصلاً.

وقد يتوهّم أنّ النزاع في المسألة يبتني على النزاع في مسألة أصالة الوجود أو الماهية، فإن قلنا في تلك المسألة بأصالة الوجود فلا مناص في هذه المسألة من القول بالامتناع، وإن قلنا في تلك المسألة بأصالة الماهية فلا مانع من الالتزام بالقول بالجواز، بيان ذلك: هو أنّ القائل بأصالة الوجود يدّعي أنّ ما في الخارج هو الوجود، والماهية منتزعة من حدوده، وليس لها ما بازاء فيه أصلاً. والقائل بأصالة الماهية يدّعي أنّ ما في الخارج هو الماهية، والوجود منتزع من إضافة الماهية إلى الموجد، وليس له ما بازاء.

وبعد ذلك نقول: إنّه بناءً على أصالة الوجود في تلك المسألة، وأنّ الصادر

من الموجد هو الوجود لا غيره، فلا محالة يكون هو متعلق الأمر والنهي دون الماهية، لفرض أنّه لا عين ولا أثر لها في الخارج، وعليه فبما أنّ الوجـود في مورد الاجتماع واحد فلايعقل تعلق الأمر والنهي به، ضرورة استحالة أن يكون شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً ومحبوباً ومبغوضاً في آن واحد، فإذن لا مناص من القول بالامتناع.

وأمّا بناءً على أصالة الماهية فلا محالة يكون متعلق الأمر والنهي هو الماهية لفرض انّه على هذا لا عين ولا أثر للوجود، وعليه فبما أنّ الماهية المتعلقة للأمر كالصلاة مثلاً في مورد الاجتماع غير الماهية المتعلقة للنهي كالغصب فلا مانع من القول بالجواز، واجتماع الأمر والنهي، وذلك لأنّ الماهيات متباينات بـالذات والحقيقة، فلا يمكن اتحاد ماهية مع ماهية أُخرى، ولا يمكن اندراج مـاهيتين متباينتين تحت ماهية واحدة، فإذن في الحقيقة لا اجتماع للأمر والنهي في شيء واحد.

ولكن هذا التوهم خاطئ جداً، والوجه في ذلك: هو أنّه على القول بأصالة الوجود وإن كانت حقيقة الوجود واحدة، إلّا أنّ لها مراتب عديدة وتتفاوت تلك المراتب بالشدّة والضعف، وكل مرتبة منها تباين مرتبة أُخرى. ومن ناحية أُخرى: أنّ لكل مرتبة منها عرض عريض وأفراد كثيرة. ومن ناحية ثالثة: أنّ لكل وجود ماهية واحدة وحدّ فارد، ويستحيل أن يكـون لوجـود واحـد ماهيتان وحدّان. نعم، وإن أمكن أن يكون لوجود واحد عنوانان أو عناوين متعددة، إلّا أنّه لا يمكن أن يكون له ماهيتان وحدّان، ضرورة أنّ لكل ماهية وجوداً واحداً ولا يعقل أن يكون للماهيتين وجود، وهذا واضح.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث: هي أنّ المجمع في مورد الاجتماع والتصادق إذا كان وجوداً واحداً فلا محالة يكون له ماهية واحدة، وعليه فلا

فرق بين القول بأصالة الوجود والقول بأصالة الماهية، فكما أنّه على الأوّل يستحيل اجتماع الأمر والنهي، فكذلك على الثاني، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أبداً.

نتائج ما ذكرناه عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ محل النزاع في مسألتنا هذه إنّما هو في سراية النهي من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر وبالعكس وعدم سرايته، لا ما يوهم عنوان المسألة في كلمات الأصحاب قديماً وحديثاً من كون النزاع فيها كبروياً، لما عرفت من عدم تعقل كون النزاع فيها كذلك.

الثانية: أنّه قد تقدّم أنّ القول بالامتناع يبتني على أحد أمرين:

الأوّل: أن يكون المجمع في مورد الاجتماع واحداً، فإذا كان واحداً وجوداً وماهيةً لا مناص من القول بالامتناع.

الثاني: أنّه على تقدير كون المجمع متعدداً أن يلتزم بسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، وعند منع أحدهما ينتفي القول بالامتناع.

والقول بالجواز يرتكز على أمرين:

الأوّل: أنّه أن لا يكون المجمع واحداً وإلّا فلا مجال له.

الثاني: أنّه على تقدير كونه متعدداً لانقول بسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، وعند انتفاء أحد الأمرين ينتفي القول بالجواز.

الثالثة: أنّ المسألة على القول بالامتناع تدخل في كبرى باب التعارض فتقع المعارضة بين دليلي الوجوب والحرمة، فإذن لا بدّ من الرجوع إلى قواعد بابه وإجراء أحكامه كما تقدّم، وعلى القول بالجواز تدخل في كبرى باب التزاحم، فتقع المزاحمة بينها إذا لم تكن مندوحة في البين، فإذن لا بدّ من الرجوع إلى

قواعد باب المزاحمة وإجراء أحكامه.

الرابعة: أنّ نقطة الامتياز بين هذه المسألة والمسألة الآتية ـ وهي مسألة النهي في العبادات ـ هي أنّ البحث في مسألتنا هذه بحث عن تنقيح الصغرى لتلك المسألة باعتبار أنّها على القول بالامتناع تدخل في كبرى تلك المسألة وتكون من إحدى صغرياتها.

الخامسة: أنّ المراد من الواحد في محل الكلام في مقابل المتعدد، بأن لا يكون ما تعلق به الأمر غير ما تعلق به النهي، لا في مقابل الكلّي.

السادسة: قد تقدّم أنّ مسألتنا هذه من المسائل الأُصولية العقلية، لتوفر شروط المسألة الأُصولية فيها، وليست من المسائل الكلامية أو الفقهية أو من المبادئ الأحكامية أو التصديقية كما مرّ.

السابعة: أنّ النزاع في المسألة في جواز الاجتماع أو امتناعه لا يبتني على وجوذ المندوحة في البين، لما عرفت من أنّ كلاً من القول بالجواز والامتناع يرتكز على ركيزة أجنبية عن وجود المندوحة وعدم وجودها بالكلّية ـ وهي وحدة المجمع وتعدده ـ فانّ المجمع في مورد الاجتماع والتصادق إذا فرض أنّه واحد حقيقة فلا مناص من القول بالامتناع، كانت هناك مندوحة أم لم تكن، وإذا فرض أنّه متعدد كذلك فلا مناص من القول بالجواز، بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم وهو متعلق النهي إلى لازمه، وهو ما ينطبق عليه متعلق الأمر.

الثامنة: قد سبق أنّ النزاع يعمّ جميع أنواع الايجاب والتحريم ما عدا الايجاب والتحريم التخييريين، فلا فرق بين كونها نفسيين أو غيريين أو كفائيين، فانّ ملاك استحالة الاجتماع في شيء واحد موجود في الجميع. وأمّا خروج الايجاب والتحريم التخييريين عن محل النزاع فلعدم إمكان اجتماعها في

شيء واحد، كما عرفت فتكون السالبة بانتفاء الموضوع.

التاسعة: أنّ النزاع في المسألة لا يختص بما إذا كان الايجاب والتحريم مدلولين لدليل لفظي، ضرورة أنّه يعمّ جميع أقسام الايجاب والتحريم، سواء أكانا مدلولين لدليل لفظي أم لم يكونا.

العاشرة: أنّ مسألتنا هذه من المسائل العقلية، فانّ الحاكم بالجواز أو الامتناع فيها إنّما هو العقل، ولا صلة لها بعالم اللفظ أبداً، غاية الأمر أنّها من العقليات غير المستقلة، وليست من العقليات المستقلة، كما تقدّم.

الحادية عشرة: أنّه لا فرق في جريان النزاع في المسألة بين القول بتعلق الأحكام بالطبائع وتعلقها بالأفراد، وتوهّم أنّه على تقدير تعلقها بالأفراد لا مناص من القول بالامتناع فاسد، لما سبق بشكل واضح.

قال المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في الأمر الثامن ما هذا نصّه: أنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كل واحد من متعلقي الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتّى في مورد التصادق والاجتماع، كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين، وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى، كما يأتي تفصيله. وأمّا إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلّا بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما، قيل بالجواز أو الامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الدلالة والاثبات، فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا اُحرز أنّ المناط من قبيل الثاني، فلابدّ من عمل المعارضة بينهما

من الترجيح والتخيير، وإلّا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً، لكونه أقوى مناطاً، فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً، بل لابدّ من مرجحات المقتضيات المتزاحمات، كما تأتي الاشارة إليها. نعم، لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض، فلابدّ من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة فتفطن[1].

نلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ مسألتنا هذه ترتكز على ركيزة واحدة وتدور مدارها وجوداً وعدماً، وهي أن يكون المجمع لمتعلقي الأمر والنهي في مورد الاجتماع والتصادق مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً، مثلاً الصلاة في الدار المغصوبة التي تكون مجمعاً لمتعلقي الأمر والنهي إنّما تكون من أفراد هذه المسألة إذا كانت مشتملة على ملاك كلا الحكمين، وعليه فالمجمع ـ على القول بالجواز ـ يكون محكوماً بكلا الحكمين معاً، لفرض وجود الملاك لهما من ناحية، وعدم التنافي بينهما من ناحية أُخرى. وعلى القول بالامتناع يكون محكوماً بأقوى الملاكين إذا كان أحدهما أقوى من الآخر، وأمّا إذا كانا متساويين فهو محكوم بحكم آخر غير هذين الحكمين بمقتضى أصل لفظي أو أصل عملي، لفرض أنّه لا أثر لملاكهما عندئذ. وأمّا إذا فرض أنّ المجمع لم يكن مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً، فلا يكون من هذا الباب ـ أي باب الاجتماع ـ من دون فرق في ذلك بين أن يكون مشتملاً على ملاك أحدهما أم لا.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٥٤ ـ ١٥٥.

الثانية: أنّا لو أحرزنا من الخارج بأنّ المجمع لمتعلق الأمر والنهي مشتمل على ملاك واحد من الحكمين دون الآخر، فتقع المعارضة بين دليليهما الدالين عليهما، لعدم إمكان ثبوت كليهما معاً في الواقع، فإذن لابدّ من الرجوع إلى قواعد باب التعارض من الترجيح أو التخيير، فالنتيجة أنّ ملاك التعارض بين الدليلين في مقام الاثبات هو أن يكون مورد الاجتماع مشتملاً على مناط أحد الحكمين دون الحكم الآخر. وأمّا إذا كان مورد الاجتماع مشتملاً على مناط كليهما معاً فتقع المزاحمة بين المقتضيين، فإذن لا بدّ من الرجوع إلى مرجحات باب التزاحم من الأهمّية ونحوها، ولا وجه للرجوع إلى مرجحات باب التعارض، لانتفائه على الفرض.

الثالثة: لو كان كل من الدليلين متكفلاً للحكم الفعلي لوقع التعارض بينهما فعندئذ لا بدّ من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضة، إلّا إذا جمع بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجّحات باب المزاحمة.

ولنأخذ بالمناقشة في جميع هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى فيردّها: أنّ النزاع في مسألتنا هذه لا يرتكز على وجهة نظر مذهب الإمامية القائلين بتبعية الأحكام للملاكات الواقعية والجهات النفس الأمرية، بل يعمّ وجهة نظر جميع المذاهب حتّى مذهب الأشعري المنكر لتبعية الأحكام للجهات الواقعية، ضرورة أنّ البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وامتناعهما لا يختص بمذهب دون آخر كما هو ظاهر، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد تقدّم أنّ النزاع في المسألة في سراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به وعدم سرايته، وقد عرفت أنّ القول بالسراية يبتني على أحد أمرين:

الأوّل: أن يكون المجمع واحداً وجوداً وماهية.

الثاني: أن لا يتخلف اللّازم عن الملزوم في الحكم، بأن يثبت الحكم الثابت للملزوم له أيضاً.

والقول بعدمها يبتني على أمرين معاً.

الأوّل: أن يكون المجمع متعدداً وجوداً وماهية.

الثاني: أن يتخلف اللّازم عن الملزوم في الحكم بمعنى أنّ الحكم الثابت له لا يسري إلى لازمه، وبانتفاء أحدهما ينتفي هذا القول.

فالنتيجة على ضوئها: هي أنّ النزاع في مسألتنا هذه لا يبتني على مسألة تبعية الأحكام الواقعية لجهات المصالح والمفاسد أصلاً، ضرورة أنّ إحدى المسألتين أجنبية عن المسألة الأُخرى بالكلّية، ولا صلة لإحداهما بالأُخرى أبداً.

وعلى الجملة: فها هنا مسألتان: إحداهما مسألتنا هذه، والأُخرى مسألة تبعية الأحكام لجهات المصالح والمفاسد الواقعية، وقد عرفت أنّ نقطة انطلاق الخلاف في إحداهما غير نقطة انطلاق الخلاف في الأُخرى.

أمّا في الأُولى: فهي أنّ المجمع لمتعلقي الأمر والنهي إن كان واحداً وجوداً وماهيةً في مورد الاجتماع والتصادق، فلا مناص من القول بالامتناع والسراية حتّى على مذهب الأشعري المنكر للتبعية من ناحية، المجوّز للتكليف بالمحال من ناحية أُخرى، فانّ هذا ـ أعني اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ذاتاً وحقيقة ـ ليس من التكليف بالمحال، بل نفس هذا التكليف محال، كما هو واضح. وإن كان متعدداً وجوداً وماهيةً من جانب، وقلنا بعدم سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر من جانب آخر، فلا مناص من القول بالجواز، بلا فرق بين تبعية الأحكام للملاكات الواقعية وعدم تبعيتها لها، وهذا ظاهر.

فما أفاده (قدّس الله سرّه) من ابتناء النزاع في المسألة على القول بالتبعية لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً.

وأمّا في الثانية: فهي أنّ الأشاعرة حيث إنّهم قد أنكروا مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وقالوا بأنّ العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها، وأنّ كل ما أمر الشارع به حسن، وكل ما نهى الشارع عنه قبيح، وأنّ أفعاله تعالى لا تتصف بالقبح أبداً، فلأجل ذلك قد التزموا بعدم تبعية الأحكام الواقعية للملاكات، لا في متعلقاتها ولا في أنفسها، لفرض أنّ عندهم لا مانع من صدور اللغو من الشارع الحكيم. وأمّا الإمامية فحيث إنّهم قد التزموا بتلك المسألة، وأنّ أفعاله تعالى تتصف بالحسن مرّةً وبالقبح مرّةً أُخرى، فلذلك التزموا بالتبعية المزبورة، وإلّا لكان التكليف لغواً محضاً وصدور اللغو من الشارع الحكيم قبيح.

فهذه النقطة هي منشأ الخلاف في تلك المسألة أعني مسألة تبعية الأحكام لجهات المصالح والمفاسد وعدم تبعيتها لها.

فالنتيجة: أنّه لا مساس لمسألتنا هذه بتلك المسألة أصلاً.

وأمّا النقطة الثانية: فيردّها ما تقدّم بصورة مفصّلة في بحث الضد[1] من أنّ مسألة التعارض لا ترتكز على وجهة نظر مذهب دون آخر، بل تعمّ جميع المذاهب والآراء، حتّى مذهب الأشعري المنكر لتبعية الأحكام للملاكات مطلقاً، وذلك لما ذكرناه هناك من أنّ مبدأ انبثاق التعارض بين الدليلين هو عدم إمكان ثبوت الحكمين في مقام الجعل، وأنّ ثبوت كل منهما في هذا المقام ينفي الآخر ويكذّبه، ومن المعلوم أنّه لا يفرق فيه بين القول بتبعية الأحكام لجهات المصالح

---

(١) في ص ١٩.

والمفاسد والقول بعدمها، وكون مورد الاجتماع مشتملاً على مناط أحد الحكمين أم لا. وقد تقدّم الكلام من هذه الناحية بشكل واضح في بحث الضد، فلا نعيد. وعليه فما أفاده (قدس سره) من الضابط للتعارض بين الدليلين وهو كون مورد الاجتماع بينهما مشتملاً على مناط أحدهما لا أصل له، بل صدوره من مثله (قدس سره) غريب جداً.

ومن ناحية أُخرى: أنّا قد ذكرنا هناك أنّ التزاحم على نوعين:

الأوّل: التزاحم بين الملاكات بعضها ببعض.

الثاني: التزاحم بين الأحكام كذلك.

أمّا النوع الأوّل: فقد ذكرنا سابقاً أنّه خارج عن محل الكلام، فانّ محل الكلام إنّما هو في النوع الثاني، ولذا قلنا إنّ الترجيح فيه بيد المولى، فله أن يلاحظ الجهات الواقعية ويرجح بعضها على بعضها الآخر، وليس ذلك من وظيفة العبد، فانّ وظيفته امتثال الأحكام المجعولة من قبل المولى. على أنّه ليس للعبد طريق إلى معرفة تلك الجهات ليرجح بعضها على بعضها الآخر مع قطع النظر عن الأحكام المجعولة على طبقها.

وبعد ذلك نقول: إنّه (قدس سره) إن أراد من التزاحم بين المقتضيين ذلك، فقد عرفت أنّ هذا النوع من التزاحم خارج عن محل الكلام، وأنّ الترجيح فيه بيد المولى دون العبد، ولذا لا يرجع فيه إلى مرجحات النوع الثاني من التزاحم. وإن أراد منه التزاحم بين الدليلين في مرتبة الاقتضاء، فقد تقدّم أنّ التزاحم هو تنافي الحكمين في مرتبة الفعلية الناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال من دون أيّ تنافٍ بينهما في مقام الانشاء والجعل، كما مرّ بشكل واضح. وعليه فلا يرجع قوله (قدس سره): بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، إلى معنىً محصّل أصلاً.

وأضف إلى ذلك: ما ذكرناه هناك من أنّ مسألة التزاحم أيضاً لا تبتني على وجهة نظر مذهب دون آخر، بل تعمّ جميع المذاهب والآراء، حتّى مذهب الأشعري المنكر لتبعية الأحكام للملاكات مطلقاً، ضرورة أنّ مسألة التزاحم كمسألة التعارض، فانّها ترتكز على ركيزة واحدة، وتدور مدار تلك الركيزة وجوداً وعدماً، وهي عدم تمكن المكلف من الجمع بين المتزاحمين في مقام الامتثال، ومن المعلوم أنّ مسألة التبعية أجنبية عن تلك الركيزة بالكلّية، فإذن ما أفاده (قدس سره) من الضابط لمسألة التزاحم ـ وهو كون المجمع مشتملاً على مناط كلا الحكمين ـ لا يرجع إلى أصل صحيح.

وأمّا النقطة الثالثة فيمكن المناقشة فيها بوجوه:

الأوّل: أنّ موارد التوفيق العرفي غير موارد التعارض، فإذا فرض التعارض بين الدليلين فمعناه أنّه لا يمكن الجمع العرفي بينهما، وفيما إذا أمكن ذلك فلا تعارض، ففرض التعارض مع فرض إمكان الجمع العرفي لا يجتمعان، كما هو واضح.

الثاني: أنّ التوفيق العرفي بين الدليلين إنّما يكون بملاحظة مرجحات باب الدلالة، كأن يكون أحدهما أظهر من الآخر أو نحو ذلك، لا بملاحظة مرجحات باب المزاحمة، لوضوح الفرق بين البابين، وأنّ أحدهما أجنبي عن الآخر بالكلّية، ضرورة أنّ مرجحات باب المزاحمة توجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، وهو القدرة، ولا توجب التصرف بالحمل على الاقتضاء أو نحوه كما هو ظاهر.

الثالث: أنّ هذا الحمل ـ أي حمل الأمر والنهي على بيان المقتضي في متعلقه ـ خارج عن الفهم العرفي، ولا يساعد عليه العرف أبداً.

الرابع: أنّ هذا الحمل لا يجدي في دفع المحذور اللّازم من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وذلك لأنّ اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد في

نفسه وإن كان لا مانع منه، إلّا أنّ ذلك لا يمكن من جهة تـأثير المـصلحة في محبوبيته وتأثير المفسدة في مبغوضيته، لاستحالة أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً.

قال (قدس سره) في الأمر التاسع، ما هذا لفظه: أنّه قد عرفت أنّ المعتبر في هذا الباب أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملاً على مناط الحكم مطلقاً حتّى في حال الاجتماع، فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من إجماع أو غيره فلا إشكال، ولو لم يكن إلّا إطلاق دليـلي الحـكمين فـفيه تفصيل، وهو أنّ الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً عـلى ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا البـاب، ولو كـان بصدد الحكم الفعلي فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز، إلّا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما مـعاملة المتعارضين. وأمّا على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً، فانّ انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المـقتضي له، يمكـن أن يكـون لأجـل انتفائه، إلّا أن يقال: إنّ قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهـما عـلى الحكـم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر وإلّا فخصوص الظاهر منهما.

فتلخّص: أنّه كلّما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وكلّما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من بـاب التـعارض مطلقاً، إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز، وإلّا فعلى الامتناع[1].

---

(١) كفاية الأُصول: ١٥٥ ـ ١٥٦.

ونلخّص هذا الأمر في عدّة خطوط:

الأوّل: أنّ غرضه (قدس سره) من هذه المقدّمة بيان ما يمكن أن يحرز به كون المجمع في مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً من قيام دليل من الخارج ليكون بذلك داخلاً في هذا الباب ـ أي باب الاجتماع ـ كالاجماع أو نحوه في دخوله في المسألة.

الثاني: أنّه إذا لم يكن من الخارج دليل، فهل هناك قرينة أُخرى تدل عليه أم لا، فقد ذكر (قدس سره) أنّ إطلاق كل من دليلي الحكمين إن كان في مقام بيان الحكم الاقتضائي لكان قرينة على ثبوت المقتضي والمناط لكلا الحكمين في مورد الاجتماع، من دون فرق في ذلك بين القول بالجواز والقول بالامتناع. وأمّا إذا كان في مقام بيان الحكم الفعلي، فإن قلنا بالجواز كان إطلاق كل منهما أيضاً قرينةً على ثبوت المقتضي والمناط لكليهما معاً في محل الاجتماع والتصادق، إلّا إذا علم من الخارج بكذب أحدهما وعدم جعله في الواقع، فعندئذ تقع المعارضة بينهما فلابدّ من الرجوع إلى قواعد بابها. وأمّا إذا قلنا بالامتناع فتقع المعارضة بين دليليهما، ولا بدّ عندئذ من رفع اليد عن أحدهما، وعليه فلا دلالة على ثبوت المقتضي والمناط لهما في مورد الاجتماع، ضرورة أنّ انتفاء أحدهما كما يمكن أن يكون لوجود المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن أن يكون من جهة انتفاء المقتضي.

ولعلّ الوجه في ذلك ما ذكرناه غير مرّة من أنّه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام ومقتضياتها مع قطع النظر عن ثبوت نفس هذه الأحكام.

وعلى ضوء هذا فإذا فرض انتفاء حكم في مورد فلا يمكن الحكم بأنّ انتفاءه من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضي له، ضرورة أنّه كما يحتمل أن يكون انتفاؤه من هذه الناحية يحتمل أن يكون من ناحية عدم المقتضي له في هذا

الحال، بل قد ذكرنا أنّ الأمر كذلك حتّى فيما إذا كان انتفاء الحكم من جهة عجز المكلف عن امتثاله وعدم قدرته عليه، فانّ انتفاءه في هذا الحال كما يمكن أن يكون من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضي، يمكن أن يكون من ناحية عدم المقتضي له، بداهة أنّه لا طريق لنا إلى ثبوت المقتضي له في هذا الحال، كما هو ظاهر.

الثالث: أنّه يمكن رفع التعارض بحمل كل من الاطلاقين على الحكم الاقتضائي إذا لم يكن في البين أظهر، وإلّا فيحمل خصوص الظاهر منهما على ذلك، وعليه فهما دالّان على ثبوت المقتضي والمناط في المورد، أعني مورد الاجتماع والتصادق، وذلك لأنّ المانع من دلالتهما عليه إنّما هو تعارضهما وتنافيهما بحسب مقام الاثبات والدلالة، وأمّا بعد علاجه بالجمع بينهما عرفاً فلا مانع من دلالتهما عليه أصلاً.

ولنأخذ بالمناقشة في هذه الخطوط:

أمّا الخط الأوّل: فلأنّه يبتني على تسليم أن يكون المعتبر في باب الاجتماع هو كون المجمع مشتملاً على مناط كلا الحكمين معاً في مورد الاجتماع، لتستدعي الحاجة إلى إثبات ذلك في الخارج بدليل، ولكن قد عرفت منع ذلك في الأمر الثامن[1] وقلنا هناك إنّ مسألة الاجتماع لا ترتكز على وجهة نظر مذهب دون آخر، بل تجري على وجهة نظر جميع المذاهب والآراء، وذلك لما تقدّم من أنّ المسألة تبتني على ركيزة أُخرى وتدور مدار تلك الركيزة، وهي أنّ المجمع إذا كان واحداً وجوداً وماهيةً فلابدّ من الالتزام بالامتناع، سواء فيه القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد والقول بعدمها، وسواء أكان المجمع مشتملاً على

---

(١) راجع ص ٤٠٠.

ملاك أم لم يكن، وإن كان متعدداً كذلك من ناحية، ولم نقل بسراية الحكم من الملزوم إلى اللّازم من ناحية أُخرى، فلابدّ من الالتزام بالجواز كذلك، ومن الواضح جداً أنّ تلك الركيزة لا تختص بمذهب دون آخر وبحالة دون أُخرى، وأجنبية عن القول بالتبعية بالكلّية، ضرورة أنّه لا فرق في استحالة اجتماع الضدّين بين وجهة نظر دون آخر، كما هو ظاهر.

وأمّا الخط الثاني: فيقع الكلام فيه من ناحيتين:

الأُولى: في بيان مراده (قدس سره) من الحكم الفعلي.

الثانية: في بيان مراده من الحكم الاقتضائي.

أمّا الناحية الأُولى: فإن أراد (قدس سره) من الحكم الفعلي الحكم الذي بلغ إلى مرتبة البعث أو الزجر فقد ذكرنا غير مرّة أنّ بلوغ الحكم إلى تلك المرتبة يتوقف على وجود موضوعه بجميع شرائطه وقيوده في الخارج، ضرورة استحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه كذلك، فما لم يتحقق موضوعه خارجاً يستحيل أن يكون الحكم فعلياً، فتتبع فعلية الحكم فعلية موضوعه حدوثاً وبقاءً، ومن هنا لا يلزم أن تكون فعليته حين جعله وإبرازه في الخارج، بل هي غالباً متأخرة عنه، بل ربّما تتأخر عنه بآلاف سنين.

والسر فيه: هو أنّ الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، أعني للموضوعات المقدّر وجودها في الخارج، ولا يتوقف جعلها على وجودها فيه أبداً، ضرورة أنّه يصح جعلها لها من دون أن يتوقف على وجود شيء منها في الخارج، مثلاً وجوب الحج مجعول للعاقل البالغ القادر المستطيع مع بقية الشرائط، ووجوب الصوم مجعول للبالغ العاقل القادر الداخل عليه شهر رمضان مع سائر الشرائط وهكذا... ولا يتوقف جعلها على وجود موضوعها خارجاً، ولكن فعلية تلك الأحكام وتحققها في الخارج تتوقف على

فعلية موضوعاتها، فمتى تحقق موضوعها تحقق الحكم. ومن ذلك قد ظهر أنّ فعلية الحكم خارجة عن مفاد الدليل وأجنبية عنه رأساً وتابعة لفعلية موضوعه، ضرورة أنّ مفاد الدليل هو ثبوت الحكم على نحو القضية الحقيقية، ولا يدل على أزيد من ذلك، فلا نظر له إلى فعليته بفعلية موضوعه أبداً، لوضوح أنّ كل قضية حقيقية غير ناظرة إلى وجود موضوعها في الخارج وتحققه فيه، بل مفادها ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعها فيه من دون تعرّض لحاله وجوداً وعدماً.

وعليه فلا معنى لما أفاده (قدس سره) من أنّ إطلاق كل من الدليلين قد يكون لبيان الحكم الفعلي، وذلك لما عرفت من أنّ فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه في الخارج وأجنبية عن مفاد الدليل بالكلّية، فلا يكون الدليل متكفلاً لفعليته أبداً.

وإن أراد منه الحكم الانشائي وهو الحكم المبرز في الخارج بمبرزٍ ما، بأن يكون إطلاق كل من الدليلين في مقام بيان إبراز ما اعتبره المولى، غاية الأمر دليل النهي في مقام بيان اعتبار الشارع محرومية المكلف عن الفعل، ودليل الأمر في مقام بيان اعتباره الفعل على ذمته، وقد يطلق عليه الحكم الفعلي باعتبار أنّه فعلي من قبل الشارع وتام، فيرد عليه: أنّ اجتماع الحكمين كذلك في شيء واحد محال، سواء فيه القول بالجواز والقول بالامتناع، ضرورة أنّه لا يمكن الجمع بين اعتبار ثبوت فعل على ذمّة المكلف واعتبار محروميته عنه.

وعلى الجملة: فالمجمع إذا كان واحداً يستحيل جعل الوجوب والحرمة له معاً، سواء فيه القول بالجواز والقول بالامتناع، وإن كان متعدداً فلا مانع من جعلهما معاً، لفرض أنّ الوجوب مجعول لشيء، والحرمة مجعولة لشيء آخر، ولا مانع من ذلك أبداً، بلا فرق بين القول بالامتناع والقول بالجواز، فالعبرة

إنّما هي بوحدة المجمع وتعدده، لا بكون الدليلين متكفلين للحكم الفعلي أو الاقتضائي، كما هو واضح.

وأمّا الناحية الثانية: فلا نعقل للحكم الاقتضائي معنىً محصّلاً ما عدا كون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ويكون إطلاق كل من دليلي الأمر والنهي في مقام بيان ذلك، وإرشاد إلى أنّ فيه جهةً تقتضي وجوبه وجهةً تقتضي حرمته، وهذا هو مراده (قدس سره) من الحكم الاقتضائي.

ولكن يرد عليه أوّلاً: أنّ هذا خارج عن محل الكلام، فانّ محل البحث في المسألة كما عرفت في سراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به وعدم سرايته، ومن المعلوم أنّه لا بدّ من فرض وجود الأمر ووجود النهي، ليبحث في مورد اجتماعهما عن سراية أحدهما من متعلقه إلى ما تعلق به الآخر وعدم السراية، والمفروض أنّه بناءً على هذا ليس أمر ولا نهي ما عدا كون الفعل مشتملاً على مصلحة ومفسدة، لنبحث عن سراية أحدهما إلى الآخر وعدمها.

فالنتيجة: هي أنّ مردّ الاطلاقين على ذلك في الحقيقة إلى إخبار الشارع بوجود المصلحة والمفسدة في مورد الاجتماع لا إلى جعل حكم تكليفي.

وبكلمة أُخرى: أنّ حمل الأمر والنهي على ذلك، أي على الاخبار عن وجود مصلحة في فعل ووجود مفسدة فيه، بأن يقال إنّ المولى في مقام بيان الاخبار عنه لا يمكن، وذلك لأنّ هذا خارج عن وظيفة الشارع، فانّ وظيفته بيان الأحكام الشرعية، لا الاخبار عن وجود المصالح والمفاسد في الأفعال، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ هذا الحمل خارج عن المتفاهم العرفي وبعيد عنه جداً، بل غير واقع في الشريعة المقدّسة أصلاً، كيف فانّ حمل الأمر الوارد في الشريعة المقدّسة على الاخبار عن وجود مصلحة في الفعل، وحمل

النهي الوارد فيها على الاخبار عن وجود مفسدة فيه لا يمكن بحسب المتفاهم العرفي أبداً.

وثانياً: لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ هذا الحمل ممكن عرفاً إلّا أنّه عندئذ وإن كان لا مانع من اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد في نفسه مع قطع النظر عن تأثيرهما في المحبوبية والمبغوضية، ضرورة أنّه لا مانع من أن يكون شيء واحد مشتملاً على مصلحة من جهة وعلى مفسدة من جهة أُخرى، ولكن لا يمكن تأثيرهما في المحبوبية والمبغوضية معاً، بداهة استحالة أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً في آن واحد، وعليه فإذا فرض أنّ المجمع واحد وجوداً وماهية فلايعقل تأثير المصلحة في محبوبيته وتأثير المفسدة في مبغوضيته، وتأثير الأُولى في جعل الوجوب له وتأثير الثانية في جعل الحرمة له، وإن كان لا مضادة بين نفس الوجوب والحرمة من جهة أنّهما أمران اعتباريان، وقد ذكرنا أنّه لا مضادة بين الأُمور الاعتبارية أصلاً، إلّا أنّه لا يمكن جعلهما لشيء واحد من ناحية أنّ جعل الحكم الأوّل كاشف عن محبوبية هذا الشيء، وجعل الثاني كاشف عن مبغوضيته، ولا يمكن أن تجتمع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد، هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى: أنّه لا يمكن امتثالهما في الخارج، ومن المعلوم أنّ جعل مثل هذا الحكم لغو وصدور اللغو عن الشارع الحكيم مستحيل.

وعلى الجملة: فعلى تقدير كون المجمع واحداً وإن كان لا مانع من اجتماع المصلحة والمفسدة فيه بنفسه، إلّا أنّه لا يمكن ذلك من ناحية تأثيرهما في المحبوبية والمبغوضية، فإذن لا يمكن أن يكون الاطلاقان كاشفين عن وجود مصلحة فيه كذلك ومفسدة، فعلى هذا لا محالة تقع المعارضة بينهما لكذب أحدهما في الواقع على الفرض، وعدم إمكان صدق كليهما معاً، فيرجع عندئذ

إلى أحكامها وقواعدها.

ودعوى أنّهما كاشفان عن وجودهما في المجمع في نفسه ـ من دون تأثيرهما في شيء، وقد مرّ أنّه لا مانع من اجتماعهما في شيء في ذاته ـ **خاطئة جداً** وغير مطابقة للواقع قطعاً، وذلك لأنّها مخالفة للوجدان والضرورة، بداهة أنّ المجمع كالصلاة في الدار المغصوبة إذا كان واحداً فلا محالة إمّا أن يكون محبوباً أو مبغوضاً ولا ثالث لهما، ضرورة أنّه لا يعقل أن لا يكون محبوباً ولا مبغوضاً، بأن لا تؤثر المفسدة فيه ولا المصلحة، أضف إلى ذلك: أنّ هذا الفرض لغو محض، فلا يترتب عليه أيّ أثر، فإذن لا يمكن حمل إطلاقي الأمر والنهي على ذلك أصلاً، لعدم أثر شرعي مترتب عليه.

وأمّا إذا كان المجمع متعدداً فلا مانع من تأثيرهما في المحبوبية والمبغوضية معاً أصلاً وفي جعل الوجوب والحرمة، من دون أيّة منافاة ومضادة في البين وهذا واضح.

وأمّا الخط الثالث: فيردّه ما تقدّم من أنّ هذا الجمع، أي الجمع بين الدليلين بالحمل على الاقتضاء خارج عن المتفاهم العرفي، ولا يساعد عليه العرف، كما مرّ بشكل واضح.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه عدّة أُمور:

الأوّل: أنّ أساس مسألة إمكان الاجتماع واستحالته يبتني على وحدة المجمع وجوداً وماهية في مورد الاجتماع وتعدده كذلك، فعلى الأوّل لا مناص من القول بالامتناع والاستحالة، قلنا بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أم لا، قلنا بكون المجمع مشتملاً على الملاك أم غير مشتمل، ضرورة أنّ كل ذلك لا دخل له فيما هو ملاك هذا القول في المسألة. وعلى الثاني إذا لم نقل بسراية

الحكم من الملزوم إلى اللّازم كما هو الصحيح، فلا مناص من القول بـالجواز كذلك، ومن هنا قلنا إنّ هذه المسألة على القول بالامتناع تدخل في كبرى باب التعارض، وعلى القول بالجواز تدخل في كبرى باب التزاحم إذا لم تكن مندوحة في البين كما سبق.

الثاني: أنّ أساس مسألة التعارض يرتكز على تنافي الحكمين في مقام الجعل، بحيث لا يمكن جعل كليهما معاً، سواء فيه القول بتبعية الأحكام لجهات المصالح والمفاسد وعدمه، وكون مورد التعارض مشتملاً على ملاك أحد الحكمين أم لا، بداهة أنّ كل ذلك أجنبي عما هو ملاك التعارض.

وأساس مسألة التزاحم بين الحكمين يرتكز على عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال، سواء أقلنا بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أم لا، وسواء أكان المجمع مشتملاً على مناط كلا الحكمين أم لم يكن.

الثالث: أنّ ما أفاده (قدس سره) في هاتين المقدّمتين، أعني المقدّمة الثامنة والتاسعة جميعاً لا يبتني على أصل صحيح كما تقدّم بشكل واضح.

ثمرة مسألة الاجتماع

المعروف والمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً هو أنّ العبادة صحيحة على القول بالجواز وتعدد المجمع مطلقاً ولو كان عالماً بحرمة ما هو ملازم للواجب في مورد الاجتماع، فضلاً عما إذا كان جاهلاً بها أو ناسياً لها. وعليه فتصحّ الصلاة في المكان المغصوب، ومجرد ملازمتها لارتكاب الحرام خارجاً لا يمنع عن صحتها بعد فرض أنّ متعلق الأمر غير متعلق النهي، وفاسدة على القول

بالامتناع ووحدة المجمع كذلك، ولو كان جاهلاً بالحرمة فضلاً عما إذا كان عالماً بها، هذا هو المشهور.

ولكن خالف في ذلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] وذهب إلى بطلان الصلاة على القول بالجواز وتعدد المجمع فيما إذا كان المكلف عالماً بالحرمة لا فيما إذا كان جاهلاً بها أو ناسياً لها، فله (قدس سره) هناك دعويان:

الأُولى: بطلان الصلاة على هذا القول في صورة العلم بالحرمة.

الثانية: صحة الصلاة في صورة الجهل والنسيان.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّها تبتني على ما أفاده (قدس سره) في بحث الضد[٢] وملخّصه: هو أنّ منشأ اعتبار القدرة في التكليف إنّما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك، لا حكم العقل بقبح تكليف العاجز، والوجه في ذلك: هو أنّ الغرض من التكليف حيث إنّه كان جعل الداعي للمكلف نحو الفعل، فمن الواضح أنّ هذا بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً، ضرورة استحالة جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً وشرعاً، ونتيجة ذلك هي أنّ متعلقه حصة خاصة من الطبيعة ـ وهي الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً ـ وأمّا الحصة غير المقدورة فهي خارجة عن متعلقه، وإن كانت حصة من الطبيعة على نحو الاطلاق، إلّا أنّها ليست من حصتها بما هي مأمور بها ومتعلقة للتكليف.

وعلى ذلك فبما أنّ الأمر متعلق بخصوص الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً، وهي الصلاة في غير المكان المغصوب مثلاً، فلا محالة لا تكون الصلاة في المكان المغصوب مصداقاً للمأمور به وفرداً له، فانّها وإن لم تكن متحدة مع الحرام في

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٨٠.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٢٣.

الخارج، إلّا أنّها ملازمة له خارجاً، فلأجل ذلك لا تكون مقدورة شرعاً وإن كانت مقدورة عقلاً، والمفروض أنّ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، فإذن لا محالة يختص الأمر بالحصة الخاصة من الصلاة وهي الحصة المقدورة، فلا تنطبق على الحصة غير المقدورة، وهي الصلاة في المكان المغصوب.

فالنتيجة: هي أنّه لا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع على هذا القول ـ أي القول بالجواز من ناحية الأمر ـ لعدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليها. مثلاً الصلاة المأمور بها لا تنطبق على الصلاة في الدار المغصوبة، لفرض أنّها ليست مصداقاً وفرداً لها، ومن الواضح أنّه مع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بالصحة، لما ذكرناه غير مرّة من أنّ الصحة منتزعة من انطباق المأمور به على المأتي به في الخارج، فإذا فرضنا أنّ المأمور به لا ينطبق عليه وأنّه ليس مصداقاً وفرداً له فلا يمكن الحكم بصحته.

وقد تحصل من ذلك: أنّ المأمور به على هذا بما أنّه حصة خاصة ـ وهي الحصة المقدورة فحسب ـ لا يمكن الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع والتصادق على القول بالجواز وتغاير متعلق الأمر والنهي فضلاً عن غيره، لعدم انطباق المأمور به عليها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّه لا يمكن تصحيح تلك العبادة في مورد الاجتماع بالترتب، بتقريب أنّها وإن لم تكن مأموراً بها بالأمر الأوّل، إلّا أنّه لا مانع من تعلق الأمر بها مترتباً على عصيان النهي، وذلك لأنّه (قدس سره) وإن التزم بالترتب في بحث الضد، وقلنا هناك إنّ إمكانه يكفي في وقوعه فلا يحتاج وقوعه إلى دليل، لما ذكرناه هناك من أنّ حقيقة الترتب هو رفع اليد عن إطلاق كل من الحكمين بمقدار تقتضيه الضرورة لا مطلقاً، والمقدار الذي تقتضيه الضرورة هو تقييد إطلاق كل منهما بعدم الاتيان بمتعلق الآخر دون الزائد عليه، إلّا أنّه

(قدس سره) قد أنكر جريانه في المقام، أي في مسألة الاجتماع، وقد أفاد في وجه ذلك ما ملخصه:

أنّ عصيان النهي في مورد الاجتماع لا يخلو من أن يتحقق باتيان فعل مضاد للمأمور به في الخارج وهو الصلاة مثلاً، كأن يشتغل بالأكل أو الشرب أو النوم أو ما شاكل ذلك، وأن يكون بنفس الاتيان بالصلاة، ولا ثالث لهما، ومن الواضح أنّه على كلا التقديرين لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاة مشروطاً به.

أمّا على التقدير الأوّل فلأنّه يلزم أن يكون الأمر بأحد الضدّين مشروطاً بوجود الضدّ الآخر، وهذا غير معقول، ضرورة أنّ مردّ هذا إلى طلب الجمع بين الضدّين في الخارج، لفرض أنّه أمر بايجاد ضد على فرض وجود ضد آخر، وهو محال، لأنّه تكليف بالمحال.

وأمّا على التقدير الثاني فلأنّه يلزم أن يكون الأمر بالشيء مشروطاً بوجوده في الخارج، وهو محال لأنّه طلب الحاصل، ضرورة أنّه لا يعقل أن يكون الأمر بالشيء كالصلاة مثلاً مشروطاً بوجوده، كما هو واضح.

فالنتيجة: هي أنّه لا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع بناءً على القول بالجواز وتعدد المجمع بالترتب.

ومن ناحية ثالثة: أنّه لا يمكن تصحيحها في هذا المورد بالملاك، بيان ذلك: هو أنّه (قدس سره) وإن التزم بتصحيح الفرد المزاحم من العبادة بالملاك كما تقدّم في بحث الضد، إلّا أنّه قال بعدم إمكان تصحيح العبادة في مورد الاجتماع بالملاك، وذلك لأنّ ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلي، وإلّا فلا يكون صالحاً للتقرب، فانّ صحة العبادة كما هي مشروطة بالحسن الفعلي، بمعنى أن يكون الفعل في نفسه محبوباً وحسناً ليكون صالحاً للتقرب به إلى المولى، كذلك هي مشروطة بالحسن الفاعلي، بمعنى أن يكون

إيجادها من الفاعل أيضاً حسناً وإلّا لم تقع صحيحة، والمفروض فيما نحن فيه أنّ إيجادها من الفاعل ليس كذلك، لأنّ الصلاة والغصب بما أنّهما ممتزجان في الخارج بحيث لا تمكن الاشارة إلى أنّ هذه صلاة وذاك غصب، فلا محالة يكونان متحدين في مقام الايجاد والتأثير وموجودين بايجاد واحد، ضرورة أنّ المكلف بايجاد الصلاة في الأرض المغصوبة أوجد أمرين أحدهما الصلاة والآخر الغصب، لا أنّه أوجد الصلاة فحسب، وعليه فلا محالة يكون موجدهما مرتكباً للقبيح في إيجاده، ومعه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرّباً له.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّه لا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع، لا من ناحية الأمر لما عرفت من عدم انطباق المأمور به على هذا الفرد من جهة اختصاصه بالحصة المقدورة عقلاً وشرعاً، وعدم انطباقه على الحصة غير المقدورة كما مرّ. ولا من ناحية الترتب لما عرفت من عدم جريانه في المقام. ولا من ناحية الملاك لما عرفت من القبح الفاعلي المانع من التقرب.

ولنأخذ بالمناقشة في جميع ما أفاده (قدس سره).

أمّا ما ذكره من أنّ اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنّما هي باقتضاء نفس التكليف ذلك لا من ناحية حكم العقل، فقد ذكرنا في بحث الضد[1] أنّه غير تام وملخّصه: هو أنّ ذلك مبني على وجهة نظر المشهور من أنّ المنشأ بصيغة الأمر أو ما شاكلها إنّما هو الطلب والبعث نحو الفعل الارادي، وحيث إنّ الطلب والبعث التشريعيين عبارة عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بارادته واختياره وجعل الداعي له لأن يفعل في الخارج ويوجده، فمن الطبيعي أنّ جعل الداعي لا يمكن إلّا بالاضافة إلى خصوص الفعل الاختياري، إذن نفس التكليف مقتضٍ لاعتبار القدرة في متعلقه من دون حاجة إلى حكم العقل في ذلك.

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٣٥٦.

ولكن قد ذكرنا في بحث صيغة الأمر، وكذا في بحث الانشاء والاخبار أنّ ما هو المشهور من أنّ الانشاء إيجاد المعنى باللفظ، وأنّ المنشأ بالصيغة هو الطلب والبعث لا أساس له أصلاً، وقد تقدّم الكلام هناك من هذه الناحية بشكل واضح فلا نعيد.

فالصحيح هو ما ذكرناه من أنّ حقيقة التكليف عبارة عن اعتبار المولى الفعل على ذمّة المكلف أو اعتباره محروماً عن الفعل وإبرازه في الخارج بمبرز ما من صيغة الأمر أو النهي أو ما شاكلها، ولا نعقل للتكليف معنىً ما عدا ذلك، ومن الواضح جدّاً أنّ هذا الاعتبار لا يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة دون الأعم، ضرورة أنّه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدورة وغير المقدورة على ذمّة المكلف أصلاً، كما أنّ إبرازه في الخارج لا يقتضي ذلك، بداهة أنّه ليس إلّا مجرد إبراز اعتبار كون المادة على ذمّة المكلف، وهذا أجنبي تماماً عن اشتراط التكليف بالقدرة وعدم اشتراطه بها.

فالنتيجة: أنّه لا مقتضي من قبل نفس التكليف لاعتبار القدرة في متعلقه. وأمّا العقل فقد ذكرنا أنّه لا يقتضي اعتبار القدرة إلّا في ظرف الامتثال، ولا يحكم باعتبارها في ظرف الجعل، فانّه لا وجه لتخصيص متعلق التكليف بخصوص الحصة المقدورة، بل مقتضى إطلاقه هو الجامع بين المقدورة وغير المقدورة، وعليه فلا مانع من الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع، لفرض انطباق الطبيعة المأمور بها عليها عندئذ.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنّما هو باقتضاء نفس التكليف، ولكن من الواضح أنّه لا يقتضي إلّا كون متعلقه مقدوراً في الجملة، ولو باعتبار القدرة على بعض أفراده، لئلّا يكون طلبه طلباً للمحال، ولئلّا يكون البعث نحوه بعثاً نحو الممتنع، ضرورة أنّه إذا كان مقدوراً كذلك

صحّ البعث نحوه وصحّ طلبه، ولا يكون بعثاً نحو الممتنع وطلباً له. وقد تقدّم الكلام من هذه الناحية في بحث الضد بصورة مفصّلة[١].

ولو تنزّلنا عن ذلك أيضاً وسلّمنا أنّ التكليف يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة دون الأعم، فمع ذلك لا يتم ما أفاده (قدس سره) من عدم انطباق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد، وذلك لفرض أنّ الصلاة في الدار المغصوبة غير متحدة مع الغصب خارجاً، وأنّ التركيب بينهما انضمامي لا اتحادي، كما هو أساس هذا القول، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّها مقدورة عقلاً وشرعاً. أمّا عقلاً فواضح. وأمّا شرعاً فلفرض عدم انطباق كبرى «الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي» على المقام، وذلك لفرض أنّ الصلاة ليست ممنوعة شرعاً وأنّها سائغة في نفسها ومقدورة تشريعاً، والممنوع الشرعي هو ما إذا كان الشيء في نفسه ممنوعاً ومنهياً عنه شرعاً، أو كانت له مقدّمة محرّمة وإن لم يكن في نفسه محرّماً، وأمّا إذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا مانع من كونه مصداقاً للمأمور به وفرداً له، وبما أنّ الصلاة في الدار المغصوبة على هذا القول ـ أي القول بالجواز ـ ليست بمحرمة على الفرض ولا لها مقدّمة محرمة، غاية الأمر أنّ إيجادها فيها ملازم لايجاد الحرام، فلا مانع من كونها مصداقاً للمأمور به، ولا مانع من انطباق الصلاة المأمور بها بما هي عليها، ومجرد ملازمة وجودها في الخارج لوجود الحرام لا يمنع عن ذلك، بعد فرض أنّ وجودها مغاير لوجود الحرام خارجاً.

فالنتيجة: أنّه لو سلّمنا اختصاص التكليف بخصوص الحصة المقدورة، فمع ذلك لا مانع من الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع، لفرض أنّها مقدورة عقلاً وشرعاً، ومعه لا محالة تنطبق الطبيعة المأمور بها عليها. وما ذكره (قدس

---

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٣٥٢.

سره) من الكبرى وهي أنّ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي لا ينطبق على ما نحن فيه.

ثمّ إنّه لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّه لا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع من هذه الناحية ـ أي من ناحية انطباق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد ـ ولكن يمكن تصحيحها من ناحية الالتزام بالترتب.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ الترتب لا يعقل في المقام، بدعوى أنّ عصيان النهي الذي هو شرط للأمر بالصلاة إمّا أن يتحقق في ضمن نفسها، وإمّا أن يتحقق في ضمن ضدّها، فعلى الأوّل يلزم اشتراط الأمر بالشيء بوجوده وتحققه في الخارج وهو محال، وعلى الثاني يلزم اشتراط الأمر بالشيء بوجود ضدّه وتحققه فيه، وهذا غير معقول.

فيرد عليه: ما ذكرناه في بحث الضد[1] وملخّصه: هو أنّ المنهي عنه في المقام هو الكون في الأرض المغصوبة، لأنّه تصرف فيها حقيقة ومصداق للغصب كذلك، لا الأكل والشرب والنوم وما شاكل ذلك، ضرورة أنّ شيئاً منها لا يكون مصداقاً للغصب وتصرفاً في مال الغير، فالتصرف فيه إنّما هو الكون فيها، ومن الواضح جداً أنّه لا مانع من اشتراط الأمر بالصلاة على عصيان النهي عنه، كأن يقول المولى: لا تكن في أرض الغير وإن كنت فيها فتجب عليك الصلاة، فيكون الأمر بالصلاة معلّقاً على عصيان النهي عن الكون فيها، ومن المعلوم أنّه لا يلزم من اشتراط الأمر بالصلاة به أحد المحذورين المزبورين، أعني بهما طلب الجمع بين الضدّين، واشتراط الأمر بالشيء بوجوده وتحققه في الخارج.

---

(١) راجع ص ١٧٦.

والوجه في ذلك ظاهر، وهو أنّ ما يتحقق به الغصب هو الكون فيها الذي هو من مقولة الأين، وأمّا الأفعال الخاصة كالأكل والنوم والشرب وما شاكل ذلك فليست مصداقاً للغصب، ضرورة أنّ الأكل ليس مما يتحقق به الغصب وكذا النوم والشرب وما شابه ذلك في مفروض الكلام، بل الغصب يتحقق بالكون فيها، ومن الواضح أنّه لا مانع من اشتراط الأمر بالصلاة به، ولا يلزم شيء من المحذورين المذكورين. أمّا عدم لزوم محذور طلب الجمع بين الضدّين فلفرض أنّ الكون فيها ليس مضاداً لها، بل هو ملازم معها وجوداً ويجتمع معها خارجاً. وأمّا عدم لزوم محذور اشتراط الأمر بالشيء بوجوده وتحققه في الخارج، فلأنّه مبني على أنّ الكون فيها متحد مع الصلاة خارجاً ويكون عينها فيه، ولكنّك عرفت أنّه خلاف مفروض الكلام في المقام، فانّ المفروض هو أنّه مغاير لها وجوداً، فانّ الكلام في المقام مبني على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهية، فإذن لا محذور أبداً.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّه لا مانع من الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع من ناحية الترتب.

ولو تنزّلنا عن ذلك أيضاً وسلّمنا أنّه لا يمكن تصحيح العبادة هنا بالترتب، إلّا أنّه لا مانع من الحكم بصحتها من ناحية الملاك على وجهة نظره (قدس سره) من تسليم اشتمالها على الملاك، وذلك لأنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ الملاك في المقام لايكون مقرّباً من جهة القبح الفاعلي غير تام، والوجه فيه ما ذكرناه غير مرّة من أنّ الايجاد عين الوجود في الخارج ذاتاً وحقيقة، والاختلاف بينهما إنّما هو في الاضافة، فالشيء الواحد باعتبار إضافته إلى الفعل وجود، وباعتبار إضافته إلى الفاعل إيجاد، ويترتب على ذلك أنّ الوجود إذا كان متعدداً في الخارج فلا محالة يكون الايجاد أيضاً متعدداً فيه، ولا يعقل أن يكون واحداً،

وبما أنّ الوجود في مورد الاجتماع متعدد خارجاً كما هو المفروض في المقام فلا محالة يكون الايجاد أيضاً كذلك، بمعنى أنّ المأمور به كما أنّه مغاير للمنهي عنه وجوداً، كذلك مغاير له إيجاداً، وعليه فيكون إيجاد المأمور به بما هو محبوباً للمولى، وليس فيه أيّ قبح أصلاً، والقبيح إنّما هو إيجاد المنهي عنه فحسب، والمفروض أنّ قبحه لا يسري إليه، فإذن لا مانع من التقرب به من ناحية اشتماله على الملاك، وإن كان إيجاده في الخارج ملازماً لايجاد قبيح ومبغوض فيه، إلّا أنّه لا يمنع من التقرب به أصلاً، لفرض أنّ الفعل في نفسه صالح للتقرب به من جهة اشتماله على الملاك، وإيجاده في الخارج لا يكون قبيحاً ومبغوضاً، والقبيح إنّما هو إيجاد أمر آخر مغاير له ـ وهو إيجاد المنهي عنه ـ غاية الأمر أنّه ملازم له خارجاً، ومن المعلوم أنّ مجرد ملازمته له لا يمنع عن الصحة، وعلى هذا فلا قبح فعلي ولا فاعلي.

فالنتيجة: أنّه بناءً على ما يراه (قدس سره) من اشتماله على الملاك لا مناص من الحكم بالصحة أصلاً.

نعم، بناءً على وجهة نظرنا من أنّه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك، فالحكم بالصحة في المقام يبتني على الالتزام بأحد الأمرين الأوّلين: هما انطباق الطبيعة المأمور بها بما هي على هذا الفرد في مورد الاجتماع، والقول بالترتب فيه.

وأمّا الدعوى الثانية: وهي صحة العبادة في مورد الاجتماع في صورة الجهل والنسيان على القول بالجواز وتعدد المجمع ماهيةً ووجوداً، فلأنّ المفروض أنّه لا تنافي بين الحكمين في مقام الجعل، والتنافي بينهما إنّما هو في مقام الامتثال من ناحية عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً، فلو صرف قدرته في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وينتفي بانتفاء موضوعه وهو القدرة، وعليه فإذا فرض كون أحد الحكمين أهم من الآخر تعيّن صرف القدرة في

امتثاله، وبذلك عجز عن امتثال الآخر.

ولكن من المعلوم أنّ تعجيزه عنه إنّما هو في ظرف وصوله إلى المكلف وكونه منجّزاً عليه ليحكم العقل بلزوم امتثاله، وأمّا في ظرف كون المكلف جاهلاً به فحيث إنّ العقل لا يحكم بلزوم امتثاله، ولا يكون شاغلاً للمكلف بـامتثاله، لا يكون معجّزاً له عن امتثال الآخر، لفرض أنّه مع الجهل به قادر على امتثاله، والمفروض أنّه مع القدرة عليه فعلي، لأنّ المانع عن فعليته عدم القدرة عـلى امتثاله، ومع التمكن منه لا محالة يكون فعلياً بفعلية موضوعه وهو القدرة.

وإن شئت فقل: إنّه لا تنافي بين الحكمين في مقام الجعل على الفرض، والتنافي بينهما إنّما هو في مقام الفعلية والامتثال، فإذا فرض جهل المكلف بأحدهما فلا مانع من فعلية الآخر بفعلية موضوعه وهو القدرة، هذا في صورة الجهل.

وأمّا في صورة النسيان فالأمر أوضح من ذلك، لفرض أنّه لا حرمة واقعاً في هذه الصورة، هذا على وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره). وأمّا على وجهة نظرنا فقد عرفت أنّ العبادة صحيحة في مورد الاجتماع على القول بالجواز وتعدد المجمع واقعاً في صورة العلم بالحرمة فضلاً عن صـورة الجـهل بهـا أو النسيان لها.

قال **[صاحب الكفاية]** في الأمر العاشر ما إليك لفظه: أنّه لا إشكـال في سقوط الأمر وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مـطلقاً ولو في العبادات وإن كان معصية للنهي أيضاً، وكذا الحال على الامتناع مـع ترجيح جانب الأمر، إلّا أنّه لا معصية عليه.

وأمّا عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر مطلقاً في غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له، وأمّا فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه

تقصيراً، فانّه وإن كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القربة وقد قصدها، إلّا أنّه مع التقصير لا يصلح أن يتقرب به أصلاً فلا يقع مقرّباً، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادة كما لا يخفى.

وأمّا إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القربة باتيانه، فالأمر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً، لأجل الجهل بحرمته قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعاً وإن لم يكن امتثالاً، بناءً على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما، كما حقق في محلّه. مع أنّه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فانّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، وإن لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضي.

ومن هنا انقدح أنّه يجزئ ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة، وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبية، كما يكون كذلك في ضدّ الواجب حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً. وبالجملة مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً يكون الاتيان بالمجمع امتثالاً وبداعي الأمر بالطبيعة لا محالة، غاية الأمر أنّه لا يكون مما يسعه بما هي مأمور بها، لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية، وأمّا لو قيل بعدم التزاحم إلّا في مقام فعلية الأحكام لكان مما يسعه وامتثالاً لأمرها بلا كلام.

وقد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين وقدّم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع، وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة، حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان، لموافقته للغرض

بل للأمر. ومن هنا علم أنّ الثـواب عليه من قبيل الثواب على الاطـاعة لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة.

وقد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم إذا كان عن قصور، مع أنّ الجل لولا الكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر فلتكن من ذلك على ذكر(١).

نلخّص ما أفاده (قدس سره) في هذا الأمر في عدّة نقاط:

الأُولى: أنّه لا إشكال في تحقق الامتثال وحصول الغرض بـاتيان المجـمع بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة على القول بالجواز مطلقاً في العبادات والتوصليات، أمّا في التوصليات فواضح، لأنّ الغرض منها على الفـرض صِرف وجـودها وتحـققها في الخارج، ولا يعتبر فيهـا كيفية زائدة. وأمّا في العـبادات فـلأجل انطباق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد المأتي به في الخارج ـ وهو المجمع ـ وإن استلزم ذلك معصيةً للنهي أيضاً، وذلك كالصلاة في الأرض المغصوبة فانّها تستلزم التصرف فيها وهو محرّم، إلّا أنّها حيث لم تكن متحدةً مع الحرام على الفرض فلا يكون ارتكابه موجباً لفسادها، فيكون كالنظر إلى الأجنبية حال الصلاة، فكما أنّه لا يوجـب بطلانها باعتبار أنّه غير مـتحد مـعها خـارجاً، فكذلك الكون في الأرض المغصوبة لا يوجب فساد الصلاة فيها من جهة أنّه غير متحد معها.

الثانية: أنّه بناءً على القول بالامتناع فعلى تقدير تقديم جانب الوجـوب على جانب الحرمة، فلا إشكال في تحقق الامتثال وحصول الغرض باتيان المجمع

(١) كفاية الأُصول: ١٥٦ ـ ١٥٨.

عندئذ، وذلك لأنّه على هذا الفرض متمحض في كونه مصداقاً للمأمور به دون المنهي عنه، ولذا لا يكون الاتيان به وقتئذ معصيةً أيضاً. وأمّا على تقدير تقديم جانب الحرمة على الوجوب فبما أنّ المجمع لا يكون حينئذ مصداقاً للمأمور به، ضرورة أنّ الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب، فلا يحصل الامتثال باتيانه إذا كان الواجب عبادياً، ضرورة أنّه مع الالتفات إلى الحرمة لا يمكن قصد التقرب به المعتبر في صحته. وأمّا إذا كان توصلياً فيسقط أمره باتيانه، لفرض أنّ الغرض منه يحصل بمجرد وجوده وتحققه في الخارج ولو كان في ضمن فعل محرّم، هذا إذا كان عالماً بالحرمة.

وأمّا إذا كان جاهلاً بها فمرّة يكون جهله عن تقصير، وأُخرى عن قصور.

أمّا على الأوّل، فتكون عبادته فاسدة، والوجه في ذلك: هو أنّ صحة العبادة ترتكز على ركائز: ١ـ أن يكون الفعل في نفسه قابلاً للتقرب. ٢ـ أن يقصد المكلف التقرب به. ٣ـ أن لا يكون صدوره منه قبيحاً ومبغوضاً.

ثمّ إنّ الركيزة الأُولى والثانية وإن كانتا موجودتين هنا، باعتبار أنّ المكلف بما أنّه كان جاهلاً بالحرمة فيتمشّى منه قصد القربة، والمفروض أنّ الفعل لاشتماله على الملاك قابل لأن يتقرب به في نفسه، إلّا أنّ الركيزة الثالثة غير موجودة هنا، وذلك لأنّ الفعل وإن كان في نفسه قابلاً للتقرب من ناحية اشتماله على الملاك، إلّا أنّه حيث كان فعلاً مبغوضاً للمولى كما هو المفروض من ناحية، وجهله كان عن تقصير من ناحية أُخرى، فلا يكون صدوره منه حسناً، بل يكون قبيحاً ومبغوضاً، فإذن لا يمكن الحكم بصحة العبادة الفاقدة لتلك الركيزة.

وأمّا على الثاني، فتكون صحيحة وذلك لتوفر تلك الركائز فيه.

أمّا الركيزة الأُولى، فلأنّ الفعل من ناحية اشتماله على الملاك قابل للتقرب

به، والجهل بالحرمة بما أنّه كان عن قصور فهو مانع عن فعلية الحرمة، ومن الواضح أنّ الحرمة غير الفعلية لا تمنع عن صحة العبادة وقابليتها للتقرب.

وأمّا الركيزة الثانية، فالمفروض أنّ المكلف متمكن من قصد القربة في هذا الحال.

وأمّا الركيزة الثالثة، فبما أنّ جهله كان عن قصور فلا محالة لا يكون صدور الفعل منه قبيحاً، فإذن لا مانع من الحكم بصحة العبادة في هذا الفرض، وإن لم يتحقق عنوان الامتثال، فانّ عنوان الامتثال إنّما يصدق فيما إذا كان المأتي به مما تعلق به الأمر لا فيما إذا كان الحكم بصحته من جهة محبوبيتها، كما في المقام. وقد ذكرنا أنّ سقوط الأمر لا يدور مدار حصول الامتثال، بل هو يدور مدار حصول الغرض، ومن هنا ذكرنا في بحث التعبدي والتوصلي أنّ صحة العبادة لا تتوقف على قصد الأمر فحسب، بل يكفي في صحتها إتيانها بقصد محبوبيتها، أو اشتمالها على الملاك أو نحو ذلك.

الثالثة: أنّه يمكن أن يقال بحصول الامتثال في المقام حتّى بناءً على تبعية الأحكام لجهات المصالح والمفاسد في الواقع، لا للجهات المؤثرة فيها فعلاً، وذلك لأنّ العقل لا يرى تفاوتاً بين هذا الفرد وبقية الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، فكما أنّه يحصل الامتثال باتيان غيره من أفراد هذه الطبيعة فكذلك يحصل باتيانه، فلا فرق بينهما بنظر العقل من هذه الناحية أصلاً.

الرابعة: أنّ عدم انطباق الطبيعة المأمور بها بما هي على هذا الفرد يرتكز على تزاحم جهات المصالح والمفاسد في مقام تأثيرها في الأحكام الواقعية، فانّه على هذا حيث كانت جهة الحرمة أقوى من جهة الوجوب في الواقع ونفس الأمر، فلا محالة تكون هي المؤثرة فيها دون تلك، وعليه فلا يكون المجمع

مصداقاً للواجب. وأمّا إذا فرض عدم المزاحمة بين تلك الجهات في الواقع، وأنّه لا أثر لها، والمزاحمة إنّما هي بين الجهات الواصلة في مقام فعلية الأحكام لكان المجمع بنفسه مصداقاً للطبيعة المأمور بها بما هي، ولكان الاتيان به امتثالاً لأمرها، وذلك لأنّ جهة الوجوب بما أنّها كانت واصلة إلى المكلف لفرض أنّها ملتفت إليها، فهي المؤثرة دون جهة الحرمة، لعدم الالتفات إليها.

وعلى الجملة: فلا أثر للملاك الواقعي ولا تأثير له في الحكم الشرعي أبداً، فالمؤثر إنّما هو الملاك الواصل والفعلي ـ وهو ما كان ملتفتاً إليه ـ هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ المجمع على الفرض مشتمل على مناط كلا الحكمين معاً، غاية الأمر أِنّ ملاك الحرمة بحسب الواقع أقوى من ملاك الوجوب، ولكن عرفت أنّه لا أثر لأقوائية الملاك بحسب وجوده الواقعي. ومن ناحية ثالثة: أنّ الملاك الواصل إلى المكلف هو ملاك الوجوب، فانّه ملتفَت إليه دون ملاك الحرمة.

فالنتيجة على ضوئها هي أنّ المؤثر ملاك الوجوب دون غيره، ولازمه هو أنّ المجمع عندئذ يكون مصداقاً للمأمور به فعلاً، من دون أن يكون محرّماً كذلك.

الخامسة: قد تقدّم أنّ هذه المسألة تبتني على أن يكون لكل من متعلق الأمر والنهي ملاك حكمه على كل من القولين، وبذلك تمتاز هذه المسألة عن مسألة التعارض باعتبار أنّ مسألة التعارض تبتني على أن يكون لأحدهما مناط دون الآخر. وعلى هذا يترتب أنّ دليلي الوجوب والحرمة إذا كانا متعارضين وقدّمنا دليل الحرمة على دليل الوجوب تخييراً أو ترجيحاً، فلا مجال

وقتئذ للصحة أصلاً، وإن فرض أنّ جهله بالحرمة كـان عـن قـصور، وذلك لفرض أنّه لا مقتضي للوجوب عندئذ في مورد الاجتماع أصلاً، ومعه يستحيل أن تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها، ضرورة استحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بالامتناع وتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، فانّه على هذا يقع المجمع صحيحاً في موارد الجهل عن قصور وموارد النسيان، وذلك لما عرفت من أنّ المجمع على هذا مشتمل على ملاك الوجوب، فلا مانع من التقرب به إذا كان جاهلاً بالحرمة عن قصور.

ومن هنا حكم الفقهاء بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالحكم أو الموضوع إذا كان عن قصور، مع أنّ المشهور بينهم هو القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة.

ولنأخذ بالمناقشة في هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فما أفاده (قدس سره) من صحة العبادة عـلى القـول بالجواز مطلقاً لا يمكن المساعدة عليه باطلاقه، وذلك لما تقدّم من أنّ المسألة على هذا القول تدخل في كبرى باب التزاحم مطلقاً على وجهة نـظر شـيخنا الأُستاذ (قدس سره) وفيما إذا لم تكن مندوحة في البين على وجهة نظرنا، وعليه فلا بدّ من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب ومرجحاته، فإن كان الوجوب أهم من الحرمة أو محتمل الأهمّية فيقدّم عليها، وإذن فلا إشكال في صحة العبادة والاتيان بها بداعي أمرها. وكذا إذا كان الوجوب مساوياً لها ولكـن أخـذنا بجانب الوجوب دون الحرمة. وإن كانت الحرمة أهم من الوجوب أو محتمل الأهمّية فتقدّم عليه.

فإذن تبتني صحة العبادة في محل الكلام على الالتزام بأحد أمرين:

الأوّل: أن يقول بالترتب.

الثاني: باشتمال المجمع في هذا الحال على الملاك.

أمّا الأوّل: وهو الترتب، فقد أنكره (قدس سره) وأصرّ على استحالته وعدم إمكانه، وعليه فلا يمكن تصحيح العبادة به على وجهة نظره.

وأمّا الثاني: فهو وإن اعترف به، وقد صحح العبادة بذلك في أمثال المورد، إلّا أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّه لا يمكن تصحيح العبادة بالملاك في هذا الحال، وذلك لما عرفت من أنّه لا طريق لنا إلى ثبوت الملاك ومعرفته في مورد بعد سقوط الحكم عنه، فانّه كما يمكن أن يكون سقوطه من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضي له، يمكن أن يكون من ناحية عدم المقتضي والملاك له في هذا الحال، ولا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر، بداهة أنّ الطريق إلى إحرازه منحصر في ثبوت الحكم وبعد سقوطه فلا طريق لنا إلى إحرازه أصلاً.

نعم، لو لم تكن مزاحمة بين الاطلاقين كما إذا كانت في البين مندوحة، فعندئذ تصحّ العبادة باتيان المجمع بداعي الأمر بالطبيعة، لفرض أنّ الطبيعة المأمور بها على هذا لم تكن مزاحمة مع الحرام، والمزاحم له إنّما هو فردها. وعليه فلا مانع من الاتيان بهذا الفرد بداعي أمرها أصلاً. ولعل ما ذكره (قدس سره) بقوله: لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز... إلخ ناظر إلى هذا الفرض، ولكن يردّه أنّه لا وجه للاقتصار على هذا الفرض أصلاً.

فالنتيجة: أنّ ما أفاده (قدس سره) من صحة العبادة لا يتم فيما إذا لم تكن مندوحة في البين وتقع المزاحمة بين الواجب والحرام، وكان الحرام أهم أو محتمل الأهمّية بناءً على وجهة نظره (قدس سره) من استحالة الترتب، وذلك

لفرض أنّه لا أمر به في هذا الحال ليمكن الاتيان به بداعي أمره، ولا طريق لنا إلى اشتماله على الملاك ليمكن التقرب به من هذه الجهة، مع أنّ هذا الفرض خارج عن مورد كلامه، لأنّ المفروض في كلامه هو صحة العبادة بالأمر على الجواز لا بالملاك. وكيف كان فما أفاده (قدس سره) لا يتم على إطلاقه، فلابدّ من التفصيل.

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده (قدس سره) بقوله: إنّه معصية للنهي أيضاً، لا يتمّ مطلقاً، فانّه إنّما يتم فيما إذا لم تكن مزاحمة بين الحكمين، أو كانت مزاحمة ولكن كان الحرام أهم من الواجب أو محتمل الأهمّية. وأمّا إذا كان الواجب أهم منه أو محتمل الأهمّية، فلا معصية أصلاً.

وأمّا النقطة الثانية: فقد تقدّم أنّ أساس القول بالامتناع في هذه المسألة هو اتحاد متعلقي الأمر والنهي في مورد الاجتماع، وعلى هذا فلا محالة تقع المعارضة بين دليليهما، لاستحالة أن يكون شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً، فإذن لابدّ من الرجوع إلى قواعد ومرجحات باب المعارضة، وعليه فان قدّمنا دليل الأمر على دليل النهي ترجيحاً أو تخييراً على القول به، فلا إشكال في صحة العبادة باتيان المجمع، فانّه على هذا مصداق للمأمور به فحسب، ولا يكون بمنهي عنه في شيء.

وإن قدّمنا دليل النهي على دليل الأمر فلا يصحّ الاتيان بالمجمع عندئذ، لفرض أنّه منهي عنه فعلاً، ويستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به، ضرورة أنّ الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب فيقيد إطلاق دليل الواجب بغير ذلك الفرد.

من دون فرق في ذلك بين أن يكون الواجب توصلياً أو تعبدياً، ضرورة

استحالة أن يكون المحرّم مصداقاً له مطلقاً، فانّ الفرق بينهما في نقطة واحدة وهي اعتبار قصد القربة في الواجب العبادي دون التوصلي، فإذن لا يصحّ الاتيان بالمجمع في مورد الاجتماع في التوصليات فضلاً عن العباديات، لفرض تقييد المأمور به بغير هذا الفرد فلا يكون هذا الفرد مصداقاً له ليكون الاتيان به مجزئاً، فانّ إجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل، وإلّا فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء. ولا فرق من هذه الناحية بين التوصلي والتعبدي أصلاً.

نعم، قد يعلم من الخارج أنّ الغرض من الواجب التوصلي يحصل بمطلق وجوده في الخارج ولو في ضمن فرد محرّم، وذلك كازالة النجاسة عن البدن أو الثوب فانّ الغرض من وجوبها حصولها في الخارج وتحققها فيه ولو كان بماء مغصوب.

وأمّا فيما إذا لم يعلم ذلك من الخارج فلا يحكم بصحة الواجب وسقوط الأمر عنه وحصول الغرض، وذلك كتكفين الميت مثلاً فانّه واجب توصلي فمع ذلك لا يحصل الغرض منه بتكفينه بالكفن المغصوب ولا يحكم بسقوط الأمر عنه، بل هو من موارد اجتماع الأمر والنهي، ومن هنا ذكرنا في بحث الواجب التوصلي والتعبدي[1] أنّ الواجب التوصلي على أقسام، منها: ما لا يترتب الغرض على مطلق وجوده في الخارج، بل يترتب على وجوده الخاص، وهو ما إذا لم يكن في ضمن فرد محرّم أو لم يصدر من المجنون أو الصبي وإلّا فلا يحصل الغرض منه، وذلك كتحنيط الميت مثلاً فانّه واجب توصلي ومع ذلك لو أتى به الصبي أو المجنون لم يكن مجزئاً. فما أفاده (قدس سره) من أنّ الواجب إذا

(١) في المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٤٩١.

كان توصلياً يحصل الغرض منه باتيان المجمع لا يمكن تصديقه بوجه.

وبكلمة أُخرى: قد سبق منّا غير مرّة أنّ القول بالامتناع يرتكز على وحدة المجمع وجوداً وماهية، وعليه فحيث تقع المعارضة بين إطلاق دليلي الأمر والنهي فلابدّ من الرجوع إلى مرجحاتها، وبعد ملاحظة المرجحات إذا قدّمنا إطلاق دليل النهي على إطلاق دليل الأمر، فمعناه أنّ المجمع مبغوض للمولى ومحرّم في الواقع فحسب، وليس مصداقاً للواجب واقعاً وفي نفس الأمر. هذا فيما إذا علمت الحرمة واضح، وكذلك مع الجهل عن تقصير أو قصور فانّ الأحكام الواقعية ثابتة لمتعلقاتها في الواقع، ولا دخل لعلم المكلفين وجهلهم بها أبداً، ضرورة أنّها لا تتغير بواسطة جهل المكلف بها، فلو كان شيء حراماً في الواقع وكان المكلف جاهلاً بحرمته فلا تتغير حرمته بواسطة جهله بها وهذا واضح. ومن ناحية أُخرى، أنّ الحرام لا يعقل يكون مصداقاً للواجب وإن فرض كون المكلف جاهلاً بحرمته بل معتقداً بوجوبه، ضرورة أنّ الواقع لا ينقلب عما هو عليه.

فالنتيجة على ضوء ذلك: هي أنّه لا إشكال في أنّه لا ينطبق الواجب على المجمع بناءً على تقديم جانب الحرمة، فلا يسقط الأمر به باتيان المجمع، حتّى إذا كان توصلياً مع العلم بحرمته أو مع الجهل بها، إلّا إذا علم من الخارج وفاؤه بالغرض، وعلى ذلك يترتب فساد الاتيان بالمجمع كالصلاة في الدار المغصوبة مع العلم بمبغوضيته وحرمته، بل مع الجهل بها ولو كان عن قصور، ضرورة استحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب، والمفروض أنّ الجهل بالحرمة لا يوجب تغيير الواقع وإن كان عن قصور، والعلم بوجوبه لا يوجب الأمر به في الواقع وارتفاع حرمته، فإذن كيف يمكن الحكم بالصحة في فرض الجهل بها عن قصور.

وإن شئت فقل: إنّ صحة العبادة ترتكز على ركيزتين:

الأُولى: تحقق قصد القربة.

الثانية: كون الفعل في نفسه محبوباً وقابلاً للتقرب به.

ومع انتفاء إحدى هاتين الركيزتينْ لا تـقع العـبادة صـحيحة، ضرورة أنّ الفعل إذا لم يكن محبوباً في نفسه، فلا يمكن التقرب به فضلاً عن كونه مبغوضاً في الواقع، أو لو كان محبوباً كذلك ولكن المكلف لم يقصد القربة، فحينئذ تقع العبادة فاسدة، وفيما نحن فيه وإن أمكن تحقق قصد القربة من المكلف باعتبار أنّه جاهل بالحرمة، إلّا أنّ المجمع لمتعلقي الأمر والنهي في مورد الاجتماع كالصلاة في الأرض المغصوبة على القول بالامتناع ووحدة المجمع وتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب لا يكون محبوباً في نفسه وصالحاً للتقرب به، لتمحّضه في الحرمة والمبغوضية في الواقع.

ومن المعلوم أنّ الحرام لا يمكن أن يقع مصداقاً للواجب، كما هو الحـال في بقية موارد التعارض بالعمـوم من وجه، مثل ما إذا فرض قيام الدليل عـلى وجـوب إكرام العالم، وفرض قيامه أيضاً على حرمة إكرام الفـاسـق، فـتقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق، حيث إنّ مقتضى إطلاق الدليل الأوّل وجوب إكرامه، ومقتضى إطلاق الدليل الثاني حـرمة إكـرامـه، فعندئذ لو قدّمنا دليل الحرمة على دليل الوجوب في مورد الاجتماع لخرج مورد الاجتماع ـ وهو إكرام العالم الفاسق ـ عن كونه مصداقاً للواجب واقعاً، سواء أكان المكلف عالماً بالحرمة أو بموضوعها أم كان جاهلاً بها كذلك عن قصور أو تقصير، ضرورة أنّ الواقع لا يتغير بواسطة جهل المكلف به والاعتقاد بخلافه، لما ذكرناه غير مرّة من أنّ فعلية الأحكام في الواقع تابعة لفعلية موضوعاتها، ولا دخل لعلم المكلف بها وجهله، وهذا واضح.

وكذا الحـال فيما نحن فيه، فانّه بناءً على تقديم جانب الحرمة على جـانب الوجوب في مورد الاجتماع كالصلاة في الدار المغصوبة مثلاً فالمجـمع متمحض عندئذ في الحرمة والمبغوضية بحسب الواقع، ولا يعقل حينئذ أن يكون مصداقاً للمأمور به والواجب، وإن فرض أنّ المكلف جاهل بحرمته جهلاً عن قصور، غاية الأمر أنّ جهله بها كذلك يوجب كونه معذوراً وغير مستحق للعقاب على ارتكاب الحرام في الواقع، هذا بناءً على وجهة نظرنا من أنّ هذه المسألة على القول بالامتناع تدخل في كبرى باب التعارض، فتجري عليه أحكامه.

ولكن يمكن لنا المناقشة فيه على وجهة نظره (قدس سره) أيضاً، ببيان أنّ قصد الملاك إنّما يكون مقرّباً فيما إذا لم يكن مزاحماً بشيء، ولا سيما إذا كان أقوى منه، كما هو المفروض في المقام، وأمّا الملاك المزاحم فلا يترتب عليه أيّ أثر، ولا يكون قصده مقرّباً، بناءً على ما هو الصحيح من تبعية الأحكام للجهات الواقعية لا للجهات الواصلة، وبما أنّ في مفروض الكلام ملاك الوجوب مزاحم بملاك الحرمة في مورد الاجتماع فلا يكون صالحاً للتقرب به.

وعلى هذا فلا يمكن الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع على هذا القول ـ أي القول بالامتناع ـ لا من ناحية الأمر وانطباق المأمور به بما هو على المأتي به في الخارج، ولا من ناحية الملاك لفرض أنّه مزاحم بما هو أقوى منه.

وأمّا النقطة الثالثة: فيردّها أنّ العقل يرى التفاوت بين هذا الفرد وبـقية الأفراد من ناحية أنّ هذا الفرد بما أنّه ليس مصداقاً للطبيعة المأمور بها بما هي ولا تنطبق تلك الطبيعة عليه، فلا يمكن إحراز أنّه وافٍ بغرض الطبيعة المأمور بها، ضرورة أنّ طريق إحراز وفائه بغرضها منحصر بانطباقها عليه، ومـع عـدم الانطباق لا طريق لنا إلى ذلك أصلاً، لوضوح أنّ عدم الانطباق كما يمكن أن يكون من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضي له، يمكن أن يكون من ناحية

عدم المقتضي له، ومن الطبيعي أنّ العقل على هذا لايحكم بحصول الامتثال باتيان المجمع وسقوط الأمر.

وأمّا **النقطة الرابعة**: فيرد عليها أنّ الأحكام الشرعية بناءً على وجهة نظر العدلية تابعة لجهات المصالح والمفاسد الواقعية، وهي مقتضية لجعلها على نحو القضايا الحقيقية، وأمّا فعلية تلك الأحكام فهي تابعة لفعلية موضوعاتها في الخارج، ولا دخل لعلم المكلفين وجهلهم بها لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الفعلية أصلاً.

وعلى هذا، فلا معنى لما أفاده (قدس سره) من التزاحم بين الجهات في مقام فعلية الأحكام، بأن يكون المؤثر في الحكم فعلاً هو الجهة الواصلة دون غيرها، ضرورة أنّ لازم ذلك هو دخل علم المكلف في فعلية الأحكام، وهذا غير معقول، لاستلزامه التصويب وانقلاب الواقع، فانّ لازمه هو أنّ المكلف إذا كان عالماً بحرمة المجمع في مورد الاجتماع وأنّه مشتمل على مفسدة، فالحرمة فعلية، ولا أثر للوجوب عندئذ أصلاً، وإذا كان جاهلاً بحرمته عن قصور وعالماً بوجوبه وأنّه مشتمل على مصلحة، فالوجوب فعلي، ولا أثر للحرمة، وهذا معنى دخل علم المكلف في فعلية الأحكام. وعليه فلا محالة يلزم التصويب وانقلاب الواقع، ومن الواضح جداً أنّ ذلك مما لم يلتزم به أحد حتّى هو (قدس سره) كيف فانّ لازم ذلك هو خروج المقام عن محل النزاع، ضرورة أنّه في هذا الحال لا حرمة واقعاً ليقع الكلام في أنّها تجتمع مع الوجوب في مورد الاجتماع أم لا.

وبكلمة أُخرى: أنّ الأمر في الأحكام العقلية العملية كالحسن والقبح وإن كان كما ذكر من أنّها تابعة للجهات الواصلة، فلا يتصف الشيء بالحسن أو القبح العقلي في الواقع، وإنّما يتصف به فيما إذا علم المكلف بجهة محسّنة أو مقبّحة

له، والسر في ذلك هو أنّه لا واقع لحكم العقل بالحسن والقبح ما عدا إدراكه استحقاق الفاعل الذم على فعل والمدح على آخر، ومن المعلوم أنّ استحقاق الفاعل المدح أو الذم على صدور فعل منه إنّما يكون في فرض التفاته إلى الجهة المحسّنة أو المقبّحة له، وإلّا فلا يعقل اتصافه بذلك.

ولكن الأمر في الأحكام الشرعية ليس كذلك، ضرورة أنّها تابعة للجهات الواقعية في مقام الجعل بلا دخل لعلم المكلف وجهله في ذلك المقام أصلاً، وفي مقام الفعلية تابعة لفعلية موضوعها وتحققه في الخارج، ولا دخل لعلم المكلف بالحكم في فعليته أصلاً، كما أنّه لا يضرّ بها جهله، فلو كانت الأحكام الواقعية تابعة للجهات الواصلة للزم التصويب وانقلاب الواقع لا محالة، فعندئذ يخرج المقام عن محل النزاع، فانّه على هذا ليس في مورد الاجتماع حكمان ليتكلم في جواز اجتماعهما فيه وعدم جوازه، بل حكم واحد فحسب، فانّ المكلف إذا كان جاهلاً بالحرمة جهلاً عن قصور فلا حرمة في مورد الاجتماع واقعاً، بل هو متمحض في الوجوب، وإن كان العكس فبالعكس، كما هو واضح.

ولكنّك عرفت فساد هذا المبنى وأنّ المؤثر في الأحكام إنّما هو الجهات الواقعية لا غيرها، وعليه فمناط الحرمة في مورد الاجتماع بما أنّه كان أقوى كما هو المفروض، فلا محالة يكون هو المؤثر، ولا أثر لمناط الوجوب عندئذ أصلاً، سواء أكان المكلف عالماً بالحرمة أم كان جاهلاً بها عن تقصير أو قصور، فعلى جميع التقادير لا يكون المجمع واجباً.

أمّا على التقدير الأوّل والثاني فواضح، كما اعترف هو (قدس سره) بذلك. وأمّا على التقدير الثالث فلأنّ الجهل لا يوجب انقلاب الواقع، فالواقع باقٍ على ما كان عليه، وأنّ ملاك الوجوب بما أنّه مزاحم بما هو أقوى منه فلا أثر له.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ ما أفاده (قدس سره) في هذه النقطة لا يرجع إلى معنىً محصّل على وجهة نظره (قدس سره) في باب الاجتماع فضلاً عن وجهة نظرنا فيه.

وأمّا النقطة الخامسة: فقد ظهر فسادها مما تقدّم من بيان ملاك باب الاجتماع وملاك باب التعارض وملاك باب التزاحم، فلا حاجة إلى الاعادة.

كما أنّه قد تبيّن على هدى ما ذكرناه أنّ ما نسب (قدس سره) إلى المشهور من الحكم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة على القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب في صورة الجهل بالحكم أو الموضوع إذا كان عن قصور لا يمكن تصديقه بوجه، وذلك لأنّ حكمهم بصحة الصلاة في مورد الاجتماع مبني على القول بالجواز وتعدد المجمع ولم يعلم من حالهم أنّهم حكموا بالصحة حتّى على القول بالامتناع ووحدة المجمع، بل المعلوم منهم عكس ذلك، يعني أنّهم على هذا القول حكموا بالبطلان دون الصحة. هذا تمام الكلام في الجاهل.

وأمّا الكلام في الناسي للحكم أو الموضوع فيقع في مقامين:

الأوّل: فيما إذا كان نسيانه مستنداً إلى سوء اختياره، بأن يكون المكلف مقصّراً في ذلك.

الثاني: فيما لا يكون مستنداً إلى اختياره بل هو قاصر في ذلك ومعذور فيه.

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فالظاهر بطلان عبادته وفسادها، وذلك كما إذا فرض أنّ المكلف غصب ثوباً أو داراً ثمّ نسي وصلّى في ذلك الثوب أو الدار، ففي هذا الحال وإن لم يمكن توجيه التكليف بالحرمة إليه، لاستحالة تكليف الناسي في حال نسيانه، إلّا أنّ ملاك الحرمة باقٍ وهو مبغوضية هذا التصرف،

باعتبار أنّه منتهٍ بالأخرة إلى اختياره، فإذن لا مانع من الحكم باستحقاقه للعقاب من ناحيةٍ باعتبار أنّه منتهٍ إلى الاختيار، وفساد عبادته من ناحية أُخرى باعتبار أنّ هذا التصرف مبغوض للمولى، فلا يمكن التقرب به، وهذا واضح.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فالظاهر بل المقطوع به أنّ عبادته صحيحة، وذلك لفرض أنّ النسيان رافع للحرمة واقعاً، فلا يكون المجمع في هذا الحال محرّماً كذلك، ولا مبغوضاً لفرض أنّ نسيانه كان عن قصور لا عن تقصير، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ المجمع إذا كان جائزاً واقعاً فلا مانع من شمول إطلاق دليل الأمر به، ضرورة أنّ المانع من شمولة لهذا الفرد هو دليل الحرمة وتقديمه على دليل الوجوب وبذلك يقيد إطلاق دليله، فإذا فرض سقوط دليله واقعاً كما في المقام، فلا مانع من شمول إطلاقه له أصلاً.

وبتعبير آخر: قد ذكرنا أنّ المعتبر في صحة العبادة أمران أحدهما أن يقصد القربة، والآخر أن يكون الفعل في نفسه قابلاً للتقرب به، والمفروض أنّ كلا الأمرين في المقام موجود.

أمّا الأوّل: فلفرض أنّ المكلف قصد القربة. وأمّا الثاني: فلفرض أنّ الفعل في نفسه سائغ واقعاً، ومعه لا مانع من التقرب به باتيانه بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة، لفرض أنّها تشمله بعد سقوط دليل المقيّد لها واقعاً، وهذا ظاهر.

ومن هنا حكمنا بصحة الوضوء في الماء المغصوب نسياناً إذا كان عن قصور، وذلك لفرض أنّ التصرف فيه جائز واقعاً، ومعه لا مانع من شمول إطلاق دليل وجوب الوضوء له.

فالنتيجة: أنّ ما نسب إلى المشهور من صحة الصلاة في الدار المغصوبة في

حال نسيان الحكم أو الموضوع إذا كان عن قصور متين جداً ولا مناص عنه، ولكن ما نسب إليهم من صحة الصلاة فيها في حال الجهل فقد عرفت أنّه غير تام.

لحدّ الآن قد تبيّن أنّ ما أفاده (قدس سره) في هذا الأمر من الثمرة لا يمكن إتمامه بدليل، بل لا يترقب صدوره من مثله (قدس سره).

وبعد ذلك نقول: إنّ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] قد اختار في المسألة القول بالامتناع، ورتّب ذلك القول على بيان مقدّمات:

الأُولى: ما لفظه: أنّه لا ريب في أنّ الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحدٍ في زمان والزجر عنه في ذاك الزمان، وإن لم يكن بينها مضادة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ إليها كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنّه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوّز التكليف بغير المقدور أيضاً.

ملخّص هذه المقدّمة: هو أنّ المضادة والمعاندة بين الأحكام الخمسة إنّما هي في مرتبة فعليتها وبلوغ تلك الأحكام حدّ البعث والزجر الحقيقيين، فلا مضادة بينها في مرتبة الانشاء فضلاً عن مرتبة الاقتضاء، واستحالة الجمع بين اثنين منها في هذه المرتبة في شيء واحد في زمانٍ من باب استحالة اجتماع الضدّين، فلذا لا تختص بمذهب دون آخر، بل هو محال مطلقاً حتّى على مذهب الأشعري المجوّز للتكليف بالمحال، فانّ هذا في نفسه محال.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٥٨ ـ ١٥٩.

الثانية: ما نصّه: أنّه لا شبهة في أنّ متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله، لا ما هو اسمه، وهو واضح، ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لولا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهناً لما كان بحذائه شيء خارجاً، ويكون خارج المحمول كالملكية والزوجية والرقية والحرّية والمغصوبية إلى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات، ضرورة أنّ البعث ليس نحوه والزجر لا يكون عنه، وإنّما يؤخذ في متعلق الأحكام آلةً للحاظ متعلقاتها، والاشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها، لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله.

مردّ هذه المقدّمة إلى أنّ الأحكام الشرعية لم تتعلق بالأسماء والألفاظ، ولا بالعناوين الانتزاعية التي لا مطابق لها في الخارج أصلاً، وإنّما تتعلق تلك الأحكام بأفعال المكلفين الصادرة عنهم خارجاً، ضرورة أنّ الغرض سواء أكان مصلحة أو مفسدة أم كان غيرهما لا يترتب على الأسماء والألفاظ المجردة، ولا على العناوين الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها، وإنّما يترتب على تلك الأفعال فحسب، وهذا ظاهر.

الثالثة: ما لفظه: أنّه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون، ولا تنثلم به وحدته، فانّ المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهته أصلاً، كالواجب (تبارك وتعالى) فهو على بساطته ووحدته وأحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية، له الأسماء الحسنى والأمثال العليا، لكنّها بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الأحد:

عباراتنا شتّى وحسنك واحد　　　وكل إلى ذاك الجمال يشير

ملخّص هذه المقدّمة: هو أنّ تعدد العنوان بشتّى أنواعه وأشكاله لا يوجب تعدد المعنون في الخارج، ضرورة أنّه لا مانع من انطباق عناوين متعددة على معنون واحد خارجاً أصلاً، ولا يوجب تعدده أبداً، كانطباق عنوان الأب والابن والأخ والزوج والعالم والقادر وما شاكل ذلك على شخص واحد وذات فاردة كزيد مثلاً، بل تنطبق على ذات واحدة بسيطة من تمام الجهات كذاته تعالى شأنه، فانّ مفاهيم الصفات العليا الذاتية كالعالم والقادر ونحوهما، والصفات الفعلية كالخالق والرازق والمتكلم والمريد وما شاكل ذلك، تنطبق على ذاته الأحدية، مع أنّها بسيطة في غاية البساطة. نعم، تلك الذات البسيطة باعتبار انكشاف الأشياء لديها عالم، وباعتبار قدرتها على التكوين والايجاد قادر، وباعتبار خلقها الأشياء خالق، وباعتبار رزقها العالم رازق... وهكذا، فالاختلاف والتعدد إنّما هو في الاضافة لا في الذات، كما هو واضح، وكيف كان، فتعدد العنوان لا يستدعي تعدد المعنون بحسب الوجود الخارجي.

الرابعة: ما هذا نصه: أنّه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلّا ماهية واحدة وحقيقة فاردة لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلّا تلك الماهية، فالمفهومان المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقية كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده، فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهيةً وذاتاً لا محالة، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلقا الأمر والنهي، إلّا أنّه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهيةً وذاتاً، ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية. ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توهّم في الفصول، كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده، ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له، وأنّ مثل الحركة في دار من أيّ مقولة كانت لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها، وقعت

جزءاً لصلاة أو لا، كانت تلك الدار مغصوبة أو لا.

ولنأخذ بتوضيح هذه المقدّمة بما يلي: قد يتخيل في المقام كما عن الفصول[١] أنّ القول بالامتناع والجواز في مسألتنا هذه يرتكزان على القول بأصالة الوجود وأصالة الماهية، ببيان أنّه لا شبهة في أنّ ماهية الصلاة غير ماهية الغصب، فهما ماهيتان متباينتان يستحيل اتحادهما في الخارج ودخولهما تحت ماهية أُخرى، وعلى هذا فإن قلنا بأصالة الماهية في تلك المسألة، فبما أنّ مناط تأصلها وتحصّلها نفسها في الخارج لا وجودها، لأنّ الفرض أنّه لا واقع موضوعي له ولا مطابق له في الخارج والمطابق فيه إنّما هو للماهية، فلا محالة يكون متعلق النهي غير متعلق الأمر تحصّلاً، ضرورة استحالة اتحاد الماهيتين المتحصلتين خارجاً ودخولهما تحت ماهية ثالثة، فإذن لا مناص من القول بالجواز. وأمّا إن قلنا بأصالة الوجود في تلك المسألة، فبما أنّ اتحاد الماهيتين في الوجود الخارجي بمكان من الوضوح كاتحاد الماهية الجنسية مع الماهية الفصلية، فلا مناص من القول بالامتناع، وذلك لأنّ ماهية الصلاة وإن كانت مغايرة لماهية الغصب بما هما ماهيتان، إلّا أنّهما متحدتان في الخارج وتوجدان بوجود فارد، ومن المعلوم أنّ وجوداً واحداً لا يعقل أن يكون مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً.

وإن شئت فقل: إنّ المحقق صاحب الفصول (قدس سره) قد ابتنى القول بالامتناع في المسألة على القول بأصالة الوجود باعتبار أنّ الوجود في مورد الاجتماع واحد، والقول بالجواز على القول بأصالة الماهية باعتبار أنّ الماهية في مورد الاجتماع متعددة.

ولكن هذا الخيال خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً، وذلك لأنّ

---

(١) الفصول الغرويّة: ١٢٥ ـ ١٢٦.

ماهية الصلاة وماهية الغصب ليستا من الماهيات المتأصلة المقولية لتدخل في محل النزاع في تلك المسألة، أعني مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية، بل هما من الماهيات الانتزاعية والعناوين الاعتبارية التي لا مطابق لها في الخارج ما عدا منشأ انتزاعها، سواء فيه القول بأصالة الوجود أو الماهية، فإذن لا يجري فيهما النزاع في تلك المسألة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: قد عرفت أنّه لا مانع من انطباق عناوين متعددة على معنون واحد وجوداً وماهيةً.

ومن ناحية ثالثة: أنّ محل النزاع في تلك المسألة إنّما هو في الماهيات المتأصلة المقولية.

ومن ناحية رابعة: أنّه لا يعقل أن يكون لوجود واحد ماهيتان حقيقيتان أو حدّان كذلك، بداهة أنّ لوجود واحد ماهية واحدة أو حدّ كذلك، وهذا واضح.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي أنّ مسألتنا هذه أجنبية عن تلك المسألة بالكلّية ولا تبتني عليها أصلاً، وذلك لأنّ المجمع إذا كان له وجود واحد فلا محالة يكون له ماهية واحدة أو حدّ كذلك، ولا يعقل أن تكون له ماهيتان حقيقيتان أو حدّان كذلك، سواء فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، ولا فرق بينهما من هذه الناحية أبداً، ضرورة أنّ الوجود الواحد لا يعقل أن يكون وجوداً لماهيتين متباينتين، كيف فانّه إن كان وجوداً لهذه الماهية، فلا يمكن أن يكون لتلك وبالعكس.

وأمّا إذا فرض أنّ للمجمع في مورد الاجتماع وجودين فلا محالة تكون له ماهيتان، بداهة أنّ لكل وجود ماهية واحدة، فلا يعقل أن تكون الماهية الواحدة ماهية لوجودين، وعليه فلا مناص من القول بالجواز بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، ومن

الواضح أنّه لا فرق في ذلك بين القول بأصالة الوجود في تلك المسألة وأصالة الماهية فيها.

فالنتيجة: أنّ المفروض في المسألة بما أنّ المطابق في مورد الاجتماع واحد، سواء أكان ذلك المطابق مطابقاً للماهية بالذات وللوجود بالعرض، بناءً على أصالة الماهية، أم كان بالعكس بناءً على أصالة الوجود، فلا يعقل فيه اجتماع الأمر والنهي وهذا واضح.

ومن هنا يظهر فساد ما ذكر في الفصول[1] أيضاً من ابتناء القول بالجواز والامتناع على تعدد وجود الجنس والفصل وعدمه، بدعوى أنّ مورد الأمر إذا كان الماهية الجنسية، ومورد النهي الماهية الفصلية، فإن كانت الماهيتان متحدتين في الخارج وموجودتين بوجود واحد، فلا مناص من القول بالامتناع، وإن كانتا متعددتين فيه بحسب الوجود فلا مناص من القول بالجواز.

وجه الظهور: ما عرفت آنفاً من أنّ ماهية الصلاة وماهية الغصب ليستا من الماهيات الحقيقية المقولية لتكون إحداهما جنساً والأُخرى فصلاً، بل هما من المفاهيم الانتزاعية التي لا مطابق لها في الخارج أصلاً ليقال إنّهما موجودتان فيه بوجود واحد أو بوجودين.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ ماهية الصلاة وماهية الغصب من الماهيات الحقيقية المقولية، إلّا أنّ من الواضح جداً أنّ ماهية الصلاة ليست جنساً وماهية الغصب ليست فصلاً مقوّماً لها، ضرورة أنّ الماهية الفصلية لا تنفك عن الماهية الجنسية، فانّ نسبتها إليها نسبة الصورة إلى المادة، ومن المعلوم استحالة انفكاك الصورة عن المادة، مع أنّ الغصب ينفك عن الصلاة بكثير، بحيث إنّ

---

(١) الفصول الغرويّة: ١٢٥.

نسبة مادة اجتماعهما إلى مادة افتراقهما نسبة الواحد إلى الأُلوف، وعليه فكيف يكون الغصب فصلاً والصلاة جنساً له، كما أنّ توهم كون الحركة في مورد الاجتماع بما هي حركة جنساً والصلاتية والغصبية فصلان لها واضح الفساد، وذلك لاستحالة أن يكون لشيء واحد فصلان مقوّمان، فانّ فعلية الشيء إنّما هي بفصله وصورته، ومن الواضح أنّه لا يعقل أن يكون لشيء واحد صورتان.

على أنّك عرفت أنّ مفهوم الصلاة والغصب من المفاهيم الانتزاعية، ومن الطبيعي أنّ المفهوم الانتزاعي لا يصلح أن يكون فصلاً، كيف فانّ فعلية الشيء ووجوده إنّما هي بفصله، والمفروض أنّ الأمر الانتزاعي لا وجود له في الخارج، ومعه لا يعقل كونه فصلاً.

فالنتيجة: هي أنّه لا أصل لابتناء القول بالجواز والامتناع في هذه المسألة على كون التركيب بين الجنس والفصل هل هو اتحادي أو انضمامي، ضرورة أنّه لا صلة لإحدى المسألتين بالاُخرى أبداً. على أنّه لا إشكال في كون التركيب بينهما اتحادياً.

نعم، قد يقال: إنّ الأمر لو تعلق بالجنس في مقام والنهي تعلق بالفصل، يبتني القول بالجواز والامتناع على كون التركيب بينهما اتحادياً أو انضمامياً، فعلى الأوّل لا مناص من القول بالامتناع، لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد، وعلى الثاني فلا مانع من القول بالجواز، لفرض أنّ متعلق الأمر عندئذ غير متعلق النهي وإن كانا متلازمين في مورد الاجتماع بحسب الوجود الخارجي، ويحتمل أن يكون غرض المحقق صاحب الفصول (قدس سره) أيضاً ذلك، لا أنّ غرضه هو أنّ الأمر في خصوص الصلاة والغصب كذلك، وكيف كان فهذا أيضاً غير تام، وذلك لأنّ المسألة على هذا الشكل تدخل في كبرى

مسألة المطلق والمقيد، فيجري عليهما أحكامها من حمل المطلق على المقيد. هذا مضافاً إلى أنّ الجنس والفصل متحدان في الخارج وموجودان بوجود واحد، فلا يعقل أن يكونا موجودين بوجودين فيه.

وبعد ذلك نقول: إنّ النتيجة على ضوء هذه هي أنّه لا مناص من القول بالامتناع، لفرض أنّ الأحكام متضادة فلايمكن اجتماع اثنين منها في شيء واحد بمقتضى المقدّمة الأُولى، ولفرض أنّ المجمع في مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهيةً بمقتضى المقدّمة الثانية والثالثة والرابعة.

ثمّ ذكر أنّه قد يتوهّم أنّ محذور اجتماع الضدّين في شيء واحد يرتفع على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد، ببيان أنّ الطبائع من حيث هي هي التي ليست إلّا ذاتها وذاتياتها وإن كانت غير قابلة لأن تتعلق بها الأحكام الشرعية، إلّا أنّها مقيدة بالوجود الخارجي ـ على نحو كان القيد وهو الوجود خارجاً والتقيد به داخلاً ـ قابلة لأن تتعلق بها الأحكام، وعلى هذا فلا يكون متعلقا الأمر والنهي متحدين أصلاً، لا في مقام تعلق الأمر والنهي، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الأمر باتيان المجمع بسوء الاختيار.

أمّا في المقام الأوّل: فلتعدد متعلقهما بما هما متعلقان وإن كانا متحدين في الوجود، إلّا أنّك عرفت أنّ الوجود قيد خارج عن المتعلق والتقيد به داخل.

وأمّا في المقام الثاني: فلسقوط أحدهما بالاطاعة والآخر بالعصيان، إذن فلا اجتماع بين الحكمين في واحد.

ولكن هذا التوهّم خاطئ، وذلك لما سبق[1] من أنّ مورد الحكم إنّما هو فعل المكلف بواقعه وحقيقته الصادرة منه، لا بعنوانه العارض عليه، وقد عرفت

---

(١) في ص ٤٤٢.

أنّ الفعل في مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهيةً، وأنّ تعدد العنوان لا يوجب تعدده، والمفروض أنّ الصلاة والغصب ليستا من الماهيات الحقيقية المقولية لتكونا متعلقتين للأمر والنهي، بل هما من المفاهيم الانتزاعية التي لا مطابق لها في الخارج، وإنّما تؤخذ في متعلقات الأحكام بما هي حاكيات وإشارات إلى ما هو المتعلق في الواقع، لا بما هي على حيالها واستقلالها، هذا تمام ما أفاده (قدس سره) في وجه القول بالامتناع، ولعلّه أحسن ما قيل في المقام.

ولنأخذ بالنقد على بعض تلك المقدّمات وبذلك تبطل النتيجة التي أخذها (قدس سره) من هذه المقدّمات، وهي القول بالامتناع مطلقاً، بيان ذلك:

أمّا المقدّمة الأُولى: فقد ذكرنا غير مرّة أنّ حديث تضاد الأحكام بعضها مع بعضها الآخر في نفسها وإن كان أمراً معروفاً بين الأصحاب قديماً وحديثاً، إلّا أنّه مما لا أصل له، وذلك لما حققناه من أنّ الأحكام الشرعية أُمور اعتبارية فلا واقع لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، ومن الواضح جداً أنّه لا مضادة بين نفس اعتباري الوجوب والحرمة ذاتاً، بداهة أنّه لا تنافي بين نفس اعتبار المولى الفعل على ذمّة المكلف وبين اعتباره محرومية المكلف عنه بالذات، مع قطع النظر عن مبدئهما ومنتهاهما، فانّ الاعتبار خفيف المؤونة، فلا مانع من اعتبار وجوب شيء وحرمته معاً، والوجه في ذلك: هو أنّ المضادة إنّما تكون طارئة على الموجودات التكوينية الخارجية كالبياض والسواد والحركة والسكون وما شاكل ذلك ومن صفاتها، وأمّا الأُمور الاعتبارية فالمفروض أنّه لا واقع لها ما عدا اعتبار المعتبر، ليكون بعضها مضاداً مع بعضها الآخر.

نعم، المضادة بين الأحكام من ناحيتين:

الأُولى: من جهة المبدأ، أعني اشتمال الفعل على المحبوبية والمبغوضية.

الثانية: من جهة المنتهى، أعني مرحلة الامتثال والاطاعة.

أمّا من ناحية المبدأ: فلأنّ الوجوب والحرمة بناءً على وجهة نظر مذهب العدلية كاشفان عن المحبوبية والمبغوضية في متعلقه، وعليه فلا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد، وذلك لاستحالة أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً، فمن هذه الناحية لايمكن اجتماعهما في شيء واحد وفي زمان فارد لا بالذات والحقيقة.

فالنتيجة أنّ المضادة بين الوجوب والحرمة إنّما هي بالعرض والمجاز، فانّها في الحقيقة بين المحبوبية والمبغوضية والمصلحة الملزمة والمفسدة كذلك، كما هو واضح.

وأمّا من ناحية المنتهى: فلأنّ اجتماعهما في شيء واحد يستلزم التكليف بالمحال وبغير المقدور، لفرض أنّ المكلف في هذا الحال غير قادر على امتثال كليهما معاً.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) من أنّ المضادة بين الأحكام الشرعية إنّما هي في مرتبة فعليتها وبلوغها حدّ البعث والزجر، مبني على نقطة واحدة وهي أن تكون الأحكام من قبيل الأعراض الخارجية، فكما أنّ المضادة بين الأعراض إنّما كانت في مرتبة فعليتها ووجودها في الخارج، لوضوح أنّه لا مضادة بين السواد والبياض قبل فعليتهما ووجودهما فيه... وهكذا، فكذلك المضادة بين الأحكام الشرعية إنّما تكون في مرتبة فعليتها ووجوداتها في الخارج، فلا مضادة بين الوجوب والحرمة قبل وجودهما فيه وبلوغهما حدّ البعث والزجر.

ولكن تلك النقطة خاطئة جداً، وذلك لأنّ الأحكام الشرعية ليست من سنخ الأعراض الخارجية لتكون المضادة بينها في مرتبة فعليتها ووجوداتها في الخارج، لما ذكرناه من أنّ المضادة صفة عارضة على الموجودات الخارجية،

فلا مضادة بينها قبل وجوداتها، بل هي من الأُمور الاعتبارية التي ليس لها واقع موضوعي، وقد تقدّم أنّه لا مضادة بينها بالذات والحقيقة، والمضادة بينها إمّا من ناحية المبدأ أو من ناحية المنتهى. أمّا من ناحية المبدأ، فالمضادة بينها إنّما هي في مرتبة جعلها، فلا يمكن جعل الوجوب والحرمة على شيء واحد، ومن الواضح أنّ المضادة في هذه المرتبة لا تتوقف على فعليتهما وبلوغهما حدّ البعث والزجر، ضرورة أنّ المضادة بين نفس الجعلين، فلا يمكن تحقق كليهما معاً. وأمّا من ناحية المنتهى، فالمضادة بينها وإن كانت في مرتبة فعليتها، إلّا أنّها بالعرض والمجاز، فانّها ناشئة عن عدم قدرة المكلف على الجمع بينها في مقام الامتثال وإلّا فلا مضادة بينها أصلاً.

وعلى الجملة: فجعل الوجوب والحرمة لشيء واحد وجوداً وماهيةً مستحيل على جميع المذاهب والآراء، بداهة أنّ استحالة اجتماع الضدّين في شيء واحد لا تختص بوجهة نظر دون آخر، ولا تتوقف استحالة ذلك على فعليتهما أبداً وهذا ظاهر.

فما أفاده (قدس سره) من أنّ التضاد بين الأحكام إنّما هو في مرتبة فعليتها دون مرتبة الانشاء لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً كما لا يخفى.

وأمّا **المقدّمة الثانية**: فالأمر كما أفاده (قدس سره) من أنّ الأحكام لا تتعلق بالعناوين الانتزاعية التي لا مطابق لها في الخارج بحيالها واستقلالها. نعم، تؤخذ تلك العناوين في متعلقات الأحكام لا بما هي هي، بل بما هي معرّفة ومشيرة إلى ما هو المتعلق في الواقع، كما أنّها لا تتعلق بالأسماء والألفاظ كذلك، وإنّما تتعلق بطبيعي الأفعال الصادرة عن المكلفين في الخارج.

وأمّا **المقدّمة الرابعة**: فالأمر أيضاً كما أفاده (قدس سره) والوجه فيه ما تقدّم من استحالة أن يكون لشيء واحد ماهيتان في عرض واحد أو حدّان

كذلك. نعم، يمكن أن يكون له ماهيات طولاً باعتبار أجناسه العالية والمتوسطة والقريبة، ولكن لا يمكن أن يكون له ماهيتان نوعيتان عرضاً، فانّ لازم ذلك هو أن يكون شيء واحد متفصّلاً بفصلين يكون كل منهما مقوّماً له، ومن الواضح استحالة ذلك كاستحالة دخول شيء تحت مقولتين من المقولات العشرة، ضرورة أنّ المقولات أجناس عاليات ومتباينات بالذات والحقيقة، فيستحيل اندراج مقولتين منها تحت مقولة واحدة، كما أنّه يستحيل أن يكون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين منها، فالنتيجة قد أصبحت لحدّ الآن: أنّه كما يستحيل صدق المقولتين على شيء واحد كذلك يستحيل تفصّل شيء واحد بفصلين ولو كانا من مقولة واحدة.

وأمّا **المقدّمة الثالثة**: وهي أنّ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فغير تامة، وذلك لأنّ هذه الكبرى لا تصدق إلّا على نحو الموجبة الجزئية، ومعها لا تنتج النتيجة المزبورة وهي القول بالامتناع، لفرض أنّه (قدس سره) لم يبرهن أنّ المعنون واحد في جميع موارد الاجتماع، وغاية ما برهن أنّ تعدد العنوان لا يقتضي تعدد المعنون، ومن المعلوم أنّ عدم الاقتضاء أعم من أن يكون واحداً أو متعدداً، فإذن لا بدّ من ملاحظة المجمع في مورد الاجتماع في نفسه، ومجرد تعدد العنوان كما لا يكشف عن تعدد المعنون فيه، كذلك لا يكشف عن وحدته، فلا أثر له بالاضافة إلى تعدده ووحدته أصلاً.

ومن هنا استشكل شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] بأنّها لا تتم على إطلاقها، وذلك لأنّ العنوانين المنطبقين على شيء في الخارج إن كانا من العناوين الانتزاعية والمفاهيم الاعتبارية التي تنتزع من الجهات التعليلية ولا واقع موضوعي لها، فمن الواضح أنّ تعددها لا يوجب تعدد المعنون أبداً، ومن هنا

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٣٦.

قال (قدس سره): إنّا قد ذكرنا في بحث المشتق أنّ صدق كل عنوان اشتقاقي على ذات معلول لقيام المبدأ بها بنحو من أنحاء القيام.

وعلى هذا الضوء فلا محالة تكون جهة الصدق والانطباق في صدق العناوين الاشتقاقية على ذات واحدة، وانطباق تلك العناوين عليها تعليلية لا تقييدية، إذ المفروض أنّ المعنون واحد ولا تعدد فيه أصلاً لا وجوداً ولا ماهية، والتعدد إنّما هو في الأعراض القائمة بذلك الموجود الواحد التي توجب انتزاع تلك العناوين في الخارج، فصدق كل عنوان معلول لعرض قائم به، مثلاً صدق عنوان العالم عليه معلول لقيام العلم به، وصدق عنوان العادل عليه معلول لقيام العدل به، وصدق عنوان الشجاع معلول لقيام الشجاعة... وهكذا. وعليه فيكون صدق كل من هذه العناوين على هذا الشخص الواحد معلولاً لعلّة غير ما هو علّة لصدق الآخر، كما هو واضح.

فالنتيجة: هي أنّ الجهات في صدق العناوين الاشتقاقية بما أنّها جهات تعليلية فتعددها لا يوجب تعدد المعنون في الخارج، ومن هنا يكون التركيب بين العنوانين الاشتقاقيين كالأبيض والحلو والمصلي والغاصب وما شاكلهما في مورد الاجتماع اتحادياً، لفرض أنّ المعنون واحد وجوداً وماهيةً، والتعدد إنّما يكون في العرضين القائمين به.

وأمّا إذا كان العنوانان من العناوين الذاتية كالعلم والشجاعة والقدرة وما شابه ذلك، فمن الطبيعي أنّ تعددها يوجب تعدد المعنون في الخارج، ضرورة أنّ الجهات فيها تقييدية، فلا يعقل اتحاد العنوانين منها خارجاً، ولا يمكن أن يكون التركيب بينهما اتحادياً، بداهة أنّ التركيب الاتحادي إنّما يعقل بين جزأين يكون أحدهما قوّة محضة والآخر فعلية كذلك كالمادة والصورة، وأمّا الاتحاد بين أمرين فعليين فلا يعقل، لوضوح أنّ كل فعلية تأبى عن فعلية أُخرى.

وعلى هذا الضوء فلا محالة تكون جهة الصدق في صدق كل من تلك المبادئ جهة تقييدية، ومن الواضح أنّ الجهة التقييدية توجب تعدد المعنون خارجاً، مثلاً ما ينطبق عليه عنوان العلم غير ما ينطبق عليه عنوان العدل في الخارج، لاستحالة اتحادهما فيه، غاية الأمر أنّهما يكونان متلازمين في الوجود في مورد الاجتماع، والوجه في ذلك: هو أنّ المبدأ المأخوذ بشرط لا بما أنّه ماهية واحدة وحقيقة فاردة فلا محالة يكون محفوظاً بتمام ماهيته أينما سرى وتحقق، ضرورة أنّ الصلاة الموجودة في الدار المغصوبة متحدة في الماهية والحقيقة مع الصلاة الموجودة في غيرها، وكذا البياض الموجود في الثلج مثلاً في المكان المغصوب متحد في الماهية والحقيقة مع البياض الموجود في العاج أو نحوه، وكذا الحال في بقية المبادئ منها الغصب فانّه ماهية واحدة أينما سرى وتحقق، أي سواء أتحقق في ضمن الصلاة أم في ضمن فعل آخر.

وعلى هذا الأصل فلا محالة يكون التركيب بينهما ـ أي بين الصلاة والغصب مثلاً ـ في مورد الاجتماع انضمامياً، نظير التركيب بين الهيولى والصورة، ويستحيل اتحادهما في الخارج، ليكون التركيب بينهما اتحادياً، لما عرفت من استحالة التركيب الحقيقي بين أمرين فعليين.

وبكلمة أُخرى: أنّ الصلاة من مقولة والغصب من مقولة أُخرى وهي مقولة الأين، ومن المعلوم أنّ المقولات أجناس عاليات ومتباينات بتمام الذات والحقيقة فيستحيل اندراج مقولتين منها تحت مقولة، فإذا كانت الصلاة من مقولة والغصب من مقولة أُخرى يستحيل اتحادهما في الوجود الخارجي واندراجهما تحت مقولة ثالثة.

وقد يتخيل في المقام أنّهما يصدقان على حركة واحدة شخصية، وتلك الحركة الواحدة مصداق للصلاة والغصب معاً، وعلى هذا فيكون التركيب بينهما

في مورد الاجتماع اتحادياً.

ولكن هذا الخيال خاطئ جداً، والوجه فيه: هو أنّ ذلك يستلزم تفصل الجنس الواحد ـ أعني الحركة ـ بفصلين في عرض واحد وهو محال، ضرورة أنّه لا يمكن كون الحركة فيها جنساً لهما وما به اشتراكهما، وإلّا لزم ذلك المحذور.

أضف إلى ذلك: أنّ الأعراض بسائط خارجية، فما به الاشتراك في كل مقولة منها عين ما به الامتياز في تلك المقولة، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الحركة ليست مقولة برأسها في قبال تلك المقولات، بداهة أنّ نسبة الحركة إلى المقولات التي تقبل الحركة نسبة الهيولى إلى الصور، فكما أنّ الهيولى لا توجد في الخارج إلّا في ضمن صورة، فكذلك لا توجد الحركة إلّا في ضمن مقولة، ومن الواضح جداً أنّ الحركة في أيّة مقولة تحققت فهي عين تلك المقولة، وليست أمراً زائداً عليها، سواء أكانت في مقولة الجوهر على القول بالحركة الجوهرية أم كانت في مقولة الكم أو الكيف أو نحو ذلك، ضرورة أنّ الحركة في مقولة الجوهر ليست شيئاً زائداً عليها، بل هي عينها وحقيقتها، وكذا الحركة في الكم والكيف والأين والوضع، فانّها لا تزيد على وجودها، بل هي عينها خارجاً.

وعلى هذا الضوء فالحركة الموجودة في ضمن الصلاة لا محالة تكون مباينة للحركة الموجودة في ضمن الغصب، لفرض أنّ الصلاة من مقولةٍ والغصب من مقولة أُخرى، وعليه ففرض كون الحركة الواحدة مصداقاً لهما معاً يستلزم اتحاد المقولتين المتباينتين في الوجود، وهو محال. فإذن لا وجه لدعوى أنّ الحركة الموجودة في الدار المغصوبة كما هي محققة لعنوان الغصب، كذلك هي معروضة للصلاة فيها، فلا تستلزم وحدة الحركة فيها اتحاد المقولتين واندراجهما تحت مقولة ثالثة، وذلك لما عرفت آنفاً من أنّ الحركة ليست مقولة برأسها، بل

هي توجد في ضمن المقولات وتكون عينها خارجاً، وعليه فوحدتها في مورد الاجتماع وكونها كذلك مصداقاً لهما لا محالة تستلزم اتحاد المقولتين، كما هو واضح.

وبكلمة أُخرى: أنّ جهة الصدق في العناوين الاشتقاقية بما أنّها جهة تعليلية فلا يوجب تعددها تعدد المعنون في الخارج، وجهة الصدق في المبادئ بما أنّها جهة تقييدية، فلا محالة تعددها يوجب تعدد المعنون فيه، بيان ذلك:

أمّا في الأُولى: فلأنّ معروض المبادئ وموضوعها في الخارج يختلف وجوداً وماهيةً باختلاف الموارد، فكما أنّ وحدة العرض نوعاً لا تقتضي وحدة معروضه كذلك، فالبياض يعرض للثلج والعاج وغيرهما، كذلك تعدد العرض لا يقتضي تعدد معروضه، فيمكن قيام أعراض متعددة بمعروض شخصي واحد، مثلاً الذات التي يقوم بها المبدأ في مورد اجتماع الحلاوة والبياض كالسكر ذات، وفي مورد الافتراق من ناحية الحلاوة ذات أُخرى كالدبس المغايرة للأُولى، وفي مورد الافتراق من ناحية البياض ذات ثالثة كالعاج... وهكذا.

وعلى الجملة: فالمعروض لا يتعدد بتعدد المبادئ القائمة به، ولذا يكون واحداً في مورد اجتماع الحلاوة والبياض ولا يتعدد بتعددهما.

وعلى هذا الضوء فالمجمع للعنوانين الاشتقاقيين اللذين بينهما عموم من وجه لا محالة يكون واحداً كالمجمع لعنواني الحلو والأبيض والمصلي والغاصب والمتحرك والساكن والعالم والعادل وما شاكل ذلك، لفرض أنّ المعنون في مورد الاجتماع واحد والتعدد إنّما هو في العرض القائم به، وقد عرفت أنّ تعدد العرض لا يوجب تعدد المعروض.

وأمّا في الثانية: فلوضوح أنّ كل مبدأ من مبادئ الاشتقاق مباين لمبدأ آخر منها وجوداً وماهيةً، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّه من الطبيعي

أنّ ذلك المبدأ بتمام ذاته وذاتياته محفوظ في جميع موارد تحققه وسريانه، ضرورة أنّ الحلاوة الموجودة في محل الاجتماع متحدة في الماهية مع الحلاوة الموجودة في محل الافتراق، بداهة أنّ جهة صدق طبيعي الحلاوة على الحصة منه الموجودة في محل الافتراق ليست مغايرةً لجهة صدقه على الحصة منه الموجودة في محل الاجتماع، بل هي واحدة وهي أنّ هذه الحصة كتلك عين الطبيعي في الخارج، لفرض أنّ وجوده فيه عين وجود أفراده وحصصه، وصدقه على جميع أفراده بملاك واحد وبجهة فاردة، من دون فرق في ذلك بين الفرد منه الموجود في محل الافتراق والفرد منه الموجود في محل الاجتماع، وهذا واضح. وكذا الصلاة الموجودة في المكان المغصوب متحدة في الماهية مع الصلاة الموجودة في المكان المباح، والغصب الموجود في ضمن الصلاة متحد في الماهية مع الغصب الموجود في ضمن فعل آخر... وهكذا، لوضوح أنّ الحقيقة الواحدة لا تختلف في الصدق باختلاف وجوداتها ومواردها كما هو ظاهر.

وعلى هذا يترتب أنّ التركيب بين الصلاة والغصب أو البياض والحلاوة في مورد اجتماعهما انضمامي، نظير التركيب بين الهيولى والصورة، لفرض أنّ الصلاة الموجودة في محل الاجتماع بعينها هي الصلاة الموجودة في محل الافتراق، وكذا الحال في الغصب، وعليه فلا يعقل أن تتحد الصلاة مع الغصب، وإلّا لزم أن لا تكون الصلاة الموجودة في محل الاجتماع فرداً لطبيعة الصلاة، وكذا الغصب الموجود فيه ليس فرداً لطبيعته، وهذا خلف.

نعم، يفترق التركيب الانضمامي بين العرضين عن التركيب الانضمامي بين الهيولى والصورة من ناحية أنّ نسبة الهيولى إلى الصورة نسبة القوّة إلى الفعل، فانّ الهيولى قوّة محضة والصورة فعلية محضة، وهذا بخلاف نسبة العرض إلى معروضه، فانّها نسبة الشخص إلى المتشخص، لا نسبة القوّة إلى الفعل، لفرض

أنّ كلاً من العرض ومعروضه فعلي في الخــارج وموجود فيه، غاية الأمر أنّه يتشخص بتشخص معروضه، مثلاً الصلاة كما تتشخص بوقوعها في غير الدار المغصوبة كذلك تتشخص بوقوعها فيها، وكذا الغصب كما يتشخص في ضمن غير الصلاة قد يتشخص في ضمنها.

فالنتيجة قد أصبحت من جميع ما ذكــرناه: أنّ التركــيب بــين عــنوانــين اشتقاقيين تكون النسبة بينهما عموماً مــن وجــه في مــورد الاجــتماع تــركيب اتحادي، بمعنى أنّ معروضهما في الخارج واحد وجوداً وماهيةً، وإن كان منشأ انتزاعهما متعدداً فيه باعتبار أنّه لا يمكن انتزاع مفهومين مــتباينين مــن شيء واحد. وأمّا التركيب بين المبدأين اللذين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه في مورد الاجتماع تركيب انضمامي لا محالة، بداهة استحالة انــتزاع مــفهومين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه من موجود واحد بجهة واحدة، وإلّا لكانا متساويين، فانّ ملاك التساوي هو أن يكون صدق كل منهما على أفراده متحداً مع صدق الآخر على أفراده في ملاك الصدق وجهته، وهذا بخلاف المفهومين اللذين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فانّ جهة الصدق في كــل مــنهما مغايرة لجهة الصدق في الآخر.

وعلى الجملة: فالمفهومان لا يخلوان من أن تكون جهة الصدق في كل منهما على جميع أفراده واحدة، أو أن تكون متعددة، وعلى الفرض الثاني فامّا أنّ كل ما يصدق عليه أحدهما مندرج في الآخر ومن مــصاديقه وأفــراده، وإمّــا أن لا يكون كذلك، وعلى الأوّل لا محالة تكون النسبة بينهما التساوي، لفرض أنّه يستحيل صدق أحدهما على شيء بدون صدق الآخر عليه، وعلى الثاني تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، لفرض عدم مادة الافتراق من جانب أحدهما. وعلى الثالث العموم والخصوص من وجه، لفرض وجود مادة الافتراق

من كلا الجانبين معاً.

ومن هنا يظهر أنّه لا تعقل النسبة بالعموم من وجه بين جوهرين، بداهة استحالة اتحادهما في الخارج واندراجهما تحت حقيقة واحدة، وهذا واضح.

ومن ضوء هذا البيان قد اتّضح أنّ القول بالجواز في المسألة يرتكز على أن تكون الجهتان تقييديتين في مورد الاجتماع، والمفروض أنّهما كذلك، وعليه فلا محالة يكون مصداق المأمور به غير المنهي عنه، غاية الأمر أنّهما متلازمان وجوداً في الخارج، وقد مرّ في غير مورد أنّ الصحيح هو عدم سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر خصوصاً إذا كان التلازم بينهما اتفاقياً كما في المقام، كما أنّ القول بالامتناع فيها يرتكز على أن تكون الجهتان تعليليتين فانّه على هذا لا محالة يكون المجمع واحداً وجوداً وماهية، ومعه يستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً.

ولأجل ذلك أشكل (قدس سره) على المحقق صاحب الكفاية بأنّ القول بالامتناع في المسألة يبتني على أن تكون الجهتان في مورد الاجتماع تعليليتين، بأن يكون صدق كل منهما معلولاً لجهة خاصة قائمة بالمجمع، ليكون التركيب بينهما اتحادياً لا انضمامياً، ولكن عرفت أنّ الجهتين في محل الكلام تقييديتان، وعلى هذا فلا مناص من القول بالجواز.

ثمّ إنّ المراد من التقييد في المقام غير التقييد في باب المطلق والمقيد، حيث إنّ التقييد هناك بمعنى تضييق دائرة المطلق وعدم سريان الحكم المتعلق به إلى جميع أفراده، وأمّا التقييد في المقام بمعنى التوسعة في متعلق الحكم واندراجه تحت ماهيتين، ضرورة أنّ معنى كون الجهة في مورد الاجتماع تقييدية هو أنّها توجب تعدد المجمع فيه واندراجه تحت الماهيتين، فنتيجة التقييد في كل من المقامين على عكس نتيجة التقييد في المقام الآخر، وكيف كان فالجهتان بما أنّهما

في مورد الكلام تقييديتان، فلابدّ من الالتزام بجواز الاجتماع بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم إلى اللّازم. ثمّ قال (قدس سره) والعجب منه أنّه لم يتعرض لهذه الجهة في كلامه في المقام أصلاً لا نفياً ولا إثباتاً.

ونتيجة ما أفاده (قدس سره) لحدّ الآن: هي أنّه لابدّ من القول بالجواز في المسألة، فانّ لازم كون جهة الصدق في صدق كل من المأمور به والمنهي عنه في مورد الاجتماع تقييدية هو تعدد المجمع وجوداً وماهية، ومعه لا مانع من اجتماع الأمر والنهي، ولا يلزم منه اجتماع الضدّين أصلاً، وقد برهن على كون الجهة فيهما تقييدية بأنّ ماهية واحدة لا تختلف باختلاف وجوداتها وافرادها في الخارج، فانّ صدقها على جميعها بملاك واحد، من دون فرق بين الفرد الموجود في مورد الاجتماع والفرد الموجود في مورد الافتراق، كما عرفت.

عدّة نقاط فيما أفاده (قدس سره):

الأُولى: أنّ جهة الصدق في صدق العناوين الاشتقاقية جهة تعليلية، ولأجل ذلك لا مانع من انطباق عنوانين منها على معنون واحد وجوداً وماهيةً، فلا يقتضي تعددها تعدده أصلاً. نعم، تعددها مقتضٍ لتعدد الأعراض القائمة به، لفرض أنّ كلاً من هذه العناوين منتزع من قيام عرض من تلك الأعراض به.

الثانية: أنّ جهة الصدق في صدق المبادئ جهة تقييدية، ضرورة استحالة صدق مبدأ على مبدأ آخر واتحادهما في الخارج، وعليه فلا محالة يكون التركيب بينهما في مورد الاجتماع انضمامياً، لفرض أنّ تعددهما يقتضي تعدد المجمع في الخارج، ومعه لا يمكن فرض اتحادهما فيه أبداً.

الثالثة: أنّ محل الكلام في هذه المسألة في الجواز والامتناع إنّما هو فيما إذا

كان متعلق الأمر والنهي من المبادئ وكانت النسبة بينهما عموماً من وجه، لا من المفاهيم الاشتقاقية، لفرض أنّ المجمع لعنوانين منها في مورد الاجتماع واحد من ناحية أنّ جهة الصدق فيهما تعليلية، وإذا كان المجمع واحداً وجوداً وماهيةً، فلا يمكن القول بالجواز فيه حتّى من القائل به، فانّه إنّما يقول به بدعوى أنّ المجمع متعدد وجوداً وماهيةً لا مطلقاً، كما هو واضح.

الرابعة: أنّ محل النزاع في مبادئ المشتقات إنّما يكون فيما إذا كانت تلك المبادئ من سنخ الأفعال الاختيارية، لا فيما إذا كانت من سنخ الصفات الجسمانية أو النفسانية، لفرض أنّ محلّ الكلام في اجتماع متعلقي الأمر والنهي في مورد واحد، ومن المعلوم أنّهما لا يمكن أن يتعلقا إلّا بالأفعال الاختيارية.

الخامسة: أنّ ماهيات المبادئ المأخوذة بشرط لا لاتختلف باختلاف الموارد، ففي مورد الاجتماع والافتراق ماهية واحدة، كما عرفت. وهذا بخلاف ماهية معروضها، فانّها تختلف في الخارج بمعنى أنّ وحدة ماهية العرض نوعاً لاتستلزم وحدة ماهية المعروض كذلك، كما أنّ تعددها لايستلزم تعددها، ومن هنا يكون التركيب بين العرضين في مورد الاجتماع انضمامياً نظير التركيب بين الهيولى والصورة، وإن كان التركيب بين العنوانين الاشتقاقيين اتحادياً.

السادسة: أنّ ملاك التساوي بين المفهومين هو أنّ صدق كل منهما على أفراده بمناط واحد وجهة فاردة، وملاك العموم من وجه بينهما هو أنّ صدق كل منهما على أفراده بمناطين وجهتين لا معاندة بينهما، وإلّا فهما ملاك التباين كما لا يخفى، وملاك العموم المطلق هو أنّ كل ما يصدق عليه أحدهما يكون داخلاً تحت المفهوم الآخر، ومن ذلك يتبين أنّه لا يمكن أن تكون النسبة بين جوهرين عموماً من وجه، لتباينهما في الخارج وعدم إمكان صدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر.

السابعة: أنّ الجهة التقييدية في المقام على عكس الجهة التقييدية في باب المطلق والمقيد، حيث إنّها في المقام توجب توسعة الجمع ودخوله تحت الماهيتين، وهناك توجب تضييق المطلق واختصاص الحكم بحصة خاصة منه دون أُخرى كما هو واضح.

الثامنة: أنّه لا يمكن أن يكون التركيب بين الصلاة والغصب اتحادياً، ضرورة أنّ الصلاة من مقولة والغصب من مقولة أُخرى وهي مقولة الأين، ومن المعلوم أنّ المقولات متباينات بالذات، فلا يمكن اتحاد اثنتين منها في الوجود، وعلى هذا فيستحيل صدق كليهما على حركة واحدة في مورد الاجتماع، وإلّا لزم تفصّل شيء واحد بفصلين في عرض واحد وهو محال، مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ الحركة في كل مقولة من المقولات عين تلك المقولة خارجاً، وليست جنساً لها، لفرض أنّ الأعراض بسائط خارجية وأنّ ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.

ولنأخذ بالمناقشة في بعض هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فهي في غاية الصحة والمتانة، وذلك ضرورة أنّ جهة الصدق في صدق العناوين الاشتقاقية على ذواتها لا محالة جهة تعليلية، بداهة أنّه لا يمكن تعقل النسبة بالعموم من وجه بين عنوانين منها إلّا إذا كانت الذات في مورد الاجتماع واحدة، وإلّا فليست النسبة بينهما كذلك كما هو واضح.

أمّا النقطة الثانية: فيرد عليها أنّ نظريته (قدس سره) في تلك النقطة إنّما تتمّ في الماهيات المتأصلة والمقولات الحقيقية، فانّ المبادئ إذا كانت من تلك المقولات يستحيل اتحاد اثنين منها في الخارج وصدق أحدهما على الآخر، ضرورة استحالة اتحاد مقولتين خارجاً وصدق إحداهما على الأُخرى، من دون فرق في ذلك بين أن تكونا عرضين أو جوهرين أو إحداهما جوهراً والأُخرى

عرضاً، والسر فيه: ما عرفت غير مرّة من أنّ المقولات أجناس عاليات ومتباينات بالذات والحقيقة، وليس فوقها جنس آخر لتكون تلك المقولات داخلة فيه.

وعلى هذا الضوء فكما أنّه لا يمكن صدق مقولة الجوهر على مقولة العرض، فكذلك لا يمكن صدق كل من أقسامها على الآخر بعين هذا الملاك، فلا تصدق النفس على العقل، والصورة على المادة، والكم على الكيف، والأين على الوضع... وهكذا.

ومن هذا البيان قد تبين حال المبادئ المتأصلة كالبياض والعلم والشجاعة والحلاوة والكرم وما شاكل ذلك، فانّ هذه المبادئ وأمثالها بما أنّها مبادئ متأصلة وماهيات حقيقية مقولية فلا محالة تعددها يستلزم تعدد المعنون والمطابق في الخارج، لما عرفت الآن من استحالة اتحاد ماهية متأصلة مع ماهية متأصلة أُخرى خارجاً، فلايمكن اتحاد الحلاوة مع البياض والعلم مع الشجاعة... وهكذا، وعليه فالتركيب الحقيقي بين اثنين منها غير معقول، لاستلزام ذلك اندراج مقولتين متباينتين تحت مقولة واحدة وهو محال.

فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ التركيب بين متعلق الأمر والنهي في مورد الاجتماع تركيب انضمامي لا غيره، إنّما يتم فيما إذا كان متعلقاهما من المبادئ المتأصلة والماهيات المقولية، حيث قد عرفت أنّ التركيب الحقيقي بين تلك المبادئ غير معقول.

وإن شئت فقل: إنّ تعدد العنوان في مورد الاجتماع إنّما يقتضي تعدد المعنون فيه بحسب الخارج إذا كان من العناوين المتأصلة والماهيات المقولية، ضرورة أنّه على هذا لا بدّ من الالتزام بتعدده وكون التركيب انضمامياً، وأمّا إذا لم يكن من هذه العناوين أو كان أحد العنوانين منها دون الآخر، ففي مثل ذلك

لا يستدعي تعدد العنوان تعدد المعنون والمطابق في الخارج أصلاً، بل لابدّ عندئذ من ملاحظة أنّ المطابق لهما في مورد الاجتماع والتصادق واحد أو متعدد، فإن كان واحداً فلا مناص من القول بالامتناع، وإن كان متعدداً فلا مناص من القول بالجواز، بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم إلى اللّازم.

وعلى الجملة: فالعنوانان في مورد الاجتماع إذا كانا متأصلين فلا محالة يقتضيان تعدد المجمع فيه وجوداً أو ماهيةً، فإذن يتعين القول بالجواز. وأمّا إذا كانا انتزاعيين أو كان أحدهما انتزاعياً والآخر متأصلاً فلا يقتضيان تعدد المجمع أبداً، بل لابدّ وقتئذ من تحقيق نقطة واحدة، وهي ملاحظة أنّ منشأ انتزاعهما على الفرض الأوّل ـ وهو ما إذا كان كلا العنوانين انتزاعياً ـ هل هو واحد في الخارج وجوداً وماهيةً أو متعدد فيه كذلك، ومنشأ انتزاع العنوان الانتزاعي على الفرض الثاني ـ وهو ما إذا كان أحدهما انتزاعياً ـ هل هو متحد مع العنوان الذاتي خارجاً، بأن يكونا موجودين بوجود واحد، أو غير متحد معه بأن يكون منشأ انتزاعه مبايناً للعنوان الذاتي وجوداً وماهيةً، فعلى الأوّل بما أنّ المطابق لهما واحد في مورد الاجتماع والتصادق فلابدّ من القول بالاستحالة والامتناع في المقام، وعلى الثاني بما أنّه متعدد فيه فلا مانع من القول بالجواز أصلاً.

وبكلمة واضحة: أنّ العنوانين المتصادقين في مورد لا يخلوان من أن يكونا من العناوين الذاتية والمقولات الحقيقية، وأن يكون أحدهما من العناوين الذاتية والآخر من العناوين الانتزاعية، وأن يكون كلاهما من العناوين الانتزاعية ولا رابع في البين، فالنتيجة أنّ الصور في المقام ثلاثة:

الأُولى: وهي ما إذا كان كلاهما من العناوين المتأصلة، قد تقدّم آنفاً أنّ

تعدد العنوان المقولي في موردٍ لا محالة يوجب تعدد المعنون والمطابق فيه، بداهة أنّه كما يستحيل اتحاد مقولة مع مقولة أُخرى واندراجهما تحت مقولة ثالثة، كذلك يستحيل اتحاد نوع من مقولة مع نوع آخر من هذه المقولة، أو فرد من هذه المقولة مع فرد آخر منها... وهكذا، وذلك لما برهن في محلّه من أنّه لا بدّ في المركب الحقيقي من أن تكون له جهة وحدة حقيقية، لوضوح أنّه لولا تلك الجهة لكان التركيب اعتبارياً، ومن الواضح جداً أنّ جهة الوحدة الحقيقية لا تكون إلّا إذا كان أحد جزأي المركب بالقوّة والآخر بالفعل، ليكونا موجودين بوجود واحد، وأمّا إذا كان كلاهما بنحو الفعلية والتحصل فيستحيل أن تكون بينهما جهة وحدة حقيقية، ضرورة أنّ كل فعلية تأبى عن فعلية أُخرى.

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أنّه لا يمكن اتحاد فردين من مقولة واحدة فضلاً عن مقولتين. أضف إلى ذلك: ما ذكرناه من أنّ المقولات أجناس عاليات فلا يمكن أن يكون فوقها جنس آخر.

الثانية: وهي ما إذا كان أحد العنوانين من العناوين المتأصلة والآخر من العناوين الانتزاعية، قد تقدّم على صفة الاجمال أنّ تعدد العنوان كذلك لا يقتضي تعدد المعنون والمطابق في الخارج، بل لا بدّ من ملاحظة أنّ العنوان الانتزاعي هل ينتزع من مرتبة ذات العنوان المتأصل في الخارج أو من شيء آخر مباين له وجوداً، بمعنى أنّ منشأ انتزاعه مباين للعنوان الذاتي خارجاً.

فعلى الأوّل: لا محالة يكون التركيب بينهما اتحادياً في مورد الاجتماع، بمعنى أنّ المجمع فيه واحد وجوداً وماهية، غاية الأمر يكون صدق أحدهما عليه ذاتياً والآخر عرضياً، ولتوضيح ذلك نأخذ بمثالين:

أحدهما: ما إذا فرض أنّ شرب الماء بما هو مأمور به، وفي هذا الفرض لو شرب أحدٌ الماء المغصوب فلا محالة ينطبق عليه عنوانان: أحدهما العنوان

الذاتي وهو الشرب، والآخر العنوان الانتزاعي وهو الغصب، لما سيجيء إن شاء الله تعالى من أنّ الغصب ليس من إحدى المقولات التسع العرضية، بل هو عنوان انتزاعي منتزع من التصرف في مال الغير، ومن هنا أمكن انطباقه على الماهيات المتعددة المقولية. وفي المقام بما أنّه منتزع من نفس العنوان الذاتي في مورد الاجتماع وهو شرب هذا الماء، لا من شيء آخر مباين له وجوداً، فلا محالة يتحد معه خارجاً، ويكون المطابق لهما واحداً وجوداً وماهية. وعليه فلا مناص من القول بالامتناع، بداهة استحالة أن يكون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً.

فما أفاده (قدس سره) من استحالة اتحاد المبادئ بعضها مع بعضها الآخر لا يتمّ في هذا المثال وما شاكله. نعم، إنّما يتمّ في المبادئ المتأصلة كما سبق.

وثانيهما: التوضؤ بماء الغير بدون إذنه، فانّه مجمع للعنوان الذاتي والانتزاعي معاً، أمّا العنوان الذاتي فهو عبارة عن نفس التوضؤ الذي له واقع موضوعي في الخارج وينطبق عليه انطباق الطبيعي على أفراده والكلّي على مصاديقه، وأمّا العنوان الانتزاعي فهو عبارة عن الغصب الذي لا واقع له ما عدا منشأ انتزاعه، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّه منتزع من نفس هذا العنوان الذاتي في الخارج وهو التوضؤ بهذا الماء.

فالنتيجة على ضوئها: هي أنّ العنوانين في المقام منطبقان على شيء واحد وجوداً وماهيةً، وعليه فلا مناص من القول بالامتناع. وعلى الجملة: فالنسبة بين هذين العنوانين وإن كانت بالعموم من وجه، وأنّ لكل منهما ماهية مستقلة في مورد الافتراق، إلّا أنّهما متحدان في مورد الاجتماع باعتبار أنّ منشأ انتزاع العنوان الانتزاعي هو نفس العنوان الذاتي في الخارج، ولا واقع له ما عداه، والأصل في جميع ذلك هو ما أشرنا إليه من أنّ المبدأ إذا كان من العناوين

الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا منشأ انتزاعها أمكن انطباقه على المقولات المتعددة، لفرض أنّه تابع لمنشأ انتزاعه، فإن كان منشأ انتزاعه من مقولة الأين فينطبق عليه، وإن كان من مقولة أُخرى فكذلك... وهكذا، كما هو الحال في الغصب، فانّه قد ينطبق على مقولة الأين وهي الكون في الأرض المغصوبة، وقد ينطبق على مقولة أُخرى غيرها كلبس مال الغير أو أكله أو شربه مع أنّه لا يلزم من ذلك اتحاد المقولتين أو تفصّل الجنس الواحد بفصلين في عرض واحد أصلاً، لاختصاص ذلك بما إذا كان المبدءان كلاهما من المبادئ المتأصلة المقولية، لا فيما إذا كان أحدهما متأصلاً والآخر منتزعاً.

فالنتيجة قد أصبحت مما ذكرناه: أنّه لايمكن في مثل هذين المثالين أن يكون العنوان الانتزاعي متعلقاً للنهي مثلاً والعنوان الذاتي الذي هو منشأ انتزاعه متعلقاً للأمر.

وعلى الثاني: وهو ما كان منشأ انتزاع العنوان العرضي مغايراً للعنوان الذاتي في الوجود، فالتركيب عندئذ في مورد الاجتماع لا محالة يكون انضمامياً، لفرض عدم اتحاد ما تعلق به الأمر مع ما تعلق به النهي، ويكون مصداق أحدهما في الخارج غير مصداق الآخر وجوداً وماهيةً، غاية الأمر أنّهما متلازمان في الوجود في مورد الاجتماع، وقد تقدّم غير مرّة أنّ الصحيح هو عدم سراية حكم أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر. وعليه فلا مناص من القول بالجواز، ومثاله التكلم في الدار المغصوبة إذا فرض أنّه مأمور به، فانّ التكلم وإن كان عنواناً متاصلاً لفرض أنّه من مقولة الكيف المسموع، إلّا أنّه ليس منشأ لانتزاع عنوان الغصب خارجاً، ضرورة أنّه ليس تصرفاً في الدار ليكون مصداقاً له ومنشأ لانتزاعه، بل المنشأ له إنّما هو الكون فيها الذي هو من مقولة الأين، ومن الواضح أنّه مغاير للتكلم بحسب الوجود الخارجي، لفرض أنّه من مقولة

والتكلم من مقولة أُخرى، والمفروض استحالة اتحاد المقولتين واندراجهما تحت حقيقة واحدة. وعلى هذا فلا مانع من أن يكون العنوان الذاتي متعلقاً للأمر والعنوان الانتزاعي متعلقاً للنهي أصلاً، لفرض أنّ منشأ العنوان الانتزاعي مغاير مع العنوان الذاتي في الخارج وجوداً وماهيةً، ومعه لا يلزم من اجتماعهما في مورد كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً.

ومن هذا القبيل الأكل في الأرض المغصوبة، فانّه ليس تصرفاً فيها بنظر العرف ليكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب، بل الغصب منتزع من أمر آخر مغاير له وجوداً وهو الكون فيها، فلا يلزم من فرض تعلق الأمر بالأكل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

الثالثة: وهي ما إذا كان كلا العنوانين من الماهيات الانتزاعية، أيضاً لا بدّ من ملاحظة أنّ العنوانين المتصادقين في مورد الاجتماع هل ينتزعان من موجود واحد في الخارج، بمعنى أنّ ذلك الموجود الواحد باعتبارٍ منشأ لانتزاع أحدهما، وباعتبار آخر منشأ لانتزاع الآخر، أو ينتزع كل منهما من موجود مباين لما ينتزع منه الآخر، فعلى الأوّل لا محالة يكون التركيب بينهما اتحادياً، لفرض أنّ منشأ انتزاعهما واحد في الخارج وجوداً وماهيةً من ناحية، وعدم تعلق الحكم بالعنوان الانتزاعي بما هو من ناحية اُخرى، وعليه فلا مناص من القول بالامتناع، ضرورة استحالة أن يكون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً ومحبوباً ومبغوضاً. وعلى الثاني فلا محالة يكون التركيب بينهما في مورد الاجتماع انضمامياً، وذلك لاستحالة التركيب الحقيقي بين الموجودين المتباينين، سواء أكانا من مقولة واحدة أم من مقولتين.

وبتعبير آخر: أنّ العنوانين إذا كان كلاهما انتزاعياً فلا يخلوان من أن يكونا منتزعين من شيء واحد في الخارج باعتبارين مختلفين، أو أن يكون كل منهما

منتزعاً من شيء.

أمّا الصورة الأُولى: فلابدّ من الالتزام باستحالة الاجتماع فيه، وذلك لأنّ متعلق الأمر والنهي في الحقيقة إنّما هو منشأ انتزاعهما، والمفروض أنّه واحد وجوداً وماهيةً، لا العنوانان المتصادقان عليه لفرض أنّ العنوان الانتزاعي لا يخرج عن أُفق النفس إلى ما في الخارج ليكون صالحاً لأن يتعلق به الأمر أو النهي.

ولتوضيح ذلك: نأخذ مثالاً وهو الافطار في نهار شهر رمضان بمال الغير، فانّه مجمع لعنوانين أعني عنواني الغصب والافطار ومصداق لهما معاً، ضرورة أنّ هذا الفعل الواحد وجوداً وماهيةً وهو الأكل كما يكون منشأً لانتزاع عنوان الغصب باعتبار تعلقه بمال الغير بدون إذنه، كذلك يكون منشأً لانتزاع عنوان الافطار في نهار شهر رمضان باعتبار وقوعه فيه، فانتزاع كل من هذين العنوانين من ذلك الفعل الواحد معلول لجهة خاصة مغايرة لجهة أُخرى، ومن الواضح جداً أنّ انتزاعهما من شيء واحد وصدقهما عليه بجهتين لا ينافي كون المصداق الخارجي واحداً ذاتاً ووجوداً.

والوجه في ذلك ظاهر، وهو أنّ النسبة بالعموم من وجه لا يمكن أن تتحقق إلّا بين عنوانين انتزاعيين هما من قبيل الخارج المحمول، أو بين عنوان انتزاعي وعنوان مقولي، بداهة أنّه لا مانع من صدق عنوانين انتزاعيين على موجود واحد في الخارج، وكذا لا مانع من صدق عنوان عرضي على ما يصدق عليه العنوان الذاتي، ومن هنا يستحيل تحقق النسبة بالعموم من وجه بين جوهرين وعرضين وجوهر وعرض، وذلك لوضوح أنّ المقولات أجناس عاليات ومتباينات بالذات والحقيقة، فلا يمكن اتحاد مقولتين منها خارجاً، وعليه فلا يمكن أن يكون شيء واحد مصداقاً للجوهر والعرض معاً، ضرورة أنّ ما

يكون مصداقاً للجوهر يستحيل أن يكون مصداقاً للعرض وبالعكس، كما أنّ ما يكون مصداقاً للكم مثلاً يستحيل أن يكون مصداقاً للكيف... وهكذا.

بل الأمر كذلك بالاضافة إلى أنواع هذه المقولات وأفرادها، فلا يمكن اتحاد نوع من مقولة مع نوع آخر من هذه المقولة، فانّ الأنواع وإن كانت مشتركة في الجنس، إلّا أنّها متباينات من ناحية الفصل، لفرض أنّ نوعية الأنواع بواسطة الفصل، فلو فرض اتحاد نوع مع نوع آخر للزم تفصّل شيء واحد بفصلين في عرض واحد وهو محال، بداهة أنّ فعلية الشيء بفصله فانّه المقوّم والمحصّل له، أو أنّه منتزع من حدّه الحقيقي، ومن المعلوم أنّه لا يعقل أن يكون لشيء واحد وجودان ومحصّلان في الخارج، أو حدّان، كما هو واضح. وكذا لا يمكن اتحاد فرد من مقولة مع فرد آخر منها، لما تقدّم من استحالة التركيب الحقيقي بين أمرين فعليين في الخارج، لأنّ كل فعلية تأبى عن فعلية اُخرى، وبما أنّهما فعليان وموجودان فيه فلا يعقل التركيب الحقيقي بينهما.

وقد تحصّل من ذلك أمران:

الأوّل: أنّ النسبة بالعموم من وجه لا تعقل بين جوهرين وعرضين وجوهر وعرض.

الثاني: أنّ النسبة بالعموم من وجه إنّما تعقل بين عنوانين عرضيين وعنوان عرضي وعنوان ذاتي مقولي، وعليه فلا مانع من انطباق عنوان الغصب والافطار على شيء واحد في مورد الاجتماع، فعندئذ لو تعلق الأمر بأحدهما كالافطار مثلاً والنهي بالآخر كالغصب، فلا محالة تقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع، لاستحالة أن يكون شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً.

وأمّا الصورة الثانية: وهي ما إذا كان منشأ انتزاع كل منهما مغايراً لمنشأ

انتزاع الآخر، فلا مانع من القول بالجواز لفرض أنّ التركيب بينهما في مورد الاجتماع انضمامي، فيكون مصداق المأمور به غير مصداق المنهي عنه، ومعه لا مناص من القول به بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من متعلقه إلى مقارناته الوجودية.

ومثال ذلك: الافطار في المكان المغصوب بمال مباح أو مملوك له، فانّ عنوان الافطار هنا منتزع من شيء وعنوان الغصب من شيء آخر مباين له، حيث إنّ الأوّل منتزع من الأكل الموجود في الخارج، والمفروض أنّه ليس تصرّفاً في مال الغير ليكون منشأً لانتزاع عنوان الغصب ومصداقاً له، والثاني منتزع من الكون في هذا المكان، فانّه مصداق للتصرف في مال الغير ومنشأً لانتزاعه، وعليه فلا يلزم من اجتماع هذين العنوانين في مورد كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً، لفرض أنّ المأمور به غير المنهي عنه بحسب الوجود الخارجي، فلا يعقل كون التركيب بينهما اتحادياً، غاية الأمر أنّ وجوده في هذا المورد ملازم لوجود المنهي عنه، وقد عرفت غير مرّة أنّ الحكم لا يسري من الملازم إلى الملازم الآخر، وعليه فلا مانع من القول بالجواز في مثل هذا المثال أصلاً.

نعم، عنوان الغاصب والمفطر منطبقان على شخص واحد في مورد الاجتماع، إلّا أنّهما أجنبيان عن محل الكلام رأساً، فمحل الكلام في عنواني الغصب والافطار والمفروض أنّهما لا ينطبقان على شيء واحد هنا كما عرفت.

إلى هنا قد تبين أنّه ليس لنا ضابط كلّي للقول بالامتناع ولا للقول بالجواز في المسألة أصلاً، بل لا بدّ من ملاحظة العنوانين المتعلقين للأمر والنهي في مورد الاجتماع، فإن كانا من المبادئ المتأصلة والمقولات الحقيقية فقد عرفت أنّ تعدد تلك المبادئ يستلزم تعدد المعنون والمطابق في الخارج لا محالة، ضرورة

استحالة اتحاد المقولتين واندراجهما تحت مقولة أُخرى أو تفصّل شيء واحد بفصلين في عرض واحد.

وأمّا إذا كان أحدهما عنواناً انتزاعياً والآخر مقولياً فلابدّ من النظر في أنّ العنوان الانتزاعي هل ينتزع من مطابق العنوان الذاتي أو من شيء آخر مباين له، وليس لذلك ضابط كلّي، فإن كان منتزعاً من مطابق العنوان الذاتي فلا محالة يكون المجمع في مورد الاجتماع واحداً، ومعه لا مناص من القول بالامتناع، وإن كان منتزعاً من شيء آخر كان المجمع متعدداً، ومعه لا مناص من القول بالجواز. وأمّا إذا كان كلاهما معاً انتزاعياً فأيضاً لابدّ من النظر إلى أنّهما منتزعان من شيء واحد في الخارج وجوداً وماهيةً أو من شيئين كذلك، فعلى الأوّل لابدّ من القول بالامتناع، وعلى الثاني من القول بالجواز.

ومن ضوء هذا البيان يظهر ما في نظرية كل من شيخنا الأُستاذ والمحقق صاحب الكفاية (قدس سرهما) حيث ذهب الأوّل إلى القول بالجواز مطلقاً، والثاني إلى القول بالامتناع كذلك.

أمّا نظرية المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) فلما سبق آنفاً[1] من أنّ العنوانين إذا كانا من المبادئ المتأصلة والمقولات الواقعية يستحيل اتحادهما في الخارج وانطباقهما على موجود واحد، فلا محالة تعدد مثل هذا العنوان يستلزم تعدد المعنون، وأمّا إذا كان أحدهما انتزاعياً والآخر مقولياً أو كان كلاهما انتزاعياً فيختلف الحال باختلاف الموارد والمقامات، ففي بعض الموارد والمقامات يكون المعنون لهما واحداً، وفي بعضها الآخر يكون متعدداً، فلا ضابط لذلك أصلاً، فتعدد العنوان في هذه الموارد لا يقتضي تعدد المعنون ولا يقتضي وحدته،

---

(١) في ص ٤٦٣ وما بعدها.

فيمكن أن يكون واحداً، ويمكن أن يكون متعدداً.

فما أفاده (قدس سره) من أنّ تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون ولا ينثلم به وحدته، لا كلّية لهذه الكبرى أبداً، كما تقدّم بشكل واضح.

نعم، إنّ لتلك الكبرى كلّية في العناوين الاشتقاقية خاصة، فانّ تعدد تلك العناوين لا يستلزم تعدد المعنون أصلاً، والسر فيه ما عرفت من أنّ صدق كل منها على معروضه معلول لعلّة قائمة بمعروضه وخارجة عن ذاته، مثلاً صدق العالم على شخصٍ معلول لقيام العلم به، ومن الواضح جداً أنّ العلم خارج عن ذات هذا الشخص ومباين له وجوداً، فانّ وجوده وجود جوهري ووجود العلم وجود عرضي، ومن الضروري استحالة اتحاد الجوهر مع العرض خارجاً، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: أنّ تعدد العرض لا يستلزم تعدد معروضه، بداهة أنّ قيام أعراض متعددة كالعلم والشجاعة والسخاوة وما شاكل ذلك بذات واحدة ومعروض فارد من الواضحات الأوّلية، فلا حاجة إلى إقامة برهان وزيادة بيان.

فالنتيجة على ضوئهما: هي أنّ تعدد العناوين الاشتقاقية والمفاهيم الانتزاعية واجتماعها في موردٍ لا يوجب تعدد المعنون فيه، بل لا بدّ أن يكون المعنون واحداً وجوداً وماهية في مورد اجتماعهما، وإلّا فلا تعقل النسبة بالعموم من وجه بينهما كما هو واضح، ضرورة أنّ المعنون لو لم يكن واحداً فيه وكان متعدداً وجوداً وماهية لكانت النسبة بينهما التباين، بمعنى أنّ كل عنوان منها مباين لعنوان آخر منها في الصدق، فلا يجتمعان في مورد واحد.

وأمّا نظرية شيخنا الاُستاذ (قدس سره) فقد ذكرنا أنّها إنّما تتم في ناحية خاصة، وهي ما إذا كان العنوانان المتصادقان في مورد الاجتماع من العناوين المتأصلة والماهيات المقولية، وأمّا إذا كان أحدهما انتزاعياً والآخر مقولياً، أو

كان كلاهما انتزاعياً، فلا تتم أصلاً كما تقدّم.

فما جعله (قدس سره) من الضابط لكون التركيب بين متعلقي الأمر والنهي في مورد الاجتماع انضمامياً لا اتحادياً ـ وهو ما كان العنوانان المنطبقان عليه من المبادئ الاختيارية وبينهما عموم من وجه ـ لا واقع موضوعي له أصلاً، لما تقدّم من أنّ في كثير من الموارد يكون متعلقا الأمر والنهي من المبادئ الاختيارية، وبينهما عموم من وجه، ومع ذلك يكون مطابقهما في الخارج واحداً، وقد ذكرنا لذلك عدّة أمثلة، منها: التوضؤ بالماء المغصوب، فانّه مجمع لمبدأين اختياريين بينهما عموم من وجه، أعني بهما التوضؤ والغصب، ومع ذلك فهما ينطبقان على موجود واحد في الخارج. ومنها: شرب الماء المغصوب فيما إذا كان الشرب في نفسه مأموراً به، فانّه مجمع لمبدأين: أحدهما الشرب، والآخر الغصب، والمفروض أنّهما منطبقان على شيء واحد. ومنها: غير ذلك كما تقدّم.

فما أفاده (قدس سره) من استحالة اتحاد المبادئ بعضها مع بعضها الآخر منقوض بهذه الأمثلة وما شاكلها، فانّ متعلقي الأمر والنهي فيها مبدءان، ومع ذلك فهما متحدان في الخارج ومنطبقان على شيء واحد وجوداً وماهيةً.

ومن هنا التجأ (قدس سره) إلى الالتزام بخروج مثل هذه الأمثلة عن محل الكلام، بدعوى أنّ المعنون في مورد الاجتماع فيها بما أنّه واحد وجوداً وماهيةً فمع فرض كونه منهياً عنه لا يعقل كونه مصداقاً للمأمور به.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ شيئاً واحداً إذا كان منهياً عنه يستحيل أن يكون مأموراً به وإن كان في غاية الصحة، إلّا أنّ ذلك لا يوجب خروج مثل هذه الأمثلة عن محل الكلام، ضرورة أنّه لا فرق بين الصلاة والشرب من هذه الناحية أصلاً، وكذا بينهما وبين الوضوء، فكما أنّ الصلاة والغصب داخلان في محل النزاع، فكذلك الشرب والغصب والتوضؤ والغصب،

غاية الأمر أنّ المطابق في المثالين الأخيرين بما أنّه واحد في الخارج وجوداً وماهية، فلا مناص فيه من القول بالامتناع، وأمّا في الصلاة والغصب، فإن كان الأمر أيضاً كذلك فلا مناص من القول به أيضاً، وإلّا فلابدّ من القول بالجواز، فوحدة المجمع في مورد الاجتماع توجب القول بالامتناع لا الخروج عن محل الكلام كما لا يخفى.

فالنتيجة: هي أنّه لا ضابط لكل من القول بالامتناع والقول بالجواز في المسألة أصلاً، فما جعله شيخنا الأُستاذ والمحقق صاحب الكفاية (قدس سرهما) من الضابط لكل من القولين قد عرفت فساده بشكل واضح وأنّه لا كلّية له أصلاً، فإن تعدد العنوان كما لا يقتضي تعدد المعنون كذلك لا يقتضي وحدته، فإذن لا أثر لتعدد العنوان، بل لا بدّ من ملاحظة أنّ المجمع في مورد الاجتماع واحد أو متعدد.

ومن هنا قلنا سابقاً إنّ مردّ البحث في المسألة في الحقيقة إلى البحث عن وحدة المجمع في مورد الاجتماع والتصادق وتعدده، وعليه فالحكم بالامتناع أو الجواز في كل مورد منوط بملاحظة ذلك المورد خاصة، فإن كان المجمع فيه واحداً يتعين فيه الحكم بالامتناع، وإن كان متعدداً يتعين فيه الحكم بالجواز.

وأمّا النقطة الثالثة: فالأمر كما أفاده (قدس سره)، وذلك ضرورة أنّ العناوين الاشتقاقية خارجة عن محل الكلام في المسألة، لما تقدّم من أنّ جهة الصدق فيها على معروضاتها جهة تعليلية، بمعنى أنّ الموجب لصدق تلك العناوين عليها أمر خارج عنها ومباين لها وجوداً، وهذا بخلاف جهة الصدق في صدق المبادئ فإنّها تقييدية، يعني أنّ صدقها على الموجود في الخارج صدق الطبيعي على فرده والكلّي على مصداقه، كصدق البياض على البياض الموجود في الخارج والسواد على السواد الموجود فيه... وهكذا، وليست جهة الصدق

فيها أمراً خارجاً عنها ومبايناً لها وجوداً، وهذا معنى كون الجهة تقييدية.

وأمّا العناوين الاشتقاقية فبما أنّ جهة الصدق فيها تعليلية فلا يمكن توهّم اجتماع الأمر والنهي في مورد اجتماع اثنين من هذه العناوين، لفرض أنّ الأمر والنهي لم يتعلقا بالجهتين التعليليتين، بل تعلقا بنفس المعروض لهما، والمفروض أنّه واحد وجوداً وماهيةً، ومن المعلوم استحالة تعلق الأمر والنهي بشيء واحد حتّى على مذهب من يرى جواز التكليف بالمحال كالأشعري فضلاً عن غيره، لفرض أنّ نفس هذا التكليف محال، وقد ذكرنا سابقاً أنّ القائل بالجواز إنّما يقول به بدعوى أنّ المجمع متعدد وجوداً وماهيةً، وأنّ ما ينطبق عليه المأمور به غير المنهي عنه خارجاً، وأمّا إذا كان المجمع واحداً كذلك فلا يقول أحد بجواز الاجتماع فيه حتّى القائل بالجواز في المسألة، وبما أنّ المعروض للعنوانين الاشتقاقيين في مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهيةً، فلا محالة يخرج عن محل البحث في هذه المسألة، ضرورة أنّه لم يقل أحد بجواز الاجتماع فيه حتّى القائلين بالجواز، بل يدخل في باب المعارضة، وتقع المعارضة بين إطلاق دليل الأمر وإطلاق دليل النهي، فلابدّ عندئذ من رفع اليد عن إطلاق أحدهما لمرجح إن كان، وإلّا فيسقطان معاً.

ومن هنا لم نر أحداً من الفقهاء ـ فيما نعلم ـ ذهب إلى دخول ذلك في محل البحث في هذه المسألة، بأن يبني على جواز اجتماع الأمر والنهي فيه على القول بالجواز فيها، والوجه فيه ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ القائل بالجواز يدعي تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً، ومع وحدته لا يقول بالجواز أصلاً، ولذا قلنا سابقاً إنّ مردّ البحث في هذه المسألة إلى البحث عن وحدة المجمع في الواقع والحقيقة وتعدده كذلك.

وعلى الجملة: فلا إشكال في خروج العناوين الاشتقاقية عن محل البحث

والكلام، فانّ جهة الصدق فيها حيث إنّها تعليلية فلا محالة يكون المجمع واحداً في مورد الاجتماع، ومن المعلوم استحالة تعلق الأمر والنهي بشيء واحد، سواء فيه القول بالجواز أو الامتناع في مسألتنا هذه، مثلاً إذا ورد الأمر باكرام العلماء وورد النهي عن إكرام الفسّاق، وفرضنا انطباق هذين العنوانين على شخص واحد كزيد مثلاً، فانّه من جهة كونه عالماً يجب إكرامه، ومن جهة كونه فاسقاً يحرم إكرامه، ومن الظاهر أنّه لا يمكن أن يكون إكرامه واجباً وحراماً معاً ولا يلتزم به أحد حتّى القائل بالجواز في تلك المسألة، أي مسألة الاجتماع، بل لا بدّ من رفع اليد عن أحدهما لمرجّح من مرجّحات باب التعارض، ومثل هذه المعارضة كثير في أبواب الفقه، ولم يتوهّم أحد دخوله في هذه المسألة ليبني على الجواز فيه، بناءً على القول بالجواز فيها، ولذا يعامل معه معاملة التعارض، سواء أكان من القائلين بالجواز فيها أم الامتناع، وهذا واضح.

ومن هنا يظهر فساد ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] في الأمر الثالث من أنّ الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العناوين، فلو كان تعدد العنوان كافياً مع وحدة المعنون في القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، لكان تعدد الاضافات أيضاً كافياً في ذلك، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، وعليه فيكون أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق من باب الاجتماع لا من باب التعارض، وجه الظهور: ما عرفت من أنّ تعدد الاضافات والجهات التعليلية لا يكفي في القول بالجواز مع كون المجمع واحداً، فانّ القائل بالجواز يدّعي تعدده وجوداً وماهيةً وأنّ ما ينطبق عليه المأمور به غير المنهي عنه في الخارج، وأمّا إذا كان واحداً فلا يقول بالجواز. فإذن مثل هذا المثال خارج عن مسألة الاجتماع

(١) كفاية الأُصول: ١٧٩.

بالكليّة، ولا يقول فيه بالجواز أحد فيما نعلم.

وأمّا **النقطة الرابعة**: وهي ما كانت المبادئ من الأفعال الاختيارية دون الصفات الجسمانية والنفسانية، فهي من الواضحات، ضرورة أنّ الأمر والنهي لم يتعلقا بالصفات الخارجة عن القدرة، سواء أكانت جسمانية أو نفسانية، وهذا ليس لخصوصية في المقام، بل من ناحية حكم العقل بكون متعلق التكليف لابدّ أن يكون مقدوراً للمكلف في ظرف الامتثال، وحيث إنّ تلك الصفات خارجة عن قدرته واختياره فلا محالة لا يتعلق التكليف بها، فهذا ليس شرطاً زائداً على أصل اشتراط التكليف بالقدرة.

وأمّا **النقطة الخامسة**: وهي أنّ ماهية المبادي بما أنّها ماهية واحدة فهي محفوظة أينما تحققت وسرت، فهي إنّما تتمّ في المبادئ المتأصلة والماهيات المقولية الحقيقية، ضرورة أنّها لا تختلف باختلاف وجوداتها في الخارج وتنطبق على تلك الوجودات جميعاً بملاك واحد، ومحفوظة بتمام ذاتها وذاتياتها في ضمن كل واحد منها، لفرض أنّ الطبيعي عين فرده في الخارج، كما سنشير إلى ذلك في النقطة السادسة بشكل واضح.

وأمّا في المبادئ غير المتأصلة والماهيات الانتزاعية فهي لا تتم، وذلك لأنّه لا مانع من انتزاع مفهوم واحد من ماهيات مختلفة ومقولات متعددة، كالغصب مثلاً فانّه قد ينتزع من مقولة الأين ـ وهو الكون في الأرض المغصوبة ـ وقد ينتزع من مقولة أُخرى كأكل مال الغير أو لبسه أو نحو ذلك، ومن المعلوم أنّ منشأ انتزاعه على الأوّل غير منشأ انتزاعه على الثاني، ضرورة أنّه على الأوّل من مقولة، وعلى الثاني من مقولة أُخرى، فإذن لا يلزم أن يكون منشأ انتزاعه ماهية نوعية واحدة محفوظة في تمام موارد تحققه، لتكون نتيجته استحالة اتحاد

المجمع في مورد اجتماعهما، كما هو الحال فيما إذا كانا من المبادئ المتأصلة والماهيات المقولية.

وعليه فلابدّ من النظر في أنّ العنوانين منتزعان من ماهية واحدة، أو من ماهيتين متباينتين، هذا إذا كان كلاهما انتزاعياً. وأمّا إذا كان أحدهما انتزاعياً دون الآخر فلابدّ من النظر في أنّ منشأ انتزاعه متحد مع العنوان الذاتي المقولي خارجاً أم لا، وقد عرفت أنّه لا ضابط لذلك أصلاً، ولأجل هذا ففي أيّ مورد كان المجمع واحداً نحكم بالامتناع، وفي أيّ مورد كان متعدداً نحكم بالجواز.

فالنتيجة: أنّ هذه النقطة هي الأساس لما اختاره (قدس سره) في المسألة وهو القول بالجواز.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) من أنّ التركيب بين الصورة والمادة انضمامي لا يمكن تصديقه بوجه، وذلك لما حققناه في بحث المشتق[1] من أنّ التركيب بينهما اتحادي ولأجل ذلك يصح حمل إحداهما على الأُخرى، وحمل المجموع على النوع، بداهة أنّه لولا اتحادهما في الخارج وكونهما موجودتين بوجود واحد لم يصح حمل إحداهما على الأُخرى أبداً، ولا حمل المجموع على النوع، لما ذكرناه هناك من أنّ ملاك صحة حمل الشائع الصناعي هو اتحاد المحمول والموضوع في الوجود الخارجي، ضرورة أنّهما متباينان بحسب المفهوم، فلو كانا متباينين بحسب الوجود الخارجي أيضاً لما أمكن حمل أحدهما على الآخر أبداً، لوضوح أنّ المعتبر في صحة الحمل المغايرة بين الموضوع والمحمول من جهة، لبطلان حمل الشيء على نفسه، والوحدة من جهة أُخرى لعدم جواز حمل المباين على المباين.

---

(١) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٣٢٧.

ومن هنا قلنا في ذلك البحث إنّ الذات مأخوذة في مفهوم المشتق، وإلّا فلا يمكن حمله عليها، لفرض تباينهما وجوداً عندئذ. فانّ العرض الذي هو مفهوم المشتق على الفرض موجود بوجود، والجوهر الذي هو موضوعه موجود بوجود آخر، ومن المعلوم استحالة اتحاد وجود مع وجود آخر، ضرورة أنّ كل وجود يأبى عن وجود آخر، ولأجل ذلك قلنا إنّ مجرد لحاظه لا بشرط لا يوجب اتحاده مع موضوعه ليصح حمله عليه الذي ملاكه الاتحاد في الوجود، بداهة أنّ اعتبار اللّابشرط لا يجعل المتغايرين في الوجود متحدين فيه واقعاً، فانّ تغايرهما ليس بالاعتبار لينتفي باعتبار آخر، وهذا واضح.

وأمّا **النقطة السادسة:** فيرد عليها: أنّ مناط التساوي بين المفهومين هو اشتراكهما في الصدق، بمعنى أنّ كل ما يصدق عليه هذا المفهوم يصدق عليه ذاك المفهوم أيضاً، فهما متلازمان من هذه الناحية، وليس مناط التساوي بينهما اتحادهما في جهة الصدق، ضرورة أنّه مناط الترادف بين المفهومين، كالانسان والبشر، حيث إنّ جهة الصدق فيهما واحدة وهو الحيوان الناطق، بمعنى أنّهما مشتركان في حقيقة واحدة، ولفظ كل منهما موضوع بازاء تلك الحقيقة باعتبار، مثلاً لفظ الانسان موضوع للحيوان الناطق باعتبار، ولفظ البشر موضوع له باعتبار آخر، وهذا بخلاف المفهومين المتساويين كالضاحك والمتعجب مثلاً فانّ لكل منهما مفهوماً يكون في حد ذاته مبايناً لمفهوم الآخر، ضرورة أنّ مفهوم الضاحك غير مفهوم المتعجب، فلا اشتراك لهما في مفهوم واحد وحقيقة فاردة وإلّا لكانا من المترادفين لا المتساويين، كما أنّ جهة الصدق في أحدهما غير جهة الصدق في الآخر، فانّ جهة صدق الضاحك على هذه الذات مثلاً هي قيام الضحك بها، وجهة صدق المتعجب عليها هي قيام التعجب بها، فلا اشتراك لهما في جهة الصدق أيضاً.

فالنتيجة: أنّ ملاك التساوي بين المفهومين هو عدم إمكان تحقق جهة الصدق في أحدهما في الخارج بدون تحقق جهة الصدق في الآخر، لا أن تكون جهة الصدق فيهما واحدة.

وأمّا ملاك العموم والخصوص من وجه بين المفهومين، فهو أن تكون جهة الصدق في كل منهما أعم من ناحية من جهة الصدق في الآخر، ومتحدة من ناحية أُخرى من جهة الصدق فيه، كالحيوان والأبيض مثلاً فانّ طبيعة الحيوان الموجودة في مادة الاجتماع بعينها هي الطبيعة الموجودة في مادة الافتراق، ولا تزيد ولا تنقص، لفرض أنّ الفرد عين الطبيعي في الخارج، فلا فرق بين الحصة الموجودة في مادة الاجتماع والحصة الموجودة في مادة الافتراق، فإن كلتا الحصتين عين الطبيعة بلا زيادة ونقيصة. وكذا البياض الموجود في مادة الاجتماع بعينه هو البياض الموجود في مادة الافتراق وفي موضوع آخر، فإن كلا الفردين عين طبيعته النوعية الواحدة، ضرورة أنّ البياض الموجود في مادة الاجتماع ليس فرداً لطبيعة أُخرى، بل هو فرد لتلك الطبيعة وعينها خارجاً كبقية أفرادها، فلا فرق بينه وبينها من هذه الناحية أصلاً.

فالنتيجة على ضوء ذلك: هي أنّه لا تعقل النسبة بالعموم من وجه بين جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض، بداهة أنّه لو كانت بين طبيعتين ـ جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض ـ النسبة بالعموم من وجه للزم اتحاد مقولتين متباينتين في الخارج، أو اتحاد نوعين من مقولة واحدة، وكلاهما محال، فانّ لازم ذلك هو أن يكون شيء واحد ـ وهو الموجود في مورد الاجتماع ـ داخلاً تحت مقولتين أو نوعين من مقولة واحدة، وهذا غير معقول، لاستحالة أن يكون فرد واحد فرداً لمقولتين أو لنوعين، بداهة أنّ فرداً واحداً فرد لمقولة واحدة أو لنوع واحد، وإلّا لزم تفصّله بفصلين في عرض واحد وهو مستحيل

وهذا واضح، فإذن تنحصر النسبة بين طبيعتين جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض بالتساوي أو التباين أو العموم المطلق، فلا رابع لها.

كما أنّه تنحصر النسبة بالعموم من وجه بين مفهومين عرضيين كالأبيض والحلو والمصلي والغاصب وما شاكلهما، وبين مفهوم عرضي ومفهوم ذاتي مقولي كالحيوان والأبيض ونحوهما.

ومن ضوء هذا البيان يظهر فساد ما ذكره (قدس سره) من تخصيص استحالة تحقق النسبة بالعموم من وجه بين جوهرين، وذلك لأنّها كما يستحيل أن تتحقق بين جوهرين، كذلك يستحيل أن تتحقق بين عرضين أو جوهر وعرض كما عرفت الآن.

وأمّا النقطة السابعة: فقد ظهر مما تقدّم أنّ المراد من الجهة التقييدية في المقام ليس اندراج فرد واحد تحت ماهيتين متباينتين، لما عرفت من استحالة ذلك، بل المراد منها ما ذكرناه من أنّ ملاك صدق كل منهما على الموجود في مورد الاجتماع هو أنّه فرده أو منشأ انتزاعه، وليس ملاك صدقه عليه جهة خارجية، ولا نعني بالجهة التقييدية إلّا صدق الطبيعي على فرده وحصته والعنوان على نفس منشأ انتزاعه، في مقابل الجهة التعليلية التي هي علّة صدق العنوان على شيء آخر غيرها كالعلم القائم بزيد الموجب لصدق عنوان العالم عليه... وهكذا.

ومن هنا يظهر ما في كلام شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ جهة الصدق إذا كانت في صدق كل من المأمور به والمنهي عنه في مورد الاجتماع تقييدية فلا مناص من الالتزام بكون التركيب فيه انضمامياً لا اتحادياً، وذلك لما عرفت أنّ هذا تام إذا كان كل من المأمور به والمنهي عنه من الماهيات المتأصلة، وأمّا إذا كان من الماهيات الانتزاعية، أو كان أحدهما دون الأُخرى منها فلا يتم، كما

تقدّم بشكل واضح.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة بحسب الكبرى الكلّية، وملخّصه: هو أنّه لا ضابط فيها للقول بالامتناع، ولا للقول بالجواز أبداً، بل لا بدّ من ملاحظة كل مورد بخصوصه لنرى أنّ المجمع فيه واحد أو متعدد، وقد عرفت أنّه في بعض الموارد واحد وفي بعضها الآخر متعدد.

نعم، إذا كان العنوان من العناوين الاشتقاقية فلا محالة يكون المجمع في مورد اجتماع اثنين منها واحداً وجوداً وماهية، كما أنّه إذا كان من المبادئ المتأصلة والماهيات المقولية الحقيقية فلا محالة يكون المجمع فيه متعدداً كذلك. وأمّا في غير هذين الموردين فلا ضابط لوحدته ولا لتعدده أصلاً، بل لا بدّ من لحاظه في كل مورد لنحكم بالجواز أو الامتناع.

وأمّا النقطة الثامنة: فالكلام فيها في صغرى تلك الكبرى، وهي ملاحظة أنّ الصلاة هل يمكن أن تتحد مع الغصب خارجاً أو لا، وقد عرفت أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره) ذهب إلى عدم إمكان اتحادهما، بدعوى أنّ الصلاة من مقولةٍ والغصب من مقولة اُخرى، ويستحيل اتحاد المقولتين واندراجهما تحت مقولة واحدة. ولكنّ الأمر ليس كذلك، فانّ الصلاة وإن كانت مركبة من مقولات متعددة، إلّا أنّ الغصب ليس من المقولات في شيء، بل هو مفهوم انتزاعي منتزع من مقولات متعددة كما أشرنا إليه، وعليه فيمكن اتحاده مع الصلاة.

فلنا دعويان: الأُولى: أنّ الصلاة مركبة من مقولات متعددة والغصب ليس مقولة. الثانية: إمكان اتحادهما في الخارج.

أمّا الأُولى: فلأنّ الصلاة ليست حقيقة مستقلة ومقولة برأسها في قبال بقية

المقولات كما هو واضح، بل هي مركبة من مقولات عديدة، منها: الكيف المسموع كالقراءة والأذكار. ومنها: الكيف النفساني كالقصد والنيّة. ومنها: الوضع كهيئة الراكع والساجد والقائم والقاعد، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّه قد برهن في محلّه أنّ المقولات أجناس عاليات ومتباينات بتمام ذاتها وذاتياتها، وعليه فلا يمكن أن يكون المركب من تلك المقولات مقولة برأسها، لاعتبار الوحدة في المقولة ولا وحدة للمركب منها، ضرورة استحالة اتحاد مقولة مع مقولة أُخرى. فإذن ليست للصلاة وحدة حقيقية بل وحدتها بالاعتبار، ولذا لا مطابق لها في الخارج ما عدا هذه المقولات المؤلفة الصلاة منها. وأمّا الغصب فلأنّه ممكن الانطباق على المقولات المتعددة، ومن المعلوم أنّه لايمكن أن يكون من الماهيات الحقيقية لما عرفت من استحالة اتحاد المقولتين واندراجهما تحت حقيقة واحدة، فلو كان الغصب من الماهيات المقولية لاستحال اتحاده مع مقولة أُخرى وانطباقه عليها، لاستلزام ذلك تفصّل شيء واحد بفصلين في عرض واحد واندراجه تحت ماهيتين نوعيتين وهو محال، فإذن لا محالة يكون من المفاهيم الانتزاعية، فقد ينتزع من الكون في الأرض المغصوبة الذي هو من مقولة الأين، وقد ينتزع من أكل مال الغير أو لبسه الذي هو من مقولة أُخرى... وهكذا.

فالنتيجة: أنّه لايعقل أن يكون الغصب جامعاً ماهوياً لهذه المقولات فلا محالة يكون جامعاً انتزاعياً لها.

ودعوى أنّه لايمكن انتزاع مفهوم واحد من مقولات متعددة وماهيات مختلفة، وعليه فلا يمكن انتزاع مفهوم الغصب من تلك المقولات، وإن كانت صحيحة ولا مناص من الالتزام بها، إلّا أنّ الغصب لم ينتزع من هذه المقولات بأنفسها، بل انتزاعه منها باعتبار عدم إذن المالك في التصرف بها، ضرورة أنّه

في الحقيقة منشأ لانتزاعه، لا نفس التصرف بها بما هو، والمفروض أنّه واحد بالعنوان، وهذا ظاهر.

وأمّا الدعوى الثانية: فقد تقدّم[1] أنّ العنوان الانتزاعي قد يتّحد مع العنوان الذاتي المقولي، بمعنى أنّ منشأ انتزاعه في الخارج هو ذلك العنوان الذاتي لا غيره، وفي المقام بما أنّ عنوان الغصب انتزاعي فلا مانع من اتحاده مع الصلاة خارجاً أصلاً.

ولكن الكلام في أنّ الأمر في الخارج أيضاً كذلك أم لا، وهذا يتوقف على بيان حقيقة الصلاة التي هي عبارة عن عدّة من المقولات، لنرى أنّ الغصب يتّحد مع هذه المقولات خارجاً أو مع إحداها أو لا.

فنقول: من هذه المقولات مقولة الكيف النفساني وهي النيّة، فانّها أوّل جزء للصلاة بناءً على ما حققناه في بحث الواجب التعبدي والتوصلي من أنّ قصد القربة مأخوذ في متعلق الأمر وليس اعتباره بحكم العقل، ولا يشك أحد في أنّها ليست تصرفاً في مال الغير عرفاً، لتكون منشأً لانتزاع عنوان الغصب في الخارج ومصداقاً له، ضرورة أنّ الغصب لا يصدق على الأُمور النفسانية كالنيّة والتفكر في المطالب العلمية أو نحو ذلك من الأُمور الموجودة في أُفق النفس، وهذا من الواضحات الأوّلية فلا يحتاج إلى البيان.

ومنها: التكبيرة التي هي من مقولة الكيف المسموع، ولا شبهة في أنّها ليست متحدة مع الغصب خارجاً، ضرورة أنّه لا يصدق على التكلم في الدار المغصوبة أنّه تصرف فيها ليكون مصداقاً للغصب ومنشأً لانتزاعه.

---

(١) في ص ٤٦٥.

ودعوى أنّ التكلم وإن لم يكن تصرفاً في الدار إلّا أنّه تصرف في الفضاء باعتبار أنّه يوجب تموّج الهواء فيه، والمفروض أنّ الفضاء ملك للغير كالدار، فكما أنّ التصرف فيها غير جائز ومصداق للغصب، فكذلك التصرف فيه خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع قطعاً، وذلك لأنّ الفضاء وإن كان ملكاً للغير والتصرف فيه غير جائز بدون إذن صاحبه، إلّا أنّ التكلم كما أنّه لا يكون تصرفاً في الدار كذلك لا يكون تصرفاً في الفضاء، ضرورة أنّه لا يصدق عليه أنّه تصرف فيه وعلى تقدير صدق التصرف عليه عقلاً فلا يصدق عرفاً بلا شبهة، ومن المعلوم أنّ الأدلة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير منصرفة عن مثل هذا التصرف فلا تشمله أصلاً، لأنّها ناظرة إلى المنع عما يكون تصرفاً عند العرف، وما لا يكون تصرفاً عندهم فلا تشمله وإن كان تصرفاً بنظر العقل، كمسح حائط الغير باليد مثلاً فانّه ليس تصرفاً عند العرف، ولذا لا تشمله الأدلة، فلا يكون محكوماً بالحرمة وإن كان تصرفاً عند العقل.

والحاصل: أنّ التكلم في الدار المغصوبة ليس تصرفاً فيها ولا في فضائها لا عقلاً ولا عرفاً أوّلاً، وعلى فرض كونه تصرفاً فيه عقلاً فلا ريب في أنّه ليس تصرفاً عرفاً، ومعه لا يكون مشمولاً لتلك الأدلة ثانياً. ومن هنا لو نصب أحد مروحةً في مكان توجب تموّج الهواء في فضاء الغير فلا يقال إنّه تصرّف في ملك الغير، وهذا واضح.

ومن ذلك يظهر حال جميع أذكار الصلاة كالقراءة ونحوها، ضرورة أنّ الغصب لا يصدق عليها.

وبكلمة أُخرى: أنّ الغصب هنا منتزع من ماهية مباينة لماهية التكلم في الخارج، فانّ الغصب في المقام منتزع من الكون في الدار، وهو من مقولة الأين،

والتكلم من مقولة الكيف المسموع فيستحيل اتحادهما في الخارج واندراجهما تحت مقولة واحدة.

فالنتيجة: أنّ التكبيرة وما شاكلها غير متحدة مع الغصب خارجاً.

ومنها: الركوع والسجود والقيام والقعود، والصحيح أنّها أيضاً غير متحدة مع الغصب خارجاً، والوجه في ذلك: هو أنّ هذه الأفعال من مقولة الوضع، فانّها هيئات حاصلة للمصلي من نسبة بعض أعضائه إلى بعضها الآخر ونسبة المجموع إلى الخارج، والوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعضها الآخر، ونسبة المجموع إلى الخارج وهذه الهيئات هي حقائق تلك الأُمور التي تعتبر في الصلاة، ومن الواضح جداً أنّ تلك الهيئات ليست بأنفسها مصداقاً للغصب ومتحدة معه في الخارج ومنشأ لانتزاعه، ضرورة عدم صدق التصرف عليها بما هي لتكون كذلك، بل يستحيل أن تتحد مع الغصب، لفرض أنّه في المقام منتزع من الكون في الأرض المغصوبة وهو من مقولة الأين، وتلك الهيئات من مقولة الوضع، وعليه فيستحيل اتحادهما خارجاً.

ونتيجة ذلك: هي أنّ هيئة الركوع والسجود والقيام والجلوس ليست في أنفسها مع قطع النظر عن مقدّماتها من الهوي والنهوض مصداقاً للغصب ومنشأً لانتزاعه.

وقد يتخيّل في المقام أنّها من مقولة الفعل، وليست من مقولة الوضع، فإذن لا محالة تكون مصداقاً للغصب وتصرّفاً في مال الغير.

ولكنّه تخيّل خاطئ جداً، فانّه ناشٍ من الخلط بين ما يكون من قبيل الفعل الصادر بالارادة والاختيار، وما يكون من مقولة الفعل التي هي من إحدى المقولات التسع العرضية، والهيئات المزبورة وإن كانت من الأفعال الاختيارية

الصادرة بالارادة والاختيار، إلّا أنّها مع ذلك ليست من مقولة الفعل، ضرورة أنّه لا منافاة بين أن يكون الشيء من قبيل الفعل الصادر بالاختيار، ولا يكون من مقولته، للفرق بين الأمرين، وهو أنّ الملاك في كون الفعل اختيارياً هو صدوره من الانسان بالارادة والاختيار، والملاك في كون الشيء من مقولته هو أن يكون حصوله بالتأثير على نحو التدريج كتسخين المسخن ما دام يسخن ونحو ذلك، ومن المعلوم أنّ أحد الملاكين أجنبي عن الملاك الآخر بالكلّية ولا مساس لأحدهما بالآخر أبداً، ولذا لا يعتبر في كون شيء من مقولة الفعل أن يكون من الأفعال الاختيارية أصلاً كما هو واضح.

وعلى الجملة: فالفعل الاختياري لا يكون مساوقاً لمقولة الفعل، بل النسبة بينهما عموم من وجه، فانّ الشيء قد يكون من مقولته ولا يكون اختيارياً كالهيئات العارضة للأجسام الخارجية، وقد يكون اختيارياً وليس من مقولته، بل من مقولة اُخرى كمقولة الوضع أو الكيف أو نحوها.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّ الصلاة لا تتحد مع الغصب خارجاً، لا من ناحية النيّة، ولا من ناحية التكبيرة والقراءة وما شاكلهما، ولا من ناحية الركوع والسجود والقيام والقعود.

بقي في المقام أمران:

الأوّل: أنّه لا شبهة في أنّ الهوي إلى الركوع والسجود أو النهوض عنهما إلى القيام والجلوس تصرّف في ملك الغير ويكون مصداقاً للغصب، ضرورة أنّ الحركة في الدار المغصوبة من أوضح أنحاء التصرف فيها، وبما أنّ الهوي والنهوض نحو من الحركة فلا محالة يكونان متحدين مع الغصب خارجاً ومن مصاديقه وأفراده، إلّا أنّ الكلام في أنّهما من أجزاء الصلاة كبقية أجزائها أو من مقدّماتها، فعلى الأوّل لا مناص من القول بالامتناع، لفرض أنّ الصلاة

عندئذ متحدة مع الغصب في الخارج ومصداق له ولو باعتبار بعض أجزائها، ومعه لا بدّ من القول بالامتناع أي بامتناع [اجتماع الأمر والنهي في] الصلاة في الأرض المغصوبة، لاستحالة أن يكون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً. وعلى الثاني فلا مناص من القول بالجواز، وذلك لأنّ الهوي والنهوض وإن كانا تصرفاً في ملك الغير، إلّا أنّهما ليسا من أجزاء المأمور به ليلزم اتحاده مع المنهي عنه، بل هما من مقدّمات وجوده في الخارج.

وقد ذكرنا في بحث مقدّمة الواجب[1] أنّ حرمة المقدّمة لا تنافي إيجاب ذيها إذا لم تكن منحصرة، وأمّا إذا كانت منحصرة فتقع المزاحمة بين حرمة المقدّمة ووجوب ذيها، كما لو توقف إنقاذ الغريق مثلاً على التصرف في مال الغير، ولم يكن له طريق آخر يمكن إنقاذه منه، فإذن لا بدّ من الرجوع إلى قواعد باب التزاحم وأحكامه.

وعلى الجملة: فالهوي الذي هو مقدّمة للركوع والسجود، والنهوض الذي هو مقدّمة للقيام، إذا كانا من أفعال الصلاة وأجزائها يتعين القول بالامتناع في المسألة، وإذا كانا من المقدّمات يتعين القول بالجواز فيها، ولذا لو فرض تمكن شخص من الركوع والسجود والقيام والجلوس بدونهما، لكان مجزئاً لا محالة، ولا يجب عليه الاتيان بهما، لفرض عدم دخلهما في المأمور به لا جزءاً ولا شرطاً. وعلى هذا الضوء فلا بدّ من أن يدرس ناحية كونهما من أجزاء الصلاة أو من مقدّماتها.

الصحيح هو أنّهما من المقدّمات، وذلك لأنّ الظاهر من أدلة جزئية الركوع والسجود والقيام والجلوس هو أنّ نفس هذه الهيئات جزء فحسب، لا مع

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٢٤٧.

مقدّماتها من الهوي والنهوض، لفرض أنّ هذه العناوين اسم لتـلك الهـيئات خاصة لا لها ولمقدّماتها معاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ المذكور في لسان الأدلة إنّما هو نفس تلك العناوين على الفرض، لا هي مع مقدّماتها.

فالنتيجة على ضوئهما: هي أنّ المستفاد من تلك الأدلة ليس إلّا جزئية هذه العناوين فحسب دون مقدّماتها كما لا يخفى، وتمام الكلام في ذلك في محلّه.

وعلى هدى هذا البيان قد ظهر أنّـه لا شـبهة في صـحة الصـلاة في الدار المغصوبة إذا فرض أنّها لم تكن مشتملة على الركوع والسجود ذاتاً، كـصلاة الميت على تقدير كونها صلاة، وإن ذكرنا في موضعه أنّها ليست بصلاة، بل هي دعاء حقيقة، أو عرضاً كما إذا كان المكلف عاجزاً عنهما وكانت وظيفته الصلاة مع الايماء والاشارة بدلاً عنهما، لفرض أنّ الصلاة عندئذ كما أنّها ليست مصداقاً للتصرف في مال الغير، كذلك ليست متوقفة عليه، وأمّا إذا كانت مشتملة على الركوع والسجود فوقتئذ تقع المزاحمة بين حرمة التصرف في مال الغير ووجوب الصلاة، فلابدّ من الرجوع إلى قواعد باب المزاحمة من تقديم الأهم أو محتمل الأهمّية أو نحو ذلك على غيره إن كان، وإلّا فيتعين التخيير.

وعلى الجملة: فعلى ما حـققناه من أنّ الهوي والنهوض ليسا مـن أفـعال الصلاة وأجزائها، لا مناص من القول بالجواز من هذه الناحية في المسألة، وعليه فإذا لم تكن مندوحة في البين تقع المزاحمة بين وجوب الصلاة وحرمة التصرف، كما عرفت.

الثاني: أنّ الظاهر عدم صدق السجدة الواجبة على مجـرّد ممـاسة الجـبهة الأرض، بل يعتبر في صدقها الاعتماد عليها، ومن المعلوم أنّ الاعتماد على أرض الغير نحو تصرف فيها فلا يجوز، وعليه فتتحد الصلاة المأمور بها مع الغصب المنهي عنه في الخارج، فإذن لا مناص من القول بالامتناع، ولا يفرق في ذلك

بين كون ما يصح عليه السجود نفس أرض الغير أو شيئاً آخر، ضرورة أنّه على كلا التقديرين يكون الاعتماد على أرض الغير، وعلى هذا فلا يكفي في القول بالجواز مجرد الالتزام بكون الهوي والنهوض من المقدّمات لا من الأجزاء، بل لابدّ من فرض عدم كون السجود على أرض الغير أيضاً.

ونتيجة ذلك: هي جواز الاجتماع فيما إذا لم تكن الصلاة مشتملة على السجود ذاتاً كصلاة الميت على تقدير كونها صلاة، أو عرضاً كما إذا كان المكلف عاجزاً عنه، أو فرض أنّه متمكن من السجود على أرض مباحة أو مملوكة كما إذا كان في انتهاء الأرض المغصوبة، وفي غير هذه الصور لابدّ من القول بالامتناع، لفرض أنّ المأمور به فيها ـ أي في هذه الصور ـ متحد مع المنهي عنه خارجاً، وكون شيء واحد وهو السجود مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه وهو محال.

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر فساد ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] من أنّه لا يمكن أن تكون الحركة الواحدة مصداقاً للصلاة والغصب معاً، وذلك لأنّ ما أفاده (قدس سره) يرتكز على نقطة واحدة، وهي أنّ الغصب من مقولة برأسها وهي مقولة الأين، وعلى هذا فيستحيل اتحاده مع الصلاة خارجاً.

ولكن قد عرفت أنّ هذه النقطة خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً، ضرورة أنّ الغصب مفهوم انتزاعي منتزع من مقولات متعددة، وليس من المفاهيم المتأصلة والماهيات المقولية، وعليه فلا مانع من اتحاده مع الصلاة في الخارج أبداً، بأن يكون منشأ انتزاعه بعينه ما تصدق عليه الصلاة، بل قد مرّ أنّه متحد خارجاً مع السجدة فيها، ومع الهوي والنهوض بناءً على كونهما من أجزائها، كما أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ الصادر من المكلف في الدار

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٣٦.

المغصوبة حركتان إحداهما مصداق للغصب والاُخرى مصداق للصلاة من الغرائب، بداهة أنّ الصادر من المكلف في الدار ليس إلّا حركة واحدة وهي مصداق للغصب، فلا يعقل أن تكون مصداقاً للصلاة المأمور بها.

على أنّه لو كانت هناك حركة اُخرى تكون مصداقاً لها في نفسها فلا محالة تكون مصداقاً للغصب أيضاً، لوضوح أنّ كل حركة فيها تصرف فيها ومصداق له، فإذن كيف يمكن فرض وجود الحركتين فيها تكون إحداهما مصداقاً للغصب فحسب، والاُخرى مصداقاً للصلاة كذلك.

وخلاصة ما ذكرناه لحدّ الآن: هي أنّ القول بالامتناع في مسألتنا هذه أعني الصلاة في الأرض المغصوبة يتوقف على الالتزام بأحد أمرين:

الأوّل: أن نقول بكون الهوي والنهوض من أفعال الصلاة وأجزائها لا من المقدّمات، وعلى هذا فلابدّ من القول بالامتناع.

الثاني: أن نقول بأنّ السجود لا يصدق على مجرد وضع الجبهة على الأرض بدون الاعتماد عليها، فانّ الاعتماد عليها مأخوذ في مفهوم السجدة، فلو وضع جبهته عليها بدون اعتماد لم تصدق عليه السجدة، بل هو مماسة لها، لا أنّه سجدة.

أمّا الأمر الأوّل: فقد عرفت أنّهما ليسا من الأفعال والأجزاء، بل هما من المقدّمات، فإذن من هذه الناحية لا مانع من القول بالجواز أصلاً.

وأمّا الأمر الثاني: فقد عرفت أنّ الاعتماد على الأرض مأخوذ في مفهوم السجدة فلا تصدق السجدة بدون الاعتماد عليها، وهذا واضح. وعليه فلا تجوز الصلاة المشتملة على السجدة في الأرض المغصوبة، لاستحالة كون المنهي عنه مصداقاً للمأمور به، كما أنّها إذا لم تكن مشتملة عليها فلا مانع من جوازها

فيها، أو إذا فرض أنّ المكلف متمكن من السجدة على الأرض المباحة أو المملوكة.

فالنتيجة من جميع ما ذكرناه لحدّ الآن قد أصبحت: أنّ الصلاة في الدار المغصوبة إذا كانت مشتملة على السجود فلا مناص من القول بالامتناع، وأمّا إذا لم تكن مشتملة عليه ذاتاً أو عرضاً، أو كان المكلف متمكناً منه على أرض مباحة أو مملوكة فلا مانع من القول بالجواز.

نتائج ما ذكرناه إلى الآن عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ مسألة الاجتماع ترتكز على ركيزة واحدة، وهي أن يكون المجمع مشتملاً على مناط كلا الحكمين معاً خاطئ جداً، وذلك لما حققناه من أنّ البحث في هذه المسألة لا يختص بوجهة نظر مذهب دون آخر، بل يعم جميع المذاهب والآراء حتّى مذهب الأشعري المنكر لتبعية الأحكام لجهات المصالح والمفاسد مطلقاً.

والسر فيه ما ذكرناه من أنّ مردّ البحث في هذه المسألة إلى البحث عن أنّ المجمع في مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهية أو متعدد كذلك، فعلى الأوّل لا مناص من القول بالامتناع مطلقاً وعلى جميع المذاهب، ضرورة أنّ استحالة اجتماع الضدّين لا تختص بمذهب دون آخر، وعلى الثاني لا بدّ من القول بالجواز بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم إلى اللّازم.

الثانية: أنّ ما ذكره (قدس سره) من أنّ مسألة التعارض ترتكز على كون المجمع مشتملاً على مناط أحد الحكمين في مورد الاجتماع أيضاً خاطئ، وذلك لأنّ البحث عن هذه المسألة كالبحث عن مسألة الاجتماع لا يختص بوجهة نظر مذهب دون آخر، ضرورة أنّ ملاك التعارض هو عدم إمكان جعل الحكمين

معاً في مورد الاجتماع، ومن المعلوم أنّ هذا لا يتوقف على وجود ملاك لأحدهما فيه، لوضوح استحالة جعلهما معاً لشيء واحد، سواء فيه القول بتبعية الأحكام لجهات المصالح والمفاسد والقول بعدمها، فانّ خلاف الأشعري مع الإمامية إنّما هو في العقل العملي، أعني به التحسين والتقبيح العقليين، ولأجل ذلك أنكر مسألة التبعية لابتنائها على تلك المسألة، أعني مسألة التحسين والتقبيح، لا في العقل النظري، أعني به إدراكه إمكان الأشياء واستحالتها، والمفروض أنّ جعل الحكمين المتضادين لشيء واحد محال عقلاً، وكذا الحال في مسألة التزاحم، فانّها لا تختص بوجهة نظر دون آخر، بل تعم جميع المذاهب والآراء حتّى مذهب الأشعري، وذلك لما ذكرناه من أنّ مبدأ انبثاق المزاحمة بين الحكمين مع عدم التنافي بينهما في مقام الجعل إنّما هو عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مرحلة الامتثال.

الثالثة: أنّ الدليل لا يكون متكفلاً لفعلية الحكم أصلاً، ضرورة أنّ فعليته تتبع فعلية موضوعه في الخارج وأجنبية عنه بالكلّية، فانّ مفاده ـ كما ذكرناه غير مرّة ـ ثبوت الحكم على نحو القضية الحقيقية، ولا نظر له إلى فعليته ووجوده في الخارج أصلاً، كما أنّه لا يمكن أن يكون الدليل متكفلاً للحكم الاقتضائي وهو اشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة، ضرورة أنّ بيان ذلك ليس من شأن الشارع ووظيفته، فانّ وظيفته بيان الأحكام الشرعية، لا بيان مصالح الأشياء ومفاسدها ومضارها ومنافعها، وبذلك ظهر ما في كلام المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في المقدّمة التاسعة فلاحظ.

الرابعة: أنّ ثمرة المسألة على القول بالجواز صحة العبادة في مورد الاجتماع مطلقاً ولو كان عالماً بالحرمة فضلاً عما إذا كان جاهلاً بها، ولكن خالف في ذلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وقال ببطلان العبادة في صورة العلم بالحرمة،

وبصحتها في صورة الجهل بها والنسيان، وأفاد في وجه ذلك ما حاصله: أنّه لايمكن تصحيح العبادة بالأمر، لفرض أنّ متعلق الأمر هو الحصة الخاصة وهي الحصة المقدورة، ولا يمكن بالترتب لعدم جريانه في المقام، ولا يمكن بـالملاك لفرض أنّ صدور المجمع منه قبيح، ومع القبح الفاعلي لا تصحّ العبادة، كما أنّها لا تصح مع القبح الفعلي.

فالنتيجة: أنّه لا يمكن الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع على هذا القول فضلاً عن القول بالامتناع، ولكن قد تقدّم أنّ نظريته (قدس سره) هذه خاطئة جداً ولم تطابق الواقع أصلاً، لما عرفت من أنّه يمكن الحكم بصحتها من ناحية الأمر، لما عرفت من إطلاق المتعلق وعدم المقتضي لتقييده بخصوص الحـصة المقدورة، ومن ناحية الترتب لما ذكرناه هناك من أنّه لا مانع من الالتزام به في المقام أصلاً ومن ناحية الملاك، لما عرفت من عدم القبح الفاعلي بالاضافة إلى إيجاد ما ينطبق عليه المأمور به.

الخامسة: قد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أنّه تصحّ العبادة في مورد الاجتماع على القول بالجواز مطلقاً، أي في العبادات والتوصليات، وإن كان معصية للنهي أيضاً، وتبطل على القول بالامتناع مع العلم بالحرمة، وكذا مع الجهل بها إذا كان عن تقصير مع ترجيح جانب النهي، وتصح إذا كان عن قصور، ولكن قد ذكرنا سابقاً عدم تمامية جميع ما أفاده (قدس سره) فلاحظ.

السادسة: أنّ الصحيح في المقام هو ما ذكرناه من صحة العبادة في مورد الاجتماع على القول بالجواز مطلقاً، أي بلا فرق بين كون المكلف عالماً بالحرمة أو جاهلاً بها أو ناسياً، وكذا بلا فرق بين كون الحـرمة أهم من الوجوب أو بالعكس أو كونهما متساويين، وباطلة على القول بالامتناع مع ترجيح جانب النهي مطلقاً، أي من دون فرق بين العلم بالحرمة والجهل بها، كان جهله عن

قصور أو عن تقصير. نعم، صحيحة على هذا الفرض في صورة واحدة وهي صورة النسيان، كما أنّها صحيحة على هذا القول مع ترجيح جانب الوجوب.

السابعة: أنّ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) قد اختار في المسألة القول بالامتناع، بدعوى أنّ تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون، بل المعنون واحد في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً. ولكن قد عرفت أنّ ما أفاده لا يخرج عن مجرد الدعوى لفرض عدم إقامة برهان عليه، ولأجل ذلك قلنا إنّه لا يتم إلّا على نحو الموجبة الجزئية.

الثامنة: أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره) قد اختار في المسألة القول بالجواز، بدعوى أنّ النسبة بين متعلق الأمر والنهي إذا كانت عموماً من وجه فلا محالة يكون التركيب بينهما انضمامياً، لفرض أنّ جهة الصدق في صدق كل منهما في مورد الافتراق بعينها هي جهة الصدق في صدق كل منهما في مورد الاجتماع، وعليه فيستحيل اتحادهما في الخارج واندراجهما تحت حقيقة واحدة، وإلّا لزم أن لا تكون جهة صدقهما في مورد الاجتماع تلك الجهة التي كانت في مورد الافتراق وهذا خلف. وهذا بخلاف ما إذا كانت النسبة بالعموم من وجه بين موضوعي الحكمين كقولنا: أكرم العالم ولا تكرم الفاسق، حيث إنّ النسبة بين العالم والفاسق عموم من وجه، فانّ التركيب بينهما في مورد الاجتماع لا محالة يكون اتحادياً وهو العالم الفاسق، لانطباق كلا العنوانين عليه، فلا يمكن أن يكون إكرامه واجباً وحراماً معاً.

التاسعة: قد تقدّم أنّ نظرية شيخنا الأُستاذ (قدس سره) إنّما تتم في المبادئ المتأصلة والماهيات المقولية، فانّ تعدد العنوان منها يستلزم تعدد المعنون في الخارج لا محالة، لاستحالة أن يكون التركيب بينهما في مورد الاجتماع اتحادياً، وأمّا إذا كان أحدهما عنواناً عرضياً والآخر ذاتياً أو كان كلاهما عنواناً

انتزاعياً، فلا يستلزم تعددهما تعدد المعنون، بل يمكن أن يكون المعنون واحداً ويمكن أن يكون متعدداً، ومن هنا قلنا إنّه لا ضابط للمسألة لا للقول بالامتناع ولا للقول بالجواز، بل لا بدّ من ملاحظة المجمع في كل مورد لنرى أنّه واحد وجوداً وماهية أو متعدد كذلك، لنحكم على الأوّل بالامتناع وعلى الثاني بالجواز، ولأجل ذلك الصحيح هو القول بالتفصيل في المسألة في مقابل القول بالامتناع والجواز مطلقاً.

نعم، ما ذكره (قدس سره) من أنّ النسبة بالعموم من وجه إذا كانت بين موضوعي الحكمين، فلا محالة يكون التركيب بينهما في مورد الاجتماع اتحادياً متين جداً، كما سبق بشكل واضح.

العاشرة: أنّ الغصب عنوان انتزاعي وليس من الماهيات المقولية، بداهة أنّه ينطبق على مقولات متعددة، فلو كان مقولة بنفسه يستحيل أن ينطبق على مقولة أُخرى.

الحادية عشرة: قد تقدّم أنّ الصلاة بتمام أجزائها غير متحدة مع الغصب خارجاً، إلّا في السجدة حيث إنّها متحدة معه في الخارج ومصداق له، وعلى هذا الضوء فالصلاة إذا لم تكن مشتملة عليها ذاتاً أو عرضاً أو كانت السجدة على أرض مباحة مثلاً أو مملوكة، فلا مانع من القول بالجواز أصلاً.

الثانية عشرة: قد سبق أنّ الهوي والنهوض من مقدّمات الصلاة لا من أجزائها.

الثالثة عشرة: أنّ الصحيح عدم سراية الحكم من متعلقه إلى ملازماته الخارجية التي يعبّر عنها بالتشخصات مسامحة.

الرابعة عشرة: أنّ النسبة بالعموم من وجه لا تتصوّر بين جوهرين وعرضين

وجوهر وعرض، لفرض أنّهما متباينان ماهية ووجوداً فلا يصدق أحـدهما على ما يصدق عليه الآخر، وقد تقدّم أنّ النسبة كذلك إنّما تتصور بين عنوانين عرضيين وعنوان عرضي وذاتي.

الخامسة عشرة: أنّ التركيب بين المادة والصورة حقيقي لا انضمامي، خلافاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره)، حيث يرى أنّ التركيب بينهما انضمامي، ولكن قد عرفت أنّ نظره (قدس سره) في ذلك خاطئ ولا يمكن تصديقه بوجه.

بقي الكلام في أُمور:

الأوّل: التوضؤ أو الاغتسال بالماء المغصوب.

الثاني: التوضؤ أو الاغتسال من آنية الذهب أو الفضة.

الثالث: التوضؤ أو الاغتسال من الاناء المغصوب.

الرابع: التوضؤ أو الاغتسال في الدار المغصوبة.

الخامس: التوضؤ أو الاغتسال في الفضاء المغصوب.

أمّا الأوّل: فلا شبهة في القول بالامتناع وعدم جواز الوضوء أو الغسـل منه، ضرورة استحالة أن يكون المنهي عنه مصداقاً للمأمور به، ولا يمكن فيه القول بالجواز أبداً، ولا مناص من تقديم دليل حرمة التصرف فيه على دليل وجوب الوضوء أو الغسل، وذلك لما ذكرناه غير مرّة من أنّ وجوب الوضوء والغسل مشروط بوجدان الماء بمقتضى الآية المباركة، وقد قلنا إنّ المراد مـنه وجوده الخاص من جهة القرينة الداخلية والخارجية، وهو ما يتمكن المكلف من استعماله عقلاً وشرعاً، والمفروض في المـقام أنّ المكـلف لا يـتمكن مـن استعماله شرعاً وإن تمكن عقلاً، ومعه يكون فاقداً له، فوظيفة الفاقد هو التيمم دون الوضوء أو الغسل، وعليه فلابدّ من الالتزام بفساد الوضوء أو الغسل به

مطلقاً حتّى في حال الجهل، ضرورة أنّ التخصيص واقعي والجهل بالحرمة لايوجب تغيير الواقع وصيرورة الحرام واجباً ولو كان عن قصور، وهذا واضح.

نعم، لو كان المكلف ناسياً لكون هذا الماء مغصوباً فتوضأ أو اغتسل به فلا إشكال في صحة وضوئه أو غسله إذا كان نسيانه عن قصور لا عن تقصير، والوجه في ذلك: هو أنّ النسيان رافع للتكليف واقعاً فلا يكون الناسي مكلفاً في الواقع، وهذا بخلاف الجهل فانّه رافع للتكليف ظاهراً، فيكون الجاهل مكلفاً في الواقع، وعليه فترتفع حرمة التصرف في هذا الماء واقعاً من ناحية النسيان، ومعه لا مانع من شمول إطلاق دليل وجوب الوضوء له، فانّ المانع عن شموله هو حرمة التصرف فيه، والمفروض أنّها قد ارتفعت واقعاً من ناحية النسيان، ومع ارتفاعها لا محالة يشمله لفرض عدم المانع منه حينئذ أصلاً، ومعه لا محالة يكون صحيحاً. نعم، لو كان نسيانه عن تقصير كما هو الحال في أكثر الغاصبين، فلا يمكن الحكم بصحته، وذلك لأنّ الحرمة وإن ارتفعت واقعاً من جهة نسيانه، إلّا أنّ ملاكه باقٍ وهو المبغوضية، ومعه لا يمكن التقرب به.

فالنتيجة: أنّ التوضؤ أو الاغتسال بهذا الماء غير صحيح في صورة الجهل ولو كان عن قصور، وصحيح في صورة النسيان إذا كان كذلك.

ولكن للشيخ الأُستاذ (قدس سره)[1] في المقام كلام، وهو أنّه (قدس سره) مع التزامه بفساد العبادة على القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة مطلقاً ذهب إلى صحة الوضوء أو الغسل هنا بهذا الماء في صورة الجهل بالحكم أو الموضوع عن قصور، ولعلّه (قدس سره) استند في ذلك إلى أحد أمرين:

الأوّل: دعوى أنّ الوضوء أو الغسل مشتمل على الملاك في هذا الحال، هذا

---

(١) العروة الوثقىٰ (المحشّاة) ١: ٤٠٤ ذيل المسألة ٤.

من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ صدوره من المكلف في هذا الحال حسن على الفرض، ومعه لا مانع من التقرب به من ناحية اشتماله على الملاك.

وغير خفي أنّ هذه الدعوى خاطئة جداً حتّى عنده (قدس سره)، ضرورة أنّه لا طريق لنا إلى إحراز أنّ الوضوء أو الغسل في هذا الحال مشتمل على الملاك، لما ذكرناه غير مرّة من أنّه لا طريق لنا إلى معرفة ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها، فإذن لا يمكن الحكم بصحته من هذه الناحية.

الثاني: دعوى الاجماع على الصحة في هذا الفرض كما ذكرها صاحب مفتاح الكرامة (قدس سره)[١].

ويردّها أوّلاً: أنّ الاجماع غير ثابت وإنّما هو إجماع منقول وهو ليس بحجة. وعلى تقدير ثبوته فهو إنّما يكون حجة إذا كان تعبدياً لا فيما إذا كان محتمل المدرك أو معلومه، ضرورة أنّه في هذا الحال لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم (عليه السلام) فلا يكون حجة والاجماع المدعى في المقام على تقدير تسليمه بما أنّه محتمل المدرك لاحتمال أنّ من يقول بصحة الوضوء أو الغسل هنا إنّما يقول به من جهة توهم اشتماله على الملاك، أو من ناحية تخيل أنّ المؤثر في الحكم إنّما هو الجهات الواصلة دون الجهات الواقعية، فإذن لا بدّ من النظر في هذين الأمرين:

أمّا الأمر الأوّل: فقد عرفت أنّه لا مجال له أصلاً، ضرورة أنّه لا طريق لنا إلى إحراز أنّه مشتمل على الملاك في هذا الحال كما مرّ آنفاً.

وأمّا الأمر الثاني: فقد نشأ من الخلط بين الجهات المؤثرة في الأحكام

---

(١) مفتاح الكرامة ١: ٥١٢.

الشرعية والجهات المؤثرة في الأحكام العقلية، فانّ المؤثر في الأحكام العقلية وهي الحسن والقبح إنّما هو الجهات الواصلة، ضرورة أنّ العقل لا يحكم بحسن شيء وقبح شيء آخر، إلّا فيما إذا أحرز ما هو المؤثر فيهما، لما ذكرناه من أنّه لا واقع موضوعي لهما ما عدا إدراك العقل استحقاق الفاعل المدح على فعل واستحقاقه الذم على آخر، ومن الواضح جداً أنّ العقل لا يحكم بذلك إلّا إذا أحرز انطباق عنوان العدل عليه في الأوّل، وانطباق عنوان الظلم في الثاني، حيث إنّ حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل ذاتي وغير قابل للانفكاك أبداً، ولا يحتاج إلى علّة خارجة عن مقام ذاتهما، ضرورة أنّ الذاتي غير قابل للتعليل بشيء، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الذاتي ذاتي باب البرهان، أو ذاتي باب الكلّيات كالجنس والفصل، وهذا واضح.

وأمّا حكمه بقبح غيرهما من الأفعال الاختيارية أو حسنها، فهو ليس بالذات بل من ناحية انطباق عنوان الظلم عليها أو العدل، مثلاً ضرب اليتيم إذا كان للتأديب انطبق عليه عنوان العدل، وإذا كان للايذاء انطبق عليه عنوان الظلم، ولذا يحكم بحسنه على الأوّل وقبحه على الثاني، وهذا واضح.

وأمّا المؤثر في الأحكام الشرعية فهو الجهات الواقعية لا الجهات الواصلة، ضرورة أنّ الأحكام الشرعية لو كانت تابعة لتلك الجهات، أي الجهات الواصلة، للزم التصويب وانقلاب الواقع، فانّ معنى ذلك هو تبعية الأحكام لعلم المكلف وهذا معنى التصويب، وقد تقدّم الكلام في ذلك من هذه الناحية بشكل واضح فلاحظ.

فالنتيجة: أنّه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء أو الغسل في هذا الحال، لا من ناحية الملاك، ولا من ناحية الاجماع، بل الصحيح هو ما ذكرناه من فساده في

هذا الحال أيضاً، بداهة أنّ الجهل بالحرمة أو بموضوعها لا يغيّر الواقع وإن كان عن قصور، ولا يوجب صيرورة الحرام واجباً، بل هو باقٍ على حرمته، غاية الأمر أنّه معذور في ارتكابه والتصرف فيه، ومن المعلوم أنّ الحرام لا يصلح أن يكون مقرّباً ومصداقاً للواجب، كما هو ظاهر.

وأمّا الثاني: وهو التوضؤ أو الاغتسال من آنية الذهب أو الفضة، فقد تقدّم الكلام فيه من ناحية صحة الوضوء أو الغسل منها أو فساده في بحث الضد[1] بصورة مفصّلة، ونتيجته هي أنّه لا إشكال في فساد الوضوء أو الغسل منها إذا كان على نحو الارتماس، ضرورة أنّ نفس هذا التصرف محرّم، والمحرّم لا يصلح أن يكون مصداقاً للواجب، هذا بناءً على أن يكون مطلق التصرف فيها محرّماً. وأمّا إذا قلنا بأنّ المحرّم فيها إنّما هو خصوص الأكل والشرب لا مطلق استعمالها والتصرف فيها، فلا إشكال عندئذ في صحة الوضوء أو الغسل منها أصلاً.

وأمّا إذا كان على نحو الترتيب، بأن يغترف الماء منها غرفة غرفة ليتم وضوءه أو غسله، فبناءً على ما حققناه من إمكان الترتب من ناحية، وكفاية القدرة التدريجية على الواجبات المركبة من الأجزاء الطولية كالصلاة والوضوء والغسل وما شاكل ذلك من ناحية أُخرى، لا مانع من الحكم بصحته أصلاً، من دون فرق في ذلك بين صورة انحصار الماء فيها، وصورة عدم انحصاره، وتمكن المكلف من إفراغ الماء منها في إناء آخر بلا استلزامه التصرف فيها وعدم تمكنه منه، على ما تقدّم الكلام في جميع هذه النواحي بشكل واضح، فلا نعيد.

نعم، فرق بين الوضوء أو الغسل من الآنية كذلك، أي بأخذ الماء منها غرفة

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٤٩٥.

غرفة أو بأخذه في ظرف آخر، وبين الأكل والشرب على هذا النحو، أي بأن يأخذ الطعام أو الشراب من الآنية ويصب في المشقاب أو الفنجان، فيأكل فيه أو يشرب، حيث إنّ الأوّل ـ وهو الوضوء أو الغسل ـ ليس بمحرّم، والمحرّم إنّما هو أخذ الماء منها، الذي هو مقدّمة له، والثاني ـ وهو الأكل والشرب ـ محرّم، والوجه فيه: هو أنّ الملاك في حرمة الوضوء أو الغسل أو ما شابه ذلك منها كونه استعمالاً للآنية بنفسه، وفي الفرض المزبور بما أنّه ليس استعمالاً لها كذلك، ضرورة أنّ ما كان استعمالاً لها إنّما هو أخذ الماء منها دونه، فلأجل ذلك لا يكون محرّماً ومصداقاً للتصرف فيها، وهذا بخلاف الملاك في حرمة الأكل والشرب منها فانّهما محرّمان، سواء أكان بلا واسطة أم مع واسطة، كما إذا صبّ الطعام من القدر في الصيني أو المشقاب فأكل فيه، فانّه وإن لم يصدق عليه أنّه أكل في الآنية، إلّا أنّ ذلك استعمال لها في الأكل وهذا المقدار كافٍ في حرمته، وكذا إذا صبّ الشاي من السماور في الفنجان، فانّه لا يجوز شربه، لصدق أنّ هذا استعمال للآنية في الشرب.

وعلى الجملة: فالمحرّم ليس خصوص الأكل والشرب في الآنية، بل المحرّم إنّما هو استعمالها في الأكل والشرب ولو كان استعمالها واقعاً في طريقهما كالأمثلة المزبورة، هذا مقتضى إطلاق الروايات الواردة في المقام، وأمّا التوضؤ أو الاغتسال فانّه إن كان في الآنية كما إذا كان على نحو الارتماس فمحرّم، وأمّا إذا كان بأخذ الماء منها في ظرف آخر أو غرفة غرفة فهو ليس بمحرّم، لعدم كونه عندئذ مصداقاً للتصرف فيها، وتمام الكلام في ذلك في محلّه.

ومن هنا تظهر نقطة الفرق بين الأكل والشرب من آنية الذهب أو الفضة والأكل والشرب من الاناء المغصوب، فانّهما على الأوّل كما عرفت محرّمان مطلقاً، أي سواء أكان بلا واسطة أم معها، وعلى الثاني فليسا بمحرّمين مطلقاً،

ولو كانا مع واسطة، وذلك لأنّهما إنّما يكونان محرّمين فيما إذا صدق عليهما أنّه تصرف فيه، فلو أخذ الطعام منه وصبّ في ظرف آخر وأكل فيه فلا يكون أكله فيه محرّماً، والوجه في ذلك: أنّ المستفاد من الروايات هو حرمة استعمال آنية الذهب والفضة في الأكل والشرب ولو كان استعمالها في طريقهما، وهذا بخلاف الاناء المغصوب فانّ المحرّم فيه إنّما هو تصرفه، وعليه فإذا كان الأكل أو الشرب مصداقاً له فهو محرّم وإلّا فلا، ومن المعلوم أنّه إنّما يكون مصداقاً له فيما إذا كان فيه، وأمّا إذا كان في غيره، كما إذا أخذ الطعام منه وصبه في إناء آخر فأكل فيه فهذا ليس تصرّفاً فيه كما هو واضح.

وأمّا إذا توضأ المكلف أو اغتسل منها بحيث كان وضوءه أو غسله تصرفاً فيها، فهل يمكن القول بجواز اجتماع الأمر والنهي فيه، بناءً على القول بالجواز في المسألة أم لا؟ قولان.

فقد ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] أنّ من يقول بجواز الاجتماع فيها يقول به في المقام ايضاً، وقد أفاد في تقريب ذلك أنّ الوضوء أو الغسل باعتبار نفسه الذي هو فرد من أفراد المقولة مأمور به، وباعتبار اضافته إلى الآنية التي يحرم التصرف فيها منهي عنه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ استعمال الآنية ليس داخلاً في إحدى المقولات التسع العرضية، بل هو متمم لمقولة من المقولات كالأكل والشرب والتوضؤ وما شاكل ذلك.

فالنتيجة على ضوئها: هي أنّه لا مانع من القول بالجواز هنا باعتبار أنّ

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٤٨ ـ ١٤٩.

المأمور به بنفسه مقولة، والمنهي عنه ليس بمقولة على الفرض، بل هو من متمم المقولة، فيكون متعلق الأمر غير متعلق النهي.

وغير خفي أنّ هذا غريب منه (قدس سره) والوجه في ذلك: هو أنّه ليس لاستعمال آنية الذهب أو الفضة واقع موضوعي في الخارج ما عدا تلك الأفعال الخاصة كالأكل والشرب والتوضؤ والاغتسال وما شاكل ذلك، ضرورة أنّه عنوان انتزاعي منتزع من هذه الأفعال خارجاً، ولا واقع له ما عداها، وعليه فبما أنّه في مفروض الكلام منتزع من نفس التوضؤ أو الاغتسال منها باعتبار أنّه تصرف فيها كما إذا فرض أنّه كان على نحو الارتماس، لا محالة يكون المنهي عنه عندئذ متحداً مع المأمور به في مورد الاجتماع، ومعه لا يمكن القول بالجواز.

وعلى الجملة: فاستعمال الآنية قد يكون بالأكل والشرب، وقد يكون بالتوضؤ والاغتسال وقد يكون بغيرهما، وليس الاستعمال إلّا عنواناً انتزاعياً من هذه الأفعال، وبما أنّه في المقام استعمالها بالتوضؤ أو الاغتسال على الفرض، فلا يعقل أن يكون مأموراً به، لاستحالة كون المنهي عنه مصداقاً للواجب.

ثمّ إنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ استعمال الآنية ليس مقولة برأسها بل هو متمم المقولة، لانعرف له معنىً محصّلاً أبداً، وذلك لأنّ مراده (قدس سره) من متمم المقولة كما فسّر به ما لايعرض على الجوهر في الخارج بلاواسطة، كالشدّة في البياض والسواد والسرعة في الحركة وما شابه ذلك، فانّها لا تعرض على الجوهر خارجاً بلاتوسط، بل تعرض أوّلاً وبالذات على الكم والكيف ونحوهما وبواسطتها تعرض عليه، والمفروض كما عرفت أنّ الاستعمال ـ أي استعمالها ـ عنوان انتزاعي منتزع من أمر موجود في الخارج، وليس له ما بازاء فيه أصلاً لينظر أنّه من المقولة أو متمم لها، وليس كالشدّة فانّها موجودة فيه.

أضف إلى ذلك: أنّ الشدّة والضعف في البياض والسواد والسرعة والبطء أيضاً في الحركة ليس من متممات المقولة بالمعنى الذي ذكره (قدس سره) بل هما عين المقولة، ضرورةً أنّ الشدّة ليست شيئاً زائداً على حقيقة البياض، ولا السرعة شيئاً زائداً على حقيقة الحركة، لتكون الشدّة عارضةً على البياض العارض على الجوهر والسرعة عارضة على الحركة العارضة على موضوعها، بداهة أنّ الشدّة والسرعة موجودتان بنفس وجود البياض والحركة في الخارج لا بوجود آخر، لتكونا عارضتين على وجودهما فيه أوّلاً وبالذات وبتوسّطه تعرضان على الجوهر.

وبكلمة أُخرى: أنّه (قدس سره) قد جعل الملاك في كون شيء متمماً للمقولة دون نفسها هو ما يمتنع عروضه في الخارج على الجوهر بلا واسطة عرض من الأعراض، وقد مثّل لذلك بالشدّة والضعف والسرعة والبطء والابتداء والانتهاء، وقد عرفت أنّ الابتداء والانتهاء من الأُمور الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج ما عدا منشأ انتزاعها، فانّ الابتداء منتزع من صدور السير من البصرة مثلاً، والانتهاء منتزع من انتهائه إلى الكوفة... وهكذا، ومن المعلوم أنّ الأمر الانتزاعي لا يعقل أن يكون متمماً للمقولة، بداهة أنّ متمم المقولة لا بدّ أن يكون موجوداً في الخارج، والأمر الانتزاعي لا يتعدى من أُفق النفس إلى الخارج، وإلّا فكل عرض موجود فيه لا محالة يكون منشأ لانتزاع أمر، وعليه فيلزم أن يكون لكل عرض خارجاً متمم، وهذا باطل.

وأمّا الشدّة والضعف والسرعة والبطء فالمفروض أنّها ليست بموجودة بوجود آخر غير وجود نفس البياض والحركة، ليكون وجودها عارضاً على وجودهما في الخارج أوّلاً وبتوسطه على وجود الجوهر، لوضوح أنّ كل مرتبة من وجود البياض والحركة مباين لمرتبة أُخرى منه، فلا يعقل أن تعرض مرتبة

منه على مرتبة أُخرى منه، كأن تعرض المرتبة الشديدة على المرتبة الضعيفة، أو فقل: إنّ البياض الموجود فيه لا يخلو من أن يكون شديداً أو ضعيفاً أو متوسطاً ولا رابع في البين، وكذا الحركة الموجودة فيه، فلو كانت الشدّة والضعف في الفرد الشديد والضعيف متممين لهما لكان التوسط في الفرد المتوسط أيضاً كذلك، ضرورة عدم الفرق بينهما من هذه الناحية أبداً، مع أنّهم لا يقولون بذلك فيه.

فالنتيجة: أنّه لا يرجع متمم المقولة إلى معنىً محصّل أصلاً، فانّ الشدة في الخارج عين الفرد الشديد، لا أنّها متممة له، وكذا الضعف في الفرد الضعيف... وهكذا.

الثالث: وهو التوضؤ أو الاغتسال من الاناء المغصوب، قد ظهر الحال فيه مما ذكرناه في آنية الذهب والفضة، فانّ الكلام فيه من هذه الناحية، أي من ناحية الوضوء أو الغسل منه، بعينه هو الكلام فيها، بناءً على أن يكون مطلق التصرف فيها محرّماً، كما أنّ الكلام فيه بعينه هو الكلام فيها من ناحية جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، وقد تقدّم أنّ الظاهر من كلامه (قدس سره) هو جواز الاجتماع في أمثال ذلك، ببيان أنّ المأمور به هو فرد من أفراد المقولة وهو التوضؤ أو الاغتسال الموجود في الخارج، فانّه عبارة عن إيصال الماء إلى البدن، والمنهي عنه وهو استعماله ليس داخلاً في إحدى المقولات التسع العرضية، بل هو متمم لمقولة من المقولات، فمن يقول بجواز اجتماع الأمر والنهي في المسألة يقول في المقام أيضاً.

ولكن قد عرفت أنّ هذا من غرائب كلامه (قدس سره)، وذلك لأنّ الوضوء أو الغسل منه إذا كان تصرّفاً فيه كما هو المفروض واستعمالاً له، فلا يعقل أن يكون مأموراً به، ضرورة استحالة كون المنهي عنه مصداقاً له، كما أنّه لا وجه

لما أفاده (قدس سره) من صحة الوضوء أو الغسل منه في صورة الجهل عن قصور، وقد تقدّم الكلام من هذه الناحية في آنية الذهب والفضة بشكل واضح فلا نعيد.

الرابع: وهو التوضؤ أو الاغتسال في الدار المغصوبة، قد تقدّم الكلام فيه في بحث الضد[١] بشكل مفصّل، وملخّصه: هو أنّ المكلف تارةً متمكن من الوضوء أو الغسل في غير المكان المغصوب، وتارة أُخرى لا يتمكن منه في غيره لانحصار الماء فيه، فعلى الثاني بما أنّ متعلق الأمر هنا غير متعلق النهي، حيث إنّ الأوّل عبارة عن الغسلتين والمسحتين مثلاً، والثاني عبارة عن الكون في الدار، والمفروض أنّهما لا ينطبقان على موجود واحد في الخارج، فلا مانع من القول بالجواز، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ وظيفة المكلف في هذا الفرض وإن كانت هي التيمم، لفرض أنّه لا يتمكن من الوضوء أو الغسل شرعاً وإن تمكن منه عقلاً، وقد ذكرنا في غير مورد أنّ مشروعية الوضوء أو الغسل مشروطة بالتمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً، وفي المقام بما أنّ الوضوء أو الغسل يتوقف على ارتكاب محرّم ـ وهو التصرف في مال الغير ـ فلا يتمكن منه، فإذن لا محالة تكون وظيفته التيمم لكونه فاقداً للماء.

فالنتيجة على ضوئهما هي: أنّ المكلف لو عصى ودخل الدار المغصوبة فتوضأ أو اغتسل فلا إشكال في صحته، بناءً على ما حققناه من إمكان الترتب، وهذا واضح. وعلى الأوّل فلا شبهة في صحة الوضوء أو الغسل ولو قلنا بالفساد في الفرض الأوّل، وذلك لأنّ الصحة في هذا الفرض لا تتوقف على القول بالترتب، بل لو قلنا باستحالته فمع ذلك يكون صحيحاً، والوجه فيه: هو أنّ المكلف

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٥١١.

مأمور بالطهارة المائية فعلاً، لتمكنه منها، غاية الأمر أنّه بسوء اختياره فقد ارتكب المحرّم بدخوله في المكان المزبور، ومن الظاهر أنّ ارتكاب محرّم مقدّمة للوضوء أو الغسل أو في أثنائه إذا لم يكن متحداً معه لا يوجب فساده، هذا كلّه فيما إذا لم يكن الفضاء مغصوباً، بل كان مباحاً أو مملوكاً للمتوضئ.

الخامس: وهو التوضؤ أو الاغتسال في الفضاء المغصوب، أنّ الظاهر بطلان الوضوء فحسب دون الغسل.

أمّا الوضوء: فمن ناحية المسح حيث يعتبر فيه إمرار اليد وهو نحو تصرف في ملك الغير فيكون محرّماً، ومن الواضح استحالة وقوع المحرّم مصداقاً للواجب. فإذن لا بدّ من القول بالامتناع هنا لفرض اتحاد المأمور به مع المنهي عنه في مورد الاجتماع، ولا يفرق في ذلك بين صورتي انحصار الماء فيه ـ أي في الفضاء المغصوب ـ وعدم انحصاره فيه. نعم، لو تمكن المكلف من إيقاع المسح في غير الفضاء المغصوب وأوقع فيه لصح وضوءه على الأقوى وإن كان الأحوط تركه.

وعلى الجملة: فوظيفة المكلف في صورة الانحصار وإن كانت هي التيمم ولكنّه لو دخل في الفضاء المغصوب وتوضأ فيه، فإن أوقع المسح في غير الفضاء المغصوب لكان وضوءه صحيحاً، بناءً على ما حققناه من إمكان الترتب، وإن أوقع المسح فيه لكان فاسداً، لاستحالة كون المنهي عنه مصداقاً للمأمور به، لفرض أنّ المسح تصرف في ملك الغير، ومعه لا يمكن أن يكون واجباً.

ومن هنا استشكلنا في صحة التيمم في الفضاء المغصوب من جهة أنّ المعتبر فيه إمرار اليد وهو نحو تصرف فيه، ولا يفرق في هذا بين وجود المندوحة وعدمها.

وأمّا الغسل: فبما أنّه لا يعتبر فيه إمرار اليد فلا يكون تصرّفاً فيه، لفرض أنّ الواجب فيه وصول الماء إلى البشرة، ومن المعلوم أنّه لا يكون تصرّفاً فيه، والتصرّف إنّما يكون في مقدّماته كما هو واضح.

فإذن لا مانع من القول بالجواز في المقام والالتزام بصحة الغسل بناءً على ما ذكرناه من إمكان الترتب ووقوعه خارجاً.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

التزاحم والتعارض

مبحث النواهي

جدول الخطأ و الصواب، ج ۴۵

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٧٢	١٢	عقلي	العقلي
٢١٠	١٤	فيما نحن	فيما نحن فيه
٢٥٧	٢	أمر	بأمر
٣٢٣	١٢	الثواب	الثوب
٣٩٧	١٦	عرض عريض و أفراد	عرضا عريضا و أفرادا
٣٩٧	١٧	حدّ فارد	حدا فاردا
٤٠٢	١٨	وامتناعهما	وامتناعه
٤٣٥	١١	لايعقل يكون	لايعقل أن يكون
٤٤١	٩	به	له
٤٤٤	١٥	و حقيقية	و حقيقة
٥٠٩	١٨	الأول	الثاني

محاضرات في أصول الفقه

تقرير الأبحاث

الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

«١٣١٧ - ١٤١٣ هـ»

الجزء ٤٦

طبعة منقحة

مباحث الألفاظ

تأليف رحمه الله

الشيخ محمد إسحاق الفياض

مؤسسة الخوئي الإسلامية

موسوعة الإمام الخوئي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

من الآن إلى قيام يوم الدين

محاضرات
في
أصول الفقه

محاضرات في أصول الفقه

تقرير الأبحاث

الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

«١٣١٧ ـ ١٤١٣ هـ»

تأليف آية الله

الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظله

طبعة منقحة

مؤسسة الخوئي الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وعترته
الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فاني احمد الله تعالى
على ما اولاني به من تربية نفر من ذوي الكفاءة واللياقة حتى بلغ الواحد منهم تلو الآخر درجة عالية
من العلم والفضل وممن وفقت لرعايته وحضر ابحاثي العالية في الفقه والاصول هو قرة عيني
العلامة المدقق الفاضل الشيخ محمد اسحق الفياض دامت تأييداته وقد عرض علي الجزء الاول
من كتابه (المحاضرات في اصول الفقه) الذي كتبه تقريراً لابحاثي باسلوب بليغ والمام جدير
بالاشادة والاعجاب واني اذ ابارك له هذا الجهد الميمون واسأله تعالى ان يوفقه لاتمام مرامه
انه ولي التوفيق في ٦ جمادى الثانية سنة ١٣٨٢ ابو القاسم الموسوي الخوئي

أدلّة جواز الاجتماع

الدليل الأوّل:

أنّ اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد لو لم يكن جائزاً لم يقع في الشريعة المقدّسة مع أنّه واقع فيها، كما في موارد العبادات المكروهة، حيث قد اجتمع فيها الوجوب مع الكراهة مرّة كما في الصلاة في الحمام والصلاة في مواضع التهمة ونحوهما، والاستحباب معها مرّة أُخرى كما في النوافل المبتدأة، ومن الواضح جداً أنّ وقوع شيء في الخارج أدل دليل على إمكانه وجوازه، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الأحكام الخمسة بأسرها متضادة، إمّا من ناحية المبدأ أو من ناحية المنتهىٰ، والجامع هو أنّه لا يمكن اجتماع اثنين منها في شيء واحد، فكما أنّه لا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد، فكذلك لا يمكن اجتماع الوجوب والكراهة فيه... وهكذا.

فالنتيجة على ضوئها: هي أنّ من وقوع اجتماع الوجوب والكراهة في شيء واحد يكشف عن أنّه لا مانع من اجتماع مطلق الأمر والنهي فيه، سواء أكانا إلزاميين أم لا.

ثمّ إنّ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) قد عدّ من أمثلة ذلك الصيام في

السفر[١].

وغير خفي أنّ الصوم في السفر ليس مثالاً لمحل الكلام هنا، والوجه في ذلك: هو أنّه ليس بمأمور به في غير الموارد المستثناة لا وجوباً ولا استحباباً ليلزم اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة، ضرورة أنّه غير مشروع فيما عدا تلك الموارد، والاتيان به بقصد الأمر تشريع ومحرّم، فإذن لا وجه لعدّه من أمثلة المقام. وأمّا في موارد استثنائه كما إذا نذر الصوم في السفر فليس بمكروه ليلزم اجتماع الوجوب مع الكراهة.

وقد أجاب المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) عن هذا الدليل بوجهين: الأوّل: بالاجمال. والثاني: بالتفصيل.

أمّا جوابه الاجمالي فإليك نصّه: فبأنّه لا بدّ من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع، ضرورة أنّ الظهور لا يصادم البرهان. مع أنّ قضية ظهور تلك الموارد، اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين، فهو أيضاً لا بدّ له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها، سيما إذا لم يكن هناك مندوحة كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً كما لا يخفى[٢].

ونوضّح ما أفاده (قدس سره) في عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ الظاهر من هذه الموارد وإن كان اجتماع الحكمين في شيء واحد،

---

(١) كفاية الأُصول: ١٦١.

(٢) كفاية الأُصول: ١٦٣.

إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر والتصرف فيه وتأويله من ناحية قيام الدليل القطعي على الامتناع واستحالة اجتماعهما في موضوع واحد، بداهة أنّ الظهور مهما كان لونه لا يمكن أن يصادم البرهان العقلي الذي قام على استحالة الاجتماع بمقتضى المقدّمات المتقدِّمة.

الثانية: أنّ هذه الموارد التي توهم اجتماع حكمين فيها لشيء واحد خارجة عن مورد النزاع في المسألة، والوجه في ذلك: هو أنّ النزاع فيها ما إذا كان الأمر متعلقاً بعنوانٍ كالصلاة مثلاً، والنهي تعلق بعنوان آخر كالغصب، وقد اتفق اجتماعهما في مورد واحد كالصلاة في الدار المغصوبة، فعندئذ يقع النزاع، فالقائل بالجواز يدّعي أنّ تعدد العنوان يكفي للقول بجواز الاجتماع، والقائل بالامتناع يدّعي أنّه لا يكفي، فالعبرة إنّما هي بوحدة المعنون وتعدده، لا بوحدة العنوان وتعدده. وأمّا إذا فرض تعلق الأمر والنهي بشيء واحد بعنوانٍ، فهو خارج عن محل النزاع، ضرورة أنّه لا يقول أحد بالجواز فيه حتى من القائلين به فضلاً عن غيرهم، فإنّهم إنّما يقولون بالجواز فيما إذا فرض تعلق كل من الأمر والنهي به بعنوانٍ، والمفروض أنّ في موارد العبادات المكروهة ليس الأمر كذلك، فإنّ النهي في تلك الموارد تعلق بعين ما تعلق به الأمر لا بغيره، والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد.

وعلى الجملة: فالأمر في هذه الموارد تعلق بذات العبادات والنهي تعلق بها بعنوان خاص، كالنهي عن الصوم في يوم عاشوراء والنهي عن الصلاة في الحمام مثلاً، فلم يتعلق الأمر بها بعنوانٍ والنهي بعنوان آخر، كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فإذن تلك الموارد خارجة عن محل الكلام في المسألة.

الثالثة: أنّ القائلين بالجواز إنّما يقولون به فيما إذا كانت هناك مندوحة، وأمّا إذا فرض أنّه لا مندوحة في البين فلا يقولون بالجواز فيه أصلاً، وعليه فلا

يمكن القول بالجواز في مثل صوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة وما شاكلهما مما لا بدل له.

ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فالأمر كما ذكره (قدس سره) وذلك لما تقدّم[1] من أنّ المعنون إذا كان واحداً وجوداً وماهية في مورد الاجتماع فلا مناص من القول بالامتناع، وبما أنّ المعنون في موارد العبادات المكروهة واحد، فلابدّ من التوجيه والتأويل بعد استحالة كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً.

وأمّا النقطة الثانية: فهي في غاية الصحّة والمتانة، ضرورة أنّ أمثال هذه الموارد التي تعلق الأمر والنهي فيها بشيء بعنوان واحد، خارجة عن محل النزاع في المسألة، كما تقدّم الكلام في ذلك بشكل واضح.

وأمّا النقطة الثالثة: فيرد عليها ما تقدّم[2] من أنّه لا دخل لقيد المندوحة في جواز الاجتماع أصلاً، لما عرفت من أنّ القول بالجواز يبتني على تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهية، فإذا كان متعدداً كذلك لا مناص من القول به، سواء أكانت هناك مندوحة أم لا، كما أنّ القول بالامتناع يبتني على وحدة المجمع فيه، فإذا كان واحداً كذلك لا مناص من القول به ولو كانت هناك مندوحة، فلا دخل لقيد المندوحة ولا لعدمه في جواز الاجتماع وعدمه أصلاً.

وأمّا جوابه التفصيلي فإليك نصّه: إنّ العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام: **أحدها:** ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ولابدل له كصوم يوم عاشوراء

(١) في المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٣٩٨.

(٢) في المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٣٨٦.

والنوافل المبتدأة في بعض الأوقات. **ثانيها**: ما تعلق النهي به كذلك، ويكون له البدل كالنهي عن الصلاة في الحمام. **ثالثها**: ما تعلق النهي به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة، بناءً على كون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها.

أمّا القسم الأوّل: فالنهي تنزيهاً عنه ـ بعد الاجماع على أنّه يقع صحيحاً، ومع ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الأئمة (عليهم السلام) على الترك ـ إمّا لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض، وإن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين، فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهم في البين، وإلّا فيتعين الأهم، وإن كان الآخر يقع صحيحاً حيث إنّه كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات، وأرجحية الترك من الفعل لا توجب حزازة ومنقصة فيه أصلاً، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبة على مصلحته ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع، فإنّ الحزازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به، بخلاف المقام فانّه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازة فيه أصلاً.

وإمّا لأجل ملازمة الترك لعنوانٍ كذلك من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلّا في أنّ الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقي، بل بالعرض والمجاز، وإنّما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلازمه من العنوان، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة، كما في سائر المكروهات من غير فرق، إلّا أنّ منشأه فيها حزازة ومنقصة في نفس الفعل، وفيه رجحان في الترك من دون حزازة في الفعل أصلاً، غاية الأمر كون الترك أرجح.

نعم، يمكن أن يحمل النهي في كلا القسمين على الارشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز فلا تغفل[١].

توضيح ما أفاده (قدس سره): هو أنّ الكراهة في هذه الموارد ليست كراهة مصطلحة، وهي التي تنشأ عن مفسدة في الفعل وحزازة ومنقصة فيه، فإنّ الكراهة في المقام لو كانت كراهة مصطلحة ناشئة عن مفسدة في الفعل غالبة على مصلحته لم يقع الفعل في الخارج صحيحاً، ضرورة عدم إمكان التقرب بما هو مبغوض للمولى ومشتمل على مفسدة غالبة، مع أنّه لا شبهة في وقوعه صحيحاً وإمكان التقرب به، غاية الأمر أنّ تركه أرجح من فعله، مثلاً لا شبهة في صحّة الصوم يوم عاشوراء وأنّه قابل لأن يتقرب به ومحبوب للمولى في نفسه، وليس النهي المتعلق به ناشئاً عن مفسدة ومبغوضية فيه، ضرورة أنّه لو كان ناشئاً عنها لخرج عن قابلية التقرب ولا يمكن الحكم بصحته أبداً، لوضوح أنّه لا يمكن التقرب بما هو مبغوض للمولى، بل هو ناشٍ عن رجحان تركه الطبيعة المأمور بها مع بقاء الفعل على ما هو عليه من المصلحة والمحبوبية كما يظهر من مداومة الأئمة الأطهار (عليهم السلام) على ذلك.

وعليه فلا محالة يكون هذا الرجحان إمّا من ناحية انطباق عنوان ذي مصلحة عليه، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض، وإن كانت مصلحة الترك غالبة على مصلحة الفعل، حيث إنّه في نفسه محبوب ومشتمل على مصلحة موافقة لغرض المولى، فالصوم يوم عاشوراء كبقية أفراد الصوم، ولكن بما أنّ بني أُميّة (عليهم اللعنة) التزموا بصوم هذا اليوم شكراً وفرحاً من الانتصار الظاهر المزعوم، فتركه فيه مخالفة لهم، وهي مطلوبة للشارع، ولأجل

---

(١) كفاية الأُصول: ١٦٢.

انطباق هذا العنوان ـ أعني عنوان المخالفة على هذا الترك ـ يكون ذا مصلحة غالبة على مصلحة الفعل، فإذن يكون الفعل والترك من قبيل المستحبين المتزاحمين، وحيث إنّ المكلف لا يتمكن من الجمع بينهما في مقام الامتثال، فلابدّ من الالتزام بالتخيير إذا لم يكن أحدهما أهم من الآخر، وإلّا فيقدّم الأهم على غيره.

وفي المقام بما أنّ الترك أهم من الفعل فيقدّم عليه، وإن كان الفعل أيضاً يقع صحيحاً، لعدم قصور فيه أصلاً من ناحية الوفاء بغرض المولى ومحبوبيته، كما هو الحال في جميع موارد التزاحم بين المستحبات، فانّه يصحّ الاتيان بالمهم عند ترك الأهم من جهة اشتماله على الملاك ومحبوبيته في نفسه، بل الأمر كذلك في الواجبات المتزاحمات، فانّه يصحّ الاتيان بالمهم عند ترك الأهم، لا من ناحية الترتب، لما تقدّم في بحث الضد[1] من أنّه (قدس سره) من القائلين باستحالة الترتب وعدم إمكانه، بل من ناحية اشتماله على الملاك والمحبوبية.

وإن شئت فقل: إنّ النهي في أمثال هذه الموارد غير ناشٍ عن مفسدة في الفعل ومبغوضية فيه، بل هو ناشٍ عن مصلحة في الترك ومحبوبية فيه، وهذا إمّا من ناحية انطباق عنوان ذي مصلحة عليه، ولأجل ذلك يكون تركه أرجح من الفعل، ولكن مع ذلك لا يوجب حزازة ومنقصة فيه أصلاً، فلو كان النهي عنه نهياً حقيقياً ناشئاً عن مفسدة ومبغوضية فيه لكان يوجب حزازة ومنقصة لا محالة، ومعه لا يمكن الحكم بصحته أبداً، لاستحالة التقرب بما هو مبغوض للمولىٰ. وإمّا من ناحية ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة خارجاً من دون انطباق ذلك العنوان عليه، كما إذا فرضنا أنّ عنوان المخالفة لبني أُميّة (عليهم اللعنة) لا ينطبق على نفس ترك الصوم يوم عاشوراء، بدعوى استحالة انطباق العنوان

---

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٤٤٢.

الوجودي على الأمر العدمي، وإن كانت هذه الدعوى خاطئة في خصوص المقام، من ناحية أنّ عنوان المخالفة ليس من العناوين المتأصلة والماهيات المقولية، بل هو عنوان انتزاعي، ومن المعلوم أنّه لا مانع من انتزاع مثل هذا العنوان من الأمر العدمي، بأن يكون ذلك الأمر العدمي منشأً لانتزاعه.

وعلى هذا فلا مانع من انتزاع عنوان المخالفة من ترك الصوم في هذا اليوم، نعم الذي لا يمكن انتزاع شيء منه هو العدم المطلق لا العدم المضاف، فإنّه ذو أثر شرعاً وعرفاً كما هو واضح.

وكيف كان، فإذا فرض أنّ الترك ملازم لعنوان وجودي ذي مصلحة أقوى من مصلحة الفعل، لا محالة يكون الترك أرجح منه، فلا فرق عندئذ بين هذه الصورة والصورة الأُولى، أعني ما كان العنوان الراجح منطبقاً على الترك، غاية الأمر أنّ الطلب المتعلق بالترك في هذه الصورة ليس طلباً حقيقياً، بل هو بالعرض والمجاز، إذ أنّه في الحقيقة متعلق بذلك العنوان الراجح الملازم له، وهذا بخلاف الطلب المتعلق به في الصورة الأُولى كما مرّ.

وقد تحصّل مما ذكرناه: أنّ المصلحة الموجودة في صوم يوم عاشوراء مثلاً ليست بأنقص من المصلحة الموجودة في صوم بقيّة الأيام بما هو صوم، غاية الأمر أنّ المصلحة الموجودة في تركه حقيقة أو عرضاً أرجح منها، ولأجل ذلك يكون تركه أرجح من فعله، وعندئذ فالنهي المتعلق به كما يمكن أن يكون بمعنى طلب الترك، يمكن أن يكون إرشاداً إلى أرجحية الترك من الفعل، إمّا لأجل انطباق العنوان الراجح عليه، أو لأجل ملازمته له وجوداً وخارجاً.

وعليه فيكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين، وبما أنّ الترك أرجح فيقدّم على الفعل، كما يظهر ذلك من مداومة الأئمّة (عليهم السلام) على الترك، ولذا لم ينقل منهم (عليهم السلام) ولو بطريق ضعيف أنّهم (عليهم السلام) صاموا في

يوم عاشوراء، كما أنّ سيرة المتشرعة قد استمرت على ذلك من لدن زمانهم (عليهم السلام) إلى زماننا هذا، هذا تمام ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره).

وقد أورد عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] بما حاصله: أنّه إذا فرض اشتمال كل من الفعل والترك على مصلحة، فبما أنّه يستحيل تعلق الأمر بكل من النقيضين في زمان واحد، لا محالة يكون المؤثر في نظر الآمر إحداهما على فرض كونها أقوى وأرجح من الأُخرى، وعلى تقدير التساوي تسقط كلتاهما معاً عن التأثير، ضرورة استحالة تعلق الطلب التخييري بالنقيضين، فإنّه طلب الحاصل، وعلى هذا الضوء يستحيل كون كلٍّ من الفعل والترك مطلوباً فعلاً.

وبكلمة أُخرى: أنّ فرض اشتمال كلٍّ من الفعل والترك على مصلحة يوجب التزاحم بين المصلحتين في مقام تأثيرهما في جعل الحكم، لا التزاحم بين الحكمين في مرحلة الامتثال، لما عرفت من استحالة جعل الحكمين للمتناقضين مطلقاً، أي سواء أكان تعيينياً أو تخييرياً.

ومن هذا القبيل الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فإنّه لا يمكن جعل الحكم لكليهما معاً، لا على نحو التعيين ولا على نحو التخيير. أمّا الأوّل، فلأنّه تكليف بالمحال. وأمّا الثاني، فلأنّه طلب الحاصل.

ومن هذا القبيل أيضاً المتلازمين الدائميين، فإنّه لا يمكن جعل الحكمين المختلفين لهما، بأن يجعل الوجوب لأحدهما والحرمة للآخر، لا تعييناً ولا تخييراً، لاستلزام الأوّل التكليف بالمحال، والثاني طلب الحاصل.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٧٣.

فالنتيجـة من ذلك قد أصبحت: أنّ المزاحمة لا تعقل بين أمرين متناقضين كالفعل والترك، ولا بين ضدّين لا ثالث لهما، ولا بين متلازمين دائمـيين على الشكل المتقدِّم، بل هذه الموارد جميعاً داخلة في كبرى باب التعارض كما هو ظاهر.

ولأجل ذلك قد تصدى (قدس سره) لجواب آخر وبنى ذلك الجواب على مقدّمة، وهي أنّه لا شبهة في أنّ الأمر الناشئ من قبل النذر المـتعلق بـعبادة مستحبة كصلاة الليل أو نحوها متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستحبابي، ونتيجة ذلك لا محالة هي اندكاك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبي، لاسـتحالة أن يكون كل من الأمـرين محفـوظاً بحدّه بعد ما كان مـتعـلقهما واحـداً، ولازم الاندكاك والاتحاد هو اكتساب كل منهما من الآخر جهة، فـالأمر الوجـوبي يكتسب جهة التعبدية من الأمر الاستحبابي، والأمر الاستحبابي يكتسب جهة اللزوم من الأمر الوجوبي، فيتحصل من اندكاك أحدهما في الآخر أمر واحد وجوبي عبادي.

والوجه في ذلك: ما أشرنا إليه من أنّه إذا كان متعلق كل من الأمرين عين ما تعلق به الأمر الآخر، فلابدّ من اندكاك أحدهما في الآخر، وإلّا لزم اجتماع الضدّين في شيء واحد وهو محال، هذا في النذر.

وأمّا الأمر الناشئ من قبل الاجارة المتعلقة بعبادة مستحبة كما في مـوارد النيابة عن الغير، فلا يكون متعلقاً بنفس العبادة المتعلق بها الأمر الاستحبابي ليندك أحدهما في الآخر ويتحد، بل يكون متعلق أحدهما غير متعلق الآخر، فانّ متعلق الأمر الاستحبابي على الفرض هو ذات العـبادة، ومـتعلق الأمـر الناشئ من قبل الاجارة هو الاتيان بها بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، لوضوح أنّ ذات العبادة من دون قصد النيابة عن المنوب عنه لم يـتعلق بهـا

غرض عقلائي من المستأجر، ولأجل ذلك تبطل الإجارة لو تعلقت بها.

وعلى هذا الضوء يستحيل اتحاد الأمرين واندكاك أحدهما في الآخر في موارد الاجارة على العبادات، ضرورة أنّ التداخل والاندكاك فرع وحدة المتعلق، والمفروض عدم وحدته في تلك الموارد، فإذن لا يلزم اجتماع الضدّين في شيء واحد من تعلق الأمر الاستحبابي بذات العبادة والأمر الوجوبي باتيانها بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه.

وبكلمة أُخرى: أنّ الأمر الطارئ على أمر آخر لا يخلو من أن يكون متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر الأوّل أو بغيره، والأوّل كموارد النذر المتعلق بالعبادة المستحبة، فإنّ الأمر الناشئ من ناحية النذر متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستحبابي وهو ذات العبادة، وعليه فلا محالة يندك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبي، فيتولد منهما أمر واحد وجوبي عبادي، ويكتسب كل منهما من الآخر جهة مفقودة فيه، فالأمر الوجوبي بما أنّه فاقد لجهة التعبد فيكتسب تلك الجهة من الأمر الاستحبابي، والأمر الاستحبابي بما أنّه فاقد لجهة الالزام فيكتسب تلك الجهة من الأمر الوجوبي، هذا نتيجة اتحاد متعلقهما في الخارج.

والثاني كموارد الاجارة على العبادات المستحبة، فإنّ الأمر الناشئ من ناحية الاجارة في هذه الموارد لم يتعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستحبابي وهو ذات العبادة، بل تعلق باتيانها بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، وإلّا فلا تترتب على تلك الاجارة فائدة تعود إلى المستأجر، ضرورة أنّه لو أتى بها لا بذلك الداعي، بل بداعي الأمر المتعلق بذاتها، فلا ترجع فائدته إلى المستأجر أصلاً، بل ترجع إلى نفس العامل.

ومن هنا قد اشتهر بين الأصحاب أنّ الاجارة لو تعلقت بذات العبادة لكانت باطلة، لفرض أنّ الاتيان بذات العبادة بداعي أمرها في الخارج لا يفيد

المستأجر ولا ترجع فائدته إليه، وهي سقوط العبادات عن ذمته ورجوع أجرها وثوابها إليه، بل ترجع إلى نفس النائب والفاعل، ومن المعلوم أنّ حقيقة الاجارة هي تمليك المنفعة للمستأجر بأن تكون المنفعة له، وأمّا إذا فرض عدم كون المنفعة له فلا تتحقق حقيقة الاجارة، بداهة أنّه لا معنى لاجارة عين مسلوبة المنفعة أو إجارة شخص على أن يعمل لنفسه، فانّ في مثل هذه الموارد لا تتحقق حقيقة الاجارة وواقعها الموضوعي ليقال إنّها صحيحة أو فاسدة، كما هو واضح.

ومن هنا يظهر أنّ الأمر الناشئ من ناحية الاجارة في طول الأمر الاستحبابي المتعلق بذات العبادة، ويترتب على ذلك أنّه لا مقتضي للتداخل والاندكاك في موارد الاجارة أصلاً.

وبعد بيان ذلك قال (قدس سره): إنّ الاشكال في اتصاف العبادة بالكراهة في هذا القسم إنّما نشأ من الغفلة عن تحليل نقطة واحدة، وهي أنّ متعلق النهي فيها غير متعلق الأمر، فإنّ متعلق الأمر هو ذات العبادة ومتعلق النهي ليس هو ذات العبادة، ضرورة أنّه لا مفسدة في فعلها ولا مصلحة في تركها، بل هو التعبد بهذه العبادة فانّه منهي عنه، لما فيه من المشابهة والموافقة لبني أُميّة (لعنهم الله) وعليه فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ النهي المتعلق به بما أنّه تنزيهي فهو غير مانع عن جواز الاتيان بمتعلقه والتعبد به، بل هو بنفسه متضمن للترخيص في الاتيان بمتعلقه بداعي امتثال الأمر المتعلق به.

نعم، لو كان النهي المتعلق به تحريمياً لكان مانعاً عن الاتيان بمتعلقه والتعبد به، وموجباً لتقييد إطلاق المأمور به بغير هذا الفرد المتعلق به النهي، بداهة أنّ الحرام يستحيل أن يكون مصداقاً للواجب، وعليه فلا محالة يقيد إطلاق دليل الأمر بغير هذا المورد.

وملخص ما أفاده: هو أنّ متعلق النهي في هذا القسم بما أنّه مغاير لمتعلق الأمر فلا يكون منافياً له، فانّه في طول الأمر ويكون كموارد الاجارة المتعلقة بالعبادات المستحبة، فكما أنّ فيها متعلق الأمر الناشئ من قبل الاجارة غير متعلق الأمر الاستحبابي، فكذلك في المقام، فانّ متعلق النهي غير متعلق الأمر كما مرّ، وليس المقام من قبيل النذر المتعلق بها، لما عرفت من أنّ الأمر الناشئ من قبل النذر متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستحبابي.

ثمّ إنّ نظرية شيخنا الأُستاذ (قدس سره) تمتاز عن نظرية المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في نقطة واحدة، وهي أنّ نظرية شيخنا الأُستاذ ترتكز على كون النهي في المقام في طول الأمر، فانّه متعلق بايقاع العبادة بداعي أمرها الاستحبابي أو الوجوبي المتعلق بذاتها، فلا يكون متعلقه متحداً مع متعلقه ليلزم اجتماع الضدّين في شيء واحد، كما أنّه غير ناشئ عن وجود مفسدة في الفعل أو عن وجود مصلحة في تركه، بل الفعل باقٍ على هو ما عليه من المحبوبية والمصلحة، بل هو ناشئ عن مفسدة في التعبد بهذه العبادة، لما فيه من المشابهة والموافقة لأعداء الدين. ويترتب على هذا أنّ النهي على وجهة نظره (قدس سره) نهي مولوي حقيقي ناشٍ عن مفسدة في التعبد بها.

ونظرية المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) ترتكز على كون الترك كالفعل مشتملاً على مصلحة أقوى من مصلحة الفعل، إمّا لأجل انطباق عنوان راجح عليه، أو لأجل ملازمته معه وجوداً وخارجاً، فيكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين.

ولنأخذ بالمناقشة على نظرية شيخنا الأُستاذ (قدس سره) فانّ ما أفاده من الكبرى الكلية، وهي عدم جريان التزاحم في الموارد المتقدِّمة وإن كان صحيحاً، ضرورة أنّ تلك الموارد من موارد المعارضة بين الدليلين في مقام

الاثبات على وجه التناقض أو التضاد، لا من موارد التزاحم بين الحكمين، لما عرفت من استحالة جعلهما في هذه الموارد مطلقاً ولو على نحو التخيير. إلّا أنّ تلك الكبرى لا تنطبق على المقام، فإنّه ليس من صغرياتها ومصاديقها، وذلك لأنّ المقام إنّما يكون من إحدى صغريات هذه الكبرى إذا فرض قيام مصلحة بطبيعي صوم يوم عاشوراء، فعندئذ لا ثالث بين فعله وتركه، ومن المعلوم أنّه إذا لم يكن بينهما ثالث فلا محالة لا تعقل المزاحمة بينهما كما تقدّم.

ولكنّ الأمر ليس كذلك، فانّ المصلحة إنّما قامت بحصة خاصة منها وهي الحصة العبادية، لا بمطلق وجود الفعل في الخـارج والترك، وعليه فلهما ثالث وهو الحصة غير العبادية، فانّه لا مصلحة في فعلها ولا في تركها، فإذن لا مانع من جعل الحكمين لهما، غاية الأمر عندئذ تقع المزاحمة بينهما في مقام الامتثال فيدخل في كبرى مسألة المستحبين المتزاحمين، لفرض أنّ المكلف عندئذ قادر على تركها والاتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة، وغير قـادر عـلى الجـمع بينهما، كما هو مناط التزاحم في كل متزاحمين، سواء أكانا واجبين أم مستحبين.

وعلى الجملة: فلا شبهة في أنّ المستحب إنّما هو خصوص الحصة الخاصة من الصوم، وهي الحصة التي يعتبر فيها قصد القربة، وأمّا ترك هـذه الحـصة بخصوصها فلا رجحان فيه، بل الرجحان في ترك الامساك مـطلقاً والافـطار خارجاً، فإنّ فيه مخالفة لبني اُميّة، فالمكلف إذا صام بقصد القربة أو أفطر فقد أتى بأمر راجح، وأمّا إذا أمسك بغير قربة فقد ترك كلا الأمرين الراجحين.

وعليه فلا محالة تقع المزاحمة بين استحباب الفعل واستحباب الترك، لفرض تمكن المكلف من ترك امتثال كليهما معاً، والاتيان بمطلق الفعل من دون قصد القربة، وغير متمكن من الجمع بينهما في مرحلة الامـتثال، فـإذن لا بـدّ مـن الرجوع إلى مرجحات وقواعد باب التزاحم.

فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من الكبرى وهي عدم إمكان جريان التزاحم بين النقيضين ولا بين الضدّين لا ثالث لهما ولا بين المتلازمين الدائميين، وإن كان تاماً، إلّا أنّه لا ينطبق على المقام كما عرفت.

وبعد بيان ذلك نأخذ بالمناقشة على جوابه (قدس سره) عن هذا القسم، وهي أنّ ما ذكره (قدس سره) في باب الاجارة المتعلقة بعبادة مستحبة في موارد النيابة عن الغير غير تام في نفسه، وعلى فرض تماميته لا ينطبق على ما نحن فيه، فلنا دعويان:

الأُولى: عدم تمامية ما أفاده في موارد الاجارة المتعلقة بعبادة الغير.

الثانية: أنّه على تقدير تماميته لا ينطبق على المقام.

أمّا الدعوى الأُولى: فقد حققنا في محلّه[1] أنّ الأوامر المتصورة في موارد الاجارة المتعلقة بعبادة الغير أربعة:

الأوّل: الأمر المتوجه إلى شخص المنوب عنه المتعلق بعبادته، كالصلاة والصوم والزكاة والحج ونحو ذلك. وهذا الأمر يختص به ولا يعم غيره، ويسقط هذا الأمر عنه بموته أو نحوه. ولا يفرق في صحة الاجارة بين بقاء هذا الأمر، كما إذا كان المنوب عنه حياً ومتمكناً من الامتثال بنفسه، كمن نسي الرمي وذكره بعد رجوعه إلى بلده، أو كان حيّاً وعاجزاً عن الامتثال، كما في الاستنابة في الحج عن الحي فإنّ التكليف كما يسقط بموت المكلف كذلك يسقط بعجزه، لاستحالة التكليف في هذا الحال، لأنّه من التكليف بالمحال، وهو مستحيل من الحكيم. وكيف كان، فبقاء هذا الأمر وعدم بقائه وسقوطه بالاضافة إلى صحة الاجارة على حد سواء، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أبداً.

---

(١) راجع مصباح الفقاهة ١: ٤٥٩ وما بعدها، مبحث الأُجرة على الواجبات، النيابة في العبادات.

ومن ذلك يظهر أنّ هذا الأمر أجنبي عن النائب بالكلية، فلا يكون متوجهاً إليه أصلاً، بداهة أنّه لا يعقل توجه تكليف شخصٍ إلى آخر، فإنّه خاص به ويسقط بموته أو نحوه، ولا يمكن توجهه إلى غيره، وهذا واضح.

وعلى هذا الضوء فقد تبيّن أنّ هذا الأمر مباين للأمر الناشئ من قبل الاجارة المتوجه إلى النائب، ولا يمكن دعوى اتحاده معه أبداً، لفرض أنّهما مختلفان بحسب الموضوع، فيكون موضوع أحدهما غير موضوع الآخر، فان موضوع الأوّل هو المنوب عنه، وموضوع الثاني هو النائب، ومع هذا كيف يعقل دعوى الاتحاد بينهما واندكاك أحدهما في الآخر، ضرورة أنّه فرع وحدة الموضوع، كما هو واضح.

الثاني: الأمر المتوجه إلى شخص النائب المتعلق بعباداته كالصلاة ونحوها، ومن المعلوم أنّ هذا الأمر أجنبي عن الأمر الأوّل بالكلية، لفرض أنّهما مختلفان بحسب الموضوع والمتعلق، فان موضوع الأمر الأوّل هو المنوب عنه، وموضوع الأمر الثاني هو النائب، ومتعلقه هو فعل المنوب عنه، ومتعلق الثاني هو فعل النائب نفسه، ومع هذا الاختلاف لا يعقل اتحاد أحدهما مع الآخر أبداً كما هو ظاهر، كما أنّ هذا الأمر أجنبي عن الأمر الناشئ من ناحية الاجارة المتوجه إليه، وذلك لاختلافهما بحسب المتعلق، فان متعلق هذا الأمر هو فعل النائب، ومتعلق ذاك الأمر هو فعل المنوب عنه، غاية الأمر أنّه ينوب عنه في إتيانه في الخارج، ومع هذا الاختلاف لا يعقل دعوى الاتحاد بينهما أصلاً، وهذا واضح.

الثالث: الأمر المتوجه إلى النائب المتعلق باتيان العبادة نيابة عن الغير، وهذا الأمر الاستحبابي متوجه إلى كل مكلف قادر على ذلك، فيستحب للانسان أن يصلي أو يصوم نيابة عن أبيه أو جدّه أو اُمّه أو اُستاذه أو صديقه

وهكذا... ثمّ إنّه من الواضح جداً أنّ هذا الأمر الاستحبابي كما أنّه أجنبي عن الأمر الأوّل، كذلك أجنبي عن الأمر الثاني، ولا يعقل لأحدٍ دعوى اتحاده مع الأمر الأوّل أو الثاني.

الرابع: الأمر المتوجه إلى النائب الناشئ من قبل الاجارة المتعلق باتيان العبادة نيابة عن غيره، فهذا الأمر متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستحبابي، فانّ الأمر الاستحبابي كما عرفت متعلق باتيان العبادة نيابة عن الغير، والمفروض أنّ هذا الأمر الوجوبي متعلق بعين ذلك، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أبداً، وعلى هذا فلابدّ من الالتزام باندكاك أحد الأمرين في الآخر واتحادهما في الخارج، ضرورة أنّه لا يمكن بقاء كلا الأمرين بحدّه بعد فرض كون متعلقهما واحداً وجوداً وماهية، فلا محالة يندك أحدهما في الآخر، ويتحصل منهما أمر واحد وجوبي عبادي، فإن كلاً منهما يكتسب من الآخر جهة مفقودة فيه، فيكتسب الأمر الوجوبي من الأمر الاستحبابي جهة التعبد، ويكتسب الأمر الاستحبابي من الأمر الوجوبي جهة اللزوم، وهذا معنى اندكاك أحدهما في الآخر واتحادهما خارجاً.

وقد **تحصل** من ذلك: أنّ الأمر الرابع يتحد مع الأمر الثالث، لاتحادهما بحسب الموضوع والمتعلق، ولا يعقل اتحاده مع الأمر الأوّل أو الثاني، لاختلافهما في الموضوع أو المتعلق كما عرفت.

ومن هنا يظهر أنّ النائب يأتي بالعمل بداعي الأمر الناشئ من قبل الاجارة المتوجه إليه، لا بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، ضرورة استحالة أن يكون الأمر المتوجه إلى شخص داعياً لشخصٍ آخر بالاضافة إلى الاتيان بمتعلقه، فان داعوية الأمر لشخص بالاضافة إلى ذلك إنّما تكون فيما إذا كان ذلك الأمر متوجهاً إليه، وإلّا فيستحيل أن يكون داعياً له، وهذا من الواضحات.

ولا فرق في داعوية الأمر إليه بين أن يكون الاتيان بمتعلقه من قبل نفسه، أو من قبل غيره، كما في موارد الاجارة، لوضوح أنّ العبرة إنّما هي بتوجه الأمر إلى شخص ليكون داعياً له إلى العمل، لا بكون متعلقه عمل نفسه أو عمل غيره، وهذا ظاهر.

ومن هنا قلنا إنّ صحة الاجارة لا تتوقف على بقاء ذلك الأمر ليأتي النائب بالعمل بداعيه، كما أنّه لا يأتي به بداعي الأمر المتوجه إليه المتعلق باتيان عباداته من قبل نفسه، بداهة استحالة أن يكون ذلك الأمر داعياً إلى الاتيان بمتعلقه من قبل غيره ونيابة عنه، بل هو داعٍ إلى الاتيان به من قبل نفسه كما هو واضح.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّ النائب يأتي بعمل المنوب عنه بداعي الأمر المتوجه إليه الناشئ من ناحية الاجارة المتعلق باتيانه نيابةً عنه، وبما أنّ هذا الأمر تعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستحبابي، فلا مناص من اندكاك أحدهما في الآخر واتحادهما خارجاً، فتكون النتيجة أمراً واحداً وجوبياً عبادياً.

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ الأمر الاستحبابي في موارد الاجارة متعلق بذات العبادة، والأمر الوجوبي الناشئ من ناحيتها متعلق باتيانها بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، خاطئ جداً وغير مطابق للواقع قطعاً، وذلك لما عرفت من أنّ الأمر المتوجه إلى المنوب عنه يستحيل أن يكون داعياً للنائب إلى الاتيان بمتعلقه، بداهة أنّ الأمر المتوجه إلى شخص يمتنع أن يكون داعياً لشخص آخر، فإنّ الداعي لكل مكلف هو الأمر المتوجه إلى شخصه كما سبق، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الأمر الاستحبابي المتوجه إلى النائب ليس منحصراً بأمر واحد، بل هو أمران: أحدهما متعلق باتيان العمل من قبل نفسه، ومن

المعلوم أنّه لايعقل أن يتوهم أحد اتحاد هذا الأمر مع الأمر الوجوبي الناشئ من قبل الاجارة، لاختلافهما في المتعلق، فانّ متعلق هذا الأمر الاستحبابي هو ذات العبادة، ومتعلق الأمر الوجوبي هو إتيانها من قبل الغير ونيابة عنه. وثانيهما متعلق باتيان العمل من قبل غيره ونيابة عنه، وهذا الأمر الاستحبابي متحد مع الأمر الوجوبي في المتعلق، فيكون متعلقهما واحداً وجوداً وماهيةً، وهو إتيان العمل من قبل الغير، ومع هذا الاتحاد لا مناص من اندكاك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبي.

ومن هنا تظهر نقطة اشتباه شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وهي غفلته عن الأمر الاستحبابي المتعلق باتيان العبادات من قبل الغير، وتخيّل أنّه منحصر بالأمر الاستحبابي الأوّل، والمفروض أنّه متعلق باتيانها من قبل نفسه لا من قبل الغير، ولأجل ذلك حكم باستحالة اتحاده مع الأمر الوجوبي الناشئ من قبل الاجارة واندكاكه فيه، لعدم وحدة متعلقهما كما مرّ.

وعلى هدىً هذا البيان قد تبيّن أنّه لا فرق بين موارد الاجارة المتعلقة بعبادة مستحبة وموارد النذر المتعلق بها، فكما أنّ في موارد النذر يتحد الأمر الاستحبابي مع الأمر الوجوبي الناشئ من قبله، فكذلك في موارد الاجارة، غاية الأمر أنّه في موارد النذر يتحد الأمر الاستحبابي المتعلق بذات العبادة مع الأمر الوجوبي، لفرض أنّه متعلق بها كما عرفت، وفي موارد الاجارة يتحد الأمر الاستحبابي المتعلق باتيانها من قبل الغير ونيابةً عنه مع الأمر الوجوبي الناشئ من قبل الاجارة، لا الأمر الاستحبابي المتعلق بذات العبادة، ولكن هذا لا يوجب التفاوت فيما هو المهم في المقام، كما هو واضح.

وأمّا الدعوى الثانية: وهي أنّ ما أفاده (قدس سره) على تقدير تماميته لا ينطبق على ما نحن فيه، والوجه في ذلك: هو أنّ ما أفاده (قدس سره) من

أنّ متعلق النهي في هذا القسم مغاير لمتعلق الأمر، لا يمكن المساعدة عليه من وجوه:

الأوّل: أنّ هذا خلاف مفروض الكلام في المقام، فانّه فيما إذا كان متعلق الأمر والنهي واحداً لا متعدداً، وإلّا فلا كلام فيه، ضرورة أنّ محل البحث والكلام هنا بين الأصحاب في فرض كون متعلقهما واحداً، وأمّا إذا كان متعدداً فهو خارج عن محل الكلام والبحث، ولا إشكال فيه أصلاً.

الثاني: أنّ ما أفاده (قدس سره) خلاف ظاهر الدليل، لوضوح أنّ الظاهر من النهي عن الصوم في يوم عاشوراء هو أنّه متعلق بذات الصوم وأنّه منهي عنه، ودعوى أنّه متعلق بجهة التعبد به لا بذاته خلاف الظاهر، فلا يمكن الالتزام به بلا قرينة وشاهد. وكذا الحال في النهي المتعلق بالنوافل المبتدأة في بعض الأوقات، فانّ الظاهر منه هو أنّه متعلق بذات تلك النوافل، وأنّها منهي عنها لا بجهة التعبد بها، ضرورة أنّ حمل النهي على ذلك خلاف الظاهر، فلا يمكن أن يصار إليه بلا دليل.

الثالث: أنّا لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ النهي متعلق بجهة التعبد بها وإتيانها بقصد القربة لا بذاتها، فمع ذلك لا يتم ما أفاده (قدس سره)، والوجه فيه ما حققناه من أنّ قصد القربة كبقية أجزاء العبادة مأخوذ في متعلق الأمر، غاية الأمر أنّه على وجهة نظره (قدس سره) مأخوذ في متعلق الأمر الثاني دون الأمر الأوّل، وعلى وجهة نظرنا مأخوذ في متعلق الأمر الأوّل.

وعلى هذا الضوء فدعوى أنّ النهي في هذه الموارد تعلق بجهة التعبد بالعبادات لا بذاتها، لا تدفع محذور لزوم اجتماع الضدين في شيء واحد، ضرورة أنّ قصد القربة إذا كان مأخوذاً في متعلق الأمر يستحيل أن يتعلق به النهي، لاستحالة كون شيء واحداً مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً.

الرابع: لو تنزّلنا عن ذلك أيضاً وسلّمنا أنّ قصد القربة غير مأخوذ في متعلق الأمر مطلقاً، أي لا في متعلق الأمر الأوّل ولا في متعلق الأمر الثاني، فمع ذلك لا يتم ما أفاده (قدس سره)، وذلك ضرورة أنّ النهي لم يتعلق بخصوص قصد القربة فحسب، ليكون متعلقه غير متعلق الأمر، بل تعلق بحصة خاصة من الصوم، وهي الحصة العبادية التي يعتبر فيها قصد القربة. مثلاً المنهي عنه في المقام هو خصوص الصوم العبادي في يوم عاشوراء في مقابل ما إذا كان المنهي عنه هو مطلق الامساك، لا أنّ المنهي عنه هو خصوص قصد القربة دون ذات العبادة، بداهة أنّه لا يعقل أن يكون خصوص قصدها منهياً عنه كما هو واضح. فإذن لا محالة يكون المنهي عنه هو إتيانها بقصد القربة، وعليه فمحذور لزوم كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه باقٍ على حاله، ضرورة أنّ الاتيان بها بقصد القربة إذا كان منهياً عنه يستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به، لاستحالة أن يكون شيء واحداً محبوباً ومبغوضاً معاً.

فالنتيجة مما ذكرناه قد أصبحت: أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) غير تام صغرى وكبرى. إذن فالصحيح هو ما ذكرناه من أنّ النهي هنا ليس ناشئاً عن مفسدة في متعلقه ومبغوضية فيه، بل هو باقٍ على ما هو عليه من المحبوبية، ولذا يكون الاتيان به صحيحاً، بل هو لأجل أرجحية الترك من الفعل باعتبار انطباق عنوان راجح عليه أو ملازمته له خارجاً ووجوداً، كما تقدّم ذلك بشكل واضح. هذا تمام الكلام في القسم الأوّل.

وأمّا القسم الثاني: وهو ما إذا كان للعبادة المنهي عنها بدل، فيمكن أن يجاب عنه بعين هذا الجواب بلا زيادة ونقيصة.

ويمكن أن يجاب عنه بشكل آخر: وهو أنّ النهي في هذا القسم متعلق بحصة خاصة من الواجب، كالنهي عن الصلاة في الحمام وفي مواضع التهمة وما شاكل

ذلك، هذا من ناحيـة. ومن ناحيـة أُخرى أنّ هذا النهي نهي تنزيهي وليس بتحريمي.

وعلى ضوء ذلك يتبيّن أنّ هذا النهي لا يوجب تقييد إطلاق الطبيعة المأمور بها بغير هذه الحصة المنهي عنها، بيان ذلك:

أنّ النهي المتعلق بحصة خاصة من العبادة على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون إرشاداً إلى اقتران هذه الحصة بالمانع، بمعنى أنّ الخصوصية الموجبة لكونها حصة مانعة عنها، وذلك كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل وفي النجس وفي الميتة وما شاكل ذلك، فانّ هذه النواهي جميعاً إرشاد إلى مانعية هذه الأُمور عن الصلاة وتقيدها بعدمها، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ أمثال هـذه النواهي الواردة في أبواب العبادات والمعاملات ظاهرة في الارشاد إلى المانعية بمقتضى الفهم العرفي، كما تقدّم الكلام فيها من هذه الناحية بصورة واضحة في أوّل بحث النواهي[1] كما أنّه لا شبهة في ظهور الأوامر الواردة في أبواب العبادات والمعاملات في الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية، وقد ذكرنا سـابقاً أنّ هـذه النواهي كثيرة في كلا البابين، كما أنّ هذه الأوامر كذلك.

وعلى الجملة: فالأمر والنهي وإن كانا في أنفسهما ظاهرين في المولوية فلا يمكن حملهما على الارشاد بلا قرينة، إلّا أنّ هذا الظهور ينقلب في هذه النواهي والأوامر الواردتين في أبواب العبادات والمعاملات، فهما ظاهران فيهما في الارشاد دون المولوية بمقتضى المتفاهم العرفي، كما هو واضح.

وعلى ضوء هذا البيان قد تبيّن أنّ هذه النواهـي لا محـالة تكـون مـقيّدة

---

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٣٠٧.

لاطلاق العبادة والمعاملة وموجبة لتقييدهما بغير الحصة المنهي عنها، فلا تنطبقان عليها، ومن هنا لم يستشكل أحد ـ فيما نعلم ـ في دلالة هذا النهي على الفساد في العبادات والمعاملات، والوجه فيه ما عرفت من أنّها توجب تقييد المأمور به بغير هذه الحصة المنهي عنها، فهذه الحصة خارجة عن حيز الأمر ولا تنطبق عليها الطبيعة المأمور بها، ومع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بصحتها أبداً، لفرض أنّ الصحة تنتزع من انطباق المأمور به على الفرد المأتي به، وأمّا إذا فرض أنّه لا ينطبق عليه فلا يمكن الحكم بصحته أصلاً كما هو ظاهر، كما أنّها توجب تقييد المعاملة بغير هذه الحصة، ولازم ذلك هو أنّ اقترانها بها مانع عن صحتها، فلا يمكن الحكم بصحتها عند تخصصها بهذه الخصوصية المنهي عنها.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّه لا شبهة في أنّ هذا القسم من النهي يوجب تقييد العبادة أو المعاملة بغير الفرد المنهي عنه، ومعه لا يكون هذا الفرد من أفرادها ولأجل ذلك يكون فاسداً.

الثاني: أن يكون لبيان حكم تحريمي فحسب، وذلك كالنهي عن الوضوء أو الغسل من الماء المغصوب، أو النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة... وهكذا، فهذه النواهي تدل على حرمة متعلقها في الخارج ومبغوضيته، وأنّ الشارع لا يرضى بايجاده فيه أصلاً، ومن الواضح جداً أنّ أمثال هذه النواهي تنافي إطلاق المأمور به وتوجب تقييده بغير هذا الفرد المنهي عنه، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ مقتضى إطلاق المأمور به ترخيص المكلف في إيجاده في ضمن أيّ فرد من أفراده شاء المكلف إيجاده، ومقتضى هذا النهي عدم جواز إيجاد هذا الفرد المنهي عنه في الخارج، وعدم جواز تطبيق الطبيعة المأمور بها عليه، ضرورة استحالة كون المحرّم مصداقاً للواجب، وعليه فلابدّ من رفع اليد عن

إطلاق المأمور به وتقييده بغير الفرد المنهي عنه، بداهة أنّ الشارع بنهيه عنه قد سدّ طريق امتثال المأمور به به، ومنع عن إيجاده في ضمنه، ومعه كيف يعقل بقاء إطلاقه على حاله الذي لازمه هو ترخيص الشارع المكلف في إيجاده في ضمن أيّ فرد من أفراده شاء إيجاده في ضمنه.

وإن شئت قلت: إنّ العقل وإن حكم من ناحية الاطلاق بجواز تطبيقه على أيّ فرد من أفراده شاء المكلف تطبيقه عليه، إلّا أنّ من المعلوم أنّ حكمه بذلك منوط بعدم منع الشارع عن بعض أفراده، ومع منعه عنه لا حكم له بذلك أصلاً، بل يحكم بعكس هذا، أعني بعدم جواز تطبيقه عليه وتقييد إطلاقه بغيره، ضرورة استحالة أن يكون المحرّم مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب توصلياً أو تعبدياً، فكما أنّ هذا النهي يوجب تقييد إطلاق دليل الواجب التعبدي، فكذلك يوجب تقييد إطلاق دليل الواجب التوصلي بعين هذا الملاك، وهو استحالة كون الحرام مصداقاً للواجب، وهذا واضح.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّ هذا القسم من النهي يوجب تقييد إطلاق الواجب بغير الفرد المنهي عنه، من دون فرق فيه بين أن يكون الواجب تعبدياً أو توصلياً.

الثالث: أن يكون النهي تنزيهياً ملازماً للترخيص في متعلقه، ففي مثل ذلك لا موجب لتقييد الواجب بغيره حتّى إذا كان عبادياً، فضلاً عما إذا كان غير عبادي، بيان ذلك: أنّ المولى إذا نهى عن الصلاة في الحمام مثلاً وكان نهيه تنزيهياً وملازماً للترخيص في الاتيان بها، فمعناه جواز امتثال الواجب بالاتيان بالصلاة في الحمام وصحّتها، والجمع بين ذلك وبين النهي التنزيهي يقتضي أن يكون تطبيق الطبيعي الواجب على هذه الحصة في نظر الشارع مرجوحاً بالاضافة

إلى تطبيقه على سائر الحصص، وإلّا فالحصة بما أنّها وجود للطبيعة المأمور بها لا نقصان فيها أصلاً، ومن هنا لو لم يتمكن المكلف من الاتيان بغير هذه الحصة لزمه الاتيان بها جزماً، فهذا يكشف عن اشتراكها مع سائر الحصص في الوفاء بالغرض، وعدم تقييد الواجب بغيرها.

ومن هذا البيان يظهر أنّه لا وجه لما ذكره غير واحد من حمل النهي في هذا القسم على الارشاد إلى أقلّية الثواب بالاضافة إلى سائر الحصص والأفراد، وجه الظهور: أنّ تخصص الطبيعة المأمور بها بهذه الخصوصية الموجبة للنهي التنزيهي، إن كان مرجوحاً في نظر الشارع فالنهي مولوي لا محالة، وإلّا فلا موجب للارشاد إلى اختيار غير ما تعلق به من الأفراد.

ومما ذكرناه يظهر حال الأمر الاستحبابي المتعلق بحصة خاصة من الطبيعة الواجبة، فانّه بمعنى استحباب تطبيق الواجب على تلك الحصة، وكونها أفضل الأفراد المجامع مع جواز تطبيقه على سائر الأفراد، ومن هنا لا يوجب مثل هذا الأمر تقييداً في إطلاق المأمور به، سواء في ذلك الواجب وغيره، وتفصيل الكلام يأتي في بحث المطلق والمقيد[1] إن شاء الله تعالى.

وأمّا **القسم الثالث**: وهو ما إذا كانت النسبة بين المأمور به والمنهي عنه بالنهي التنزيهي نسبة العموم من وجه، فقد ظهر الحال فيه مما تقدّم وحاصله: أنّه لا إشكال فيه في صحة العبادة على القول بالجواز ـ أي جواز اجتماع الأمر والنهي ـ ولا يكون دليل النهي عندئذ موجباً لتقييد إطلاق دليل المأمور به، لفرض تعدد متعلق الأمر والنهي حينئذ في مورد الاجتماع من ناحية، وعدم سراية الحكم من أحدهما إلى الآخر من ناحية اُخرى، وعلى هذا فلا موجب للتقييد أصلاً.

---

(١) في ص ٥٥٣.

وأمّا على القول بالامتناع وفرض وحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً، فربّما يتخيل فساد العبادة فيه من ناحية توهم التنافي بين صحتها في مورد الاجتماع وكونها مكروهة فيه، لتضاد الأحكام وعدم اختصاصه بالوجوب والحرمة، بل يعم جميع الأحكام الالزامية وغيرها، فإذن فرض كون العبادة مكروهةً ينافي كونها مصداقاً للواجب أو المستحب، وعليه فلابدّ من تقييد إطلاق دليل الأمر بغير موارد الكراهة، كما هو الحال فيما إذا كان النهي تحريمياً.

ولكن هذا خيال خاطئ وغير مطابق للواقع، والوجه في ذلك: هو أنّ النهي عن حصة خاصة من العبادة لا يوجب تقييد إطلاقها بغيرها إذا كان تنزيهياً كما هو المفروض في المقام، فانّ النهي التنزيهي بما أنّه ملازم للترخيص في إيجاد متعلقه في الخارج فلا ينافي الرخصة في انطباق الطبيعة المأمور بها عليه، وهذا بخلاف ما إذا كان النهي تحريمياً، فانّه ينافي إطلاق المأمور به على ما تقدّم بيان جميع ذلك بصورة واضحة فلا نعيد. وإن شئت قلت: إنّ القسم الثالث على القول بالامتناع يدخل في القسم الثاني ويكون من صغرياته فيجري فيه جميع ما ذكرناه فيه.

الدليل الثاني:

ما عن جماعة من أنّ المولى لو أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص، فلو خاطه في ذلك المكان لعدّ عاصياً للنهي عن الكون فيه، ومطيعاً لأمر الخياطة.

وغير خفي أنّ هذا الدليل غير قابل للاستدلال به، وذلك أمّا أوّلاً: فلأنّ الغرض من الخياطة يحصل بايجادها في الخارج، سواء أكان إيجادها في ذلك المكان المخصوص المنهي عنه أم لا، وسواء فيه القول باتحاد الخياطة مع الكون

فيه فرضاً أو القول بعدم اتحادهما معه. وأمّا ثانياً: فلأن متعلق الأمر هنا غير متعلق النهي، فانّ متعلق الأمر خياطة الثوب، ومتعلق النهي هو الكون في ذلك المكان، ومن المعلوم أنّ أحدهما غير الآخر وجوداً وماهيةً، وعليه فلا مانع من أن يكون أحدهما متعلقاً للأمر والآخر متعلقاً للنهي، ولا يلزم من القول بالامتناع في المسألة القول بالامتناع هنا أبداً كما هو واضح.

الدليل الثالث:

ما عن المحقق القمي (قدس سره)[1] من أنّ الأمر على الفرض تعلق بطبيعة كالصلاة مثلاً، والنهي تعلق بطبيعة أُخرى كالغصب مثلاً أو نحوه، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الفرد الذي يكون مجمعاً لعنوانين في مورد الاجتماع مقدّمة لوجود الطبيعي في الخارج الذي يكون واجباً بوجوب نفسي، وعلى هذا الضوء يتوقف القول بالامتناع في المسألة على الالتزام بأمرين: الأوّل: بوجوب المقدّمة. الثاني: بتنافي الوجوب الغيري مع النهي النفسي.

ولكن كلا الأمرين خاطئ، أمّا الأمر الأوّل: فقد ذكر (قدس سره) أنّ مقدمة الواجب ليست بواجبة ليكون تنافٍ بين وجوب هذا الفرد الذي يكون مقدمة للطبيعي الواجب وبين حرمته. وأمّا الأمر الثاني: مع تسليم أنّ مقدمة الواجب واجبة مطلقاً، فلما حققناه من أنّه لا تنافي بين الوجوب الغيري والنهي النفسي أصلاً ولا مانع من اجتماعهما في شيء واحد.

وعلى الجملة: فعلى فرض أنّ النهي يسري إلى هذه الحصة التي تكون مجمعاً

---

(١) قوانين الأُصول: ١٤٠، السطر ٢٤.

لهما، باعتبار انحلال هذا النهي وسريانه إلى جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها، فمع ذلك لا يلزم اجتماع الضدّين وهما الوجوب والحرمة في شيء واحد، لأنّ ما هو محرّم وهو الفرد ليس بواجب، وما هو واجب وهو الطبيعة المأمور بها ليس بمنهي عنه، وعلى فرض أنّ الفرد واجب بوجوب غيري، فمع ذلك لا يلزم اجتماع الضدّين، لعدم التنافي بين الوجوب الغيري والنهي النفسي كما مرّ، فإذن لا مانع من القول بالجواز في المسألة.

وغير خفي ما فيه: وذلك لأنّ ما أفاده (قدس سره) يرتكز على ركيزتين، وكلتاهما خاطئة.

أمّا الركيزة الأُولى: وهي كون الحصة والفرد مقدمةً للطبيعة المأمور بها، فواضحة الفساد، ضرورة أنّ الفرد ليس مقدمةً للطبيعي، بل هو عينه وجوداً وخارجاً ولا تعقل المقدمية بينهما، لوضوح أنّها إنّما تعقل بين شيئين متغايرين في الوجود، وعليه فالحصة الموجودة في مورد الاجتماع بما أنّها تكون محرّمة بنفسها ومنهياً عنها، فلا يعقل أن تكون مصداقاً للواجب، وهذا معنى القول بالامتناع، بداهة أنّه كما يمتنع تعلق الأمر والنهي بشيء واحد، كذلك يمتنع أن يكون المنهي عنه مصداقاً للمأمور به.

وأمّا الركيزة الثانية: وهي كون الوجوب الغيري لا ينافي النهي النفسي، فهي أيضاً واضحة الفساد، ضرورة أنّ الوجوب الغيري على القول به لا يجتمع مع النهي النفسي، فالمقدّمة إذا كانت محرّمة لا يعقل أن تكون واجبة، فلا محالة يختص الوجوب بغيرها من المقدّمات، كما تقدّم في بحث مقدّمة الواجب[1]

---

(١) لاحظ المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٢٧٣.

بشكل واضح. ولكنّ الذي يسهّل الخطب هو أنّه لا مقدمية في البين، وعليه فإذا فرض أنّ الحصة في مورد الاجتماع محرّمة كما هو مفروض كلامه (قدس سره) فلا يعقل أن تكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها، بداهة أنّ المحرّم لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب، وهذا معنى امتناع اجتماع الأمر والنهي. هذا إذا كان مراده من المقدمة ما هو ظاهر كلامه (قدس سره).

وأمّا لو كان مراده (قدس سره) منها هو أنّ الفرد لا يتصف بالوجوب باعتبار أنّ متعلق الوجوب هو صرف وجود الطبيعة، ومن المعلوم أنّه لا يسري إلى أفراده وحصصه، وهذا بخلاف النهي، فانّ متعلقه مطلق الوجود، ولذا ينحل بانحلال أفراده ويسري إلى كل واحد منها، وعلى هذا الضوء فلا يجتمع الوجوب والحرمة هنا في شيء واحد، فإنّ الحصة الموجودة في مورد الاجتماع لا تتصف بالوجوب على الفرض، وإنّما هي متصفة بالحرمة فحسب، فإذن لا يجتمع الوجوب والحرمة فيها ليكون محالاً.

فيرد عليه أوّلاً: أنّ هذا خلاف مفروض كلامه (قدس سره) فانّ المفروض فيه هو أنّ الفرد مقدمة لوجود الطبيعي في الخارج، لا أنّه لا يتصف بالوجوب باعتبار أنّ متعلقه هو صرف الوجود. وثانياً: أنّ الأمر وإن كان كذلك، فانّ الحصة لا تتصف بالوجوب، إلّا أنّها إذا كانت محرّمة يستحيل أن تقع مصداقاً للواجب، وعليه فاذا فرض أنّ المجمع في مورد الاجتماع محرّم ومنهي عنه، يستحيل أن ينطبق عليه الواجب، وهذا معنى القول بالامتناع، لما عرفت من أنّه كما يمتنع تعلق الأمر والنهي بشيء واحد، كذلك يمتنع أن يكون الحرام مصداقاً للواجب.

فالنتيجة: أنّ الضابط للقول بالامتناع والقول بالجواز في المسألة هو ما

ذكرناه من وحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً وتعدده كذلك، فعلى الأوّل لا مناص من القول بالامتناع، وعلى الثاني من القول بالجواز على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم إلى لازمه.

إلى هنا قد تبيّن أنّ العمدة للقول بالجواز هي الوجه الأوّل، وأمّا الوجه الثاني والثالث فهما لا يرجعان إلى معنىً محصل أصلاً، كما أنّ الوجوه الأُخر التي ذكرت لهذا القول لا ترجع إلى معنى معقول، ولأجل ذلك لا نتعرض لتلك الوجوه، لوضوح فسادها وعدم ارتباطها للقول بالجواز أصلاً.

ونتائج البحث عن العبادات المكروهة عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ ما يمكن أن يستدل به للقول بجواز اجتماع الأمر والنهي في المسألة مطلقاً إنّما هو موارد العبادات المكروهة، بدعوى أنّه لو لم يجز الاجتماع لم يمكن تعلق النهي بتلك العبادات، ضرورة عدم اختصاص المضادة بين الوجوب والحرمة فحسب، بل تعم جميع الأحكام من الالزامية وغيرها، فإذن تعلق النهي بها ووقوعه في الخارج أقوى برهان على إمكانه وعدم استحالته، وإلّا لم يقع.

الثانية: أنّ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) قد أجاب عن هذا الدليل بصورة إجمالية، ولكن قد عرفت النقد في بعض جهات جوابه، ثمّ أجاب عنه بصورة تفصيلية، حيث قسّم تلك العبادات إلى ثلاثة أقسام، وأجاب عن كل واحد واحد منها مستقلاً، ولا بأس بجوابه هذا في الجملة.

الثالثة: أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره) قد أورد على ما أجاب به صاحب الكفاية (قدس سره) عن القسم الأوّل بما ملخصه: أنّ التزاحم لا يعقل بين النقيضين، ولا بين الضدّين اللذين لا ثالث لهما، وبما أنّ الصوم يوم عاشوراء

وتركه متناقضان، فلا يمكن جعل الحكم لهما معاً لتقع المزاحمة بينهما في مقام الامتثال، بل هما يدخلان في باب المعارضة فيرجع إلى قواعده وأحكامه. ولكن قد ذكرنا أنّ ما أفاده (قدس سره) من الكبرى ـ وهي استحالة وقوع المزاحمة بين النقيضين والضدين اللذين لا ثالث لهما ـ وإن كان في غاية المتانة والاستقامة، إلّا أنّ تطبيق تلك الكبرى على المقام غير صحيح، وذلك لوجود أمر ثالث في البين وهو الامساك بدون قصد القربة فانّه لا موافقة فيه لبني اُميّة ولا مخالفة لهم، فإذن لا مانع من جعل الحكمين لهما اصلاً، كما تقدّم ذلك بشكل واضح.

الرابعة: أنّ النهي في القسم الأوّل لا يخلو من أن يكون إرشاداً إلى محبوبية الترك من جهة انطباق عنوان ذي مصلحة عليه أو ملازمته له، أو يكون بمعنى الأمر، أعني به ما يكون نهياً صورة وشكلاً وأمراً واقعاً وحقيقةً.

الخامسة: أنّ النهي في القسم الثاني نهي مولوي، ويترتب على هذا أنّ الكراهة في المقام كراهة مصطلحة وليست بمعنى أقلّية الثواب، ومع ذلك لا تكون منافية لاطلاق العبادة فضلاً عن غيرها، غاية الأمر أنّ تطبيق الطبيعة المأمور بها على هذه الحصة المنهي عنها مرجوح بالاضافة إلى تطبيقها على غيرها من الحصص والأفراد، كما تقدّم.

السادسة: أنّه لا فرق في القسم الثالث من أقسام العبادات المكروهة بين القول بالامتناع والقول بالجواز، فعلى كلا القولين تكون العبادة صحيحة في مورد الاجتماع، أمّا على القول بالجواز فهي على القاعدة، وأمّا على القول بالامتناع فلأجل ما ذكرناه في القسم الثاني من هذه الأقسام في وجه صحة العبادة باعتبار أنّ هذا القسم على هذا القول داخل فيه، ويكون من صغرياته كما تقدّم.

الاضطرار إلى ارتكاب المحرّم

لتمييز موضع البحث هنا عن المباحث المتقدمة ينبغي أن نشير إلى عدّة نقاط:

الأولى: ما إذا كان المكلف متمكناً من امتثال الواجب في الخارج بدون ارتكاب الحرام، ولكنّه باختياره ارتكب المحرّم وأتى بالواجب في ضمنه، وذلك كمن كان قادراً على الاتيان بالصلاة مثلاً في خارج الأرض المغصوبة وغير ملزم بالدخول فيها، ولكنه باختياره دخل فيها وصلّى، فعندئذ يقع الكلام في صحة هذه الصلاة وفسادها من ناحية أنّها هل تتحد مع المحرّم خارجاً في مورد الاجتماع أم لا؟ وهذه النقطة هي محل البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وقد تقدّم الكلام فيها بشكل واضح[1].

الثانية: ما إذا كان المكلف غير متمكن من امتثال الواجب بدون ارتكاب الحرام لعدم المندوحة له، ولكنّه قادر على ترك الحرام، وذلك كما إذا توقف الوضوء أو الغسل مثلاً على التصرف في أرض الغير، بأن يكون الماء في مكان يتوقف التوضؤ أو الاغتسال به على التصرف فيها، فيدور عندئذ أمر المكلف بين أن يترك الواجب أو يرتكب المحرم أو يتخير بينهما، لعدم تمكنه من امتثال كليهما معاً، وهذه النقطة هي التي تدور عليها بحث التزاحم، وقد تقدّم الكلام فيها بصورة مفصّلة[2].

الثالثة: ما إذا كان المكلف غير متمكن من ترك الحرام ومضطراً إلى ارتكابه،

---

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٤١٥، ثمرة مسألة الاجتماع.

(٢) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٥١٠، ٥١٥، وكذا مجلد ٣: ٥٠٩.

وذلك كمن كان محبوساً في الدار المغصوبة مثلاً، سواء أكانت مقدمته باختياره أو بغير اختياره، وبعد ذلك لا يتمكن من الخروج عنها قطعاً عندئذ يضطر إلى الصلاة فيها، وهذه النقطة هي محل البحث في المقام دون غيرها.

وبعد ذلك نقول: الكلام فيها يقع في موضعين:

الأوّل: في الاضطرار الناشئ بغير سوء اختيار المكلف.

الثاني: في الاضطرار الناشئ بسوء اختياره.

[الاضطرار لا بسوء الاختيار]

أمّا الموضع الأوّل فالكلام فيه يقع في موردين:

الأوّل: في حكم الفعل المضطر إليه نفسه.

الثاني: في حكم العبادة الواقعة معه.

أمّا الأوّل: فلا إشكال في أنّ الاضطرار يوجب سقوط التكليف عن الفعل المضطر إليه ولا يعقل بقاؤه، ضرورة استحالة توجيه التكليف إلى المضطر، لأنّه تكليف بما لا يطاق وهو محال عقلاً.

هذا، مضافاً إلى ما دلّت عليه عدّة من الروايات(١).

---

(١) قال الصدوق: حدّثنا أحمد بن محمّد بن يحيى العطار قال: حدّثنا سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): رفع عن أُمّتي تسعة: ←

....

← الخطأ والنسيان وما أُكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»[١].

ثمّ إنّ الموجود في نسخة الخصال[٢]: محمّد بن أحمد بن يحيى العطار وهو غلط، والصحيح هو أحمد بن محمّد بن يحيى العطار، لأنّه من مشايخ الصدوق، وأمّا محمّد ابن أحمد بن يحيى العطار فلا وجود له أصلاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى أنّه وقع اختلاف يسير في هذه الرواية، بين ما في الوسائل وما في الخصال والتوحيد، فإنّ ما فيهما أعني الخصال والتوحيد مشتمل على جملة «ما اضطروا إليه» دون كلمة «السهو» وما في الوسائل عكس ذلك، يعني أنّه مشتمل على كلمة «السهو» دون جملة «ما اضطروا إليه» ولعل منشأ هذا الاختلاف اختلاف النسخ أو جهة أُخرى، وكيف كان فلا يهمّنا ذلك بعد كون الرواية ضعيفة.

ومن هنا يظهر أنّ توصيف شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)[٣] هذه الرواية بالصحة بقوله: المروي عن النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد في غير محلّه، ولعلّه (قدس سره) يرى صحّتها باعتبار أنّ أحمد بن ←

---

(١) الوسائل ١٥: ٣٦٩/ أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١، ٧: ٢٩٣/ أبواب قواطع الصلاة ب ٣٧ ح ٢، ٨: ٢٤٩/ أبواب الخلل في الصلاة ب ٣٠ ح ٢، ورواه في الخصال: ٤١٧/ ٩ وفي التوحيد: ٣٥٣/ ٢٤. وهي ضعيفة بأحمد بن محمّد بن يحيى العطّار لعدم ثبوت وثاقته.

(٢) [ولكنّ في الخصال الموجود عندنا: أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار].

(٣) فرائد الأُصول ١: ٣٦١.

....

→ محمّد بن يحيى العطار من مشايخ الصدوق، وهذا المقدار يكفي في توثيقه، أو باعتبار رواية الأجلاء عنه، ولكن من المعلوم أنّ مجرد كونه من مشايخه أو رواية الأجلاء عنه لا يكفي في توثيقه، بل لا يثبت به حسنه فضلاً عن وثاقته، لأن من مشايخه مَن كان معلوم الضعف، كما أنّ رواية الأجلاء عمن كان كذلك كثيرة، فإذن كيف يكون هذا قرينة على صحة الرجل.

٢ ـ موثقة أحمد بن محمّد بن يحيى عن سماعة عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إذا حلف الرجل تقيةً لم يضرّه إذا أُكره واضطرّ إليه، وقال: ليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»(١).

٣ ـ موثقة سماعة عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: لا، إلّا أن يكون مضطراً إليه وليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطر إليه»(٢).

٤ ـ أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره عن إسماعيل الجعفي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «سمعته يقول: وضع عن هذه الأُمّة ستّة خصال: الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه»(٣).

يقع الكلام في سند هذه الرواية، والظاهر أنّ سندها صحيح، فان في سندها

←

---

(١) الوسائل ٢٣: ٢٢٨ / كتاب الأيمان ب ١٢ ح ١٨.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨٣ / أبواب القيام ب ١ ح ٧.

(٣) الوسائل ٢٣: ٢٣٧ / كتاب الأيمان ب ١٦ ح ٣.

....

→ إسماعيل الجعفي وهو إسماعيل بن جابر الجعفي، إذ إسماعيل الجعفي الذي ورد بهذا العنوان في الروايات كثيراً أمره مردد بين ابن جابر وابن عبدالرحمن، وليس هو رجلاً آخر غيرهما كما هو واضح، وإلّا لتعرض له أرباب الرجال لا محالة.

نعم، ذكره الشيخ (قدس سره) في رجاله[١] في أصحاب الصادق والباقر (عليهما السلام) بعنوان الخثعمي (إسماعيل بن جابر الخثعمي) وفي أصحاب الكاظم (عليه السلام) بلا عنوان: إسماعيل بن جابر، ومن هنا وقع الاختلاف في تعدد الرجل وأنّ المسمى بإسماعيل بن جابر واحد أو متعدد، ولكنّ الظاهر بل لا شبهة في أنّه واحد، ويدلنا على ذلك أُمور:

الأوّل: أنّه لو كان رجلين لذكرهما الشيخ في كتابيه الرجال والفهرست، ولا سيما في الفهرست حيث إنّه معدّ لذكر أرباب الكتب والأُصول، مع أنّه لم يذكر فيه إلّا إسماعيل بن جابر بلا توصيف[٢] ولذكرهما النجاشي أيضاً في رجاله مع أنّه لم يذكر إلّا إسماعيل بن جابر الجعفي[٣]، ولا معنى لأن يذكر الشيخ أحدهما في كتابيه والنجاشي الآخر، مع أنّ بناء كل منهما على ذكر أرباب الكتب والأُصول. ومما يؤيد الاتحاد أنّ الراوي عنهما صفوان بن يحيى، وأنّه يبعد عدم اطلاع الشيخ على الجعفي مع أنّه صاحب أصل، بل وكيف يمكن ذلك مع اشتهار الجعفي بين الرواة ووروده في الروايات، كما أنّه يبعد عدم اطلاع النجاشي والكشي على الخثعمي وكل ذلك يؤكد الاتحاد.

←

---

(١) رجال الطوسي: ١٦٠/ ١٧٨٩، ١٢٤/ ١٢٤٦، ٣٣١/ ٤٩٣٤.

(٢) الفهرست: ١٥/ ٤٩.

(٣) رجال النجاشي: ٣٢/ ٧١.

....

← الثاني: أنّ جملة من أرباب الكتب نقلوا عن رجال الشيخ إسماعيل بن جابر الجعفي لا الخثعمي منهم العلّامة في الخلاصة[١] والتفريشي في نقد الرجال[٢] ومولى عناية الله في المجمع[٣] وهذا النقل من هؤلاء الأكابر شاهد صدق على تحريف نسخة رجال الشيخ بتبديل الجعفي بالخثعمي.

الثالث: الموجود في روايات كتابي الشيخ أعني التهذيب والاستبصار ليس هو إسماعيل بن جابر الخثعمي، بل الموجود فيهما إمّا إسماعيل بن جابر بلا توصيف كما هو الغالب أو إسماعيل الجعفي وهذا كثير، فهذا قرينة على وقوع التحريف في رجاله وعدم وجودٍ لإسماعيل بن جابر الخثعمي.

نعم بقي هنا شيء، وهو أنّ الجعفي كما أنّه لقب لإسماعيل بن جابر كذلك هو لقب لإسماعيل بن عبدالرحمن، فإذن من أين يعلم أنّ المراد من الجعفي في هذه الرواية هو ابن جابر دون ابن عبدالرحمن.

والجواب عن ذلك أوّلاً: أنّ المراد من إسماعيل الجعفي في هذه الرواية لا محالة هو ابن جابر، وذلك لأنّ إسماعيل بن عبدالرحمن الجعفي مات في حياة أبي عبدالله (عليه السلام) على ما ذكره الشيخ في رجاله، فإذن الراوي عن إسماعيل الجعفي إذا أدرك زمان أبي عبدالله (عليه السلام) فهو طبعاً مردد بين ابن جابر وابن عبدالرحمن. وأمّا إذا لم يدرك زمانه (عليه السلام) فيتعين في ابن جابر، ضرورة أنّه لا يمكن رواية ←

---

(١) الخلاصة: ٥٤.

(٢) نقد الرجال ١: ٢١٢.

(٣) مجمع الرجال ١ ـ ٢: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

وأمّا الكلام في الثاني فيقع في عدّة مقامات:

الأوّل: في بيان ما هو المستفاد من تعلق النهي بعبادة أو معاملة، وهذا وإن كان خارجاً عن محل الكلام فانّه في الاضطرار إلى ارتكاب المحرّم لا غيره، إلّا أنّه لا بأس بالاشارة إليه لأدنى مناسبة. الثاني: في صحة العبادة في فرض عدم اتحادها مع المحرّم خارجاً. الثالث: في صحة العبادة في فرض اتحادها معه كذلك.

أمّا المقام الأوّل: فقد ذكرنا غير مرّة أنّ النهي في العبادات كقوله (عليه السلام): «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» أو «في الميتة» أو «في الحرير» أو «في الذهب» أو «في النجس»[1] أو ما شاكل ذلك، أو في المعاملات كقوله (عليه السلام): «لا تبع ما ليس عندك»[2] وقوله (عليه السلام): «نهى النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)

← من لم يدرك زمانه (عليه السلام) عن إسماعيل بن عبدالرحمن بلا واسطة.

وعلى هذا الأساس يتعين في هذه الرواية أنّه ابن جابر، لأنّ الراوي عنه أحمد بن محمّد ابن عيسى وهو ممن لم يدرك زمان أبي عبدالله (عليه السلام).

وثانياً: على تقدير التنزل عن ذلك، أنّ هذا الترديد لا ينافي اعتبار الرواية، لأن إسماعيل بن عبدالرحمن الجعفي أيضاً ثقة ولا أقل أنّه حسن، لقول النجاشي في رجاله أنّه كان وجهاً في أصحابنا، فإذن لا إشكال في اعتبار الرواية وصحّتها.

---

(١) الوسائل ٤: ٣٤٦/ أبواب لباس المصلي ب٢ ح٦، وص٣٤٤ ب١ ح٢، وص٣٦٨ ب ١١ ح ٢، وص ٤١٣ ب ٣٠ ح ٤، الوسائل ٣: ٤١٨/ أبواب النجاسات ب ١٣ ح ٢.

(٢) الوسائل ١٨: ٤٧/ أبواب أحكام العقود ب ٧ ح ٢.

عن بيع الغرر»[١] ونحـوهما، ظاهر في الارشـاد إلى مانعية هذه الأُمـور عن العبادات أو المعاملات، ومعنى مانعيتها هو اعتبار عدمها فيها، ومن المعلوم أنّ مردّ ذلك إلى أنّ المأمور به هو حصة خاصة منها وهي الحصة المقيدة بعدم هذه الأُمور وكذا الممضاة من المعاملة.

ويترتب على ذلك: أنّ الصلاة فيما لا يؤكل أو الميتة أو الحرير أو نحو ذلك ليست بمأمور بها، ومن المعلوم أنّ الاتيان بغير المأمور به لايجزئ عن المأمور به ولا يوجب سقوطه، فإذن لا محالة يقع فاسداً، بل لو أتى بها مع أحـد هـذه الموانع بقصد الأمر لكان تشريعاً ومحرّماً، وكذا لو فعل معاملةً غرريةً أو باع ما ليس عنده، فلا محالة تقع فاسدةً لفرض أنّها غير ممضاة شرعاً.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّ هذه النواهي إرشاد إلى بطلان العبادة أو المعاملة مع أحد هذه الأُمور، فيكون البطلان مدلولاً مطابقياً لها، ولا تدل على حكم تكليفي أصلاً، ولذا لا يكون إيجادها في الخـارج مـن المحـرّمات في الشريـعة المقدّسة، فلا يكون لبس ما لا يؤكل أو الميتة أو النجس محرّماً ومبغوضاً. نعم، لبس الحرير والذهب من المحرّمات، إلّا أنّ حرمته غير مستفادة من هذا النهي، بل هي مستفادة من دليل آخر، وكيف كان فهذا واضح، وأنّ هذه النواهي من هذه الناحية ـ أي من ناحية كونها إرشاداً إلى مانعية تلك الأُمور ـ لا تدل على حرمة إيجادها في الخارج أبداً. نعم، يمكن استفادة حرمة بعضها من دليل آخر، وهذا لا صلة له بدلالة تلك النواهي عليها كما لا يخفى.

وعلى ضوء هذا البيان يترتب أنّ المكلف لو اضطرّ إلى لبس ما لا يؤكل في الصلاة أو الميتة أو الحرير أو نحو ذلك، فمقتضى القاعـدة الأوّلية هو سـقوط

---

(١) الوسائل ١٧: ٤٤٨ / أبواب آداب التجارة ب ٤٠ ح ٣.

الصلاة، لعدم تمكنه من الاتيان بها واجدةً لجميع الأجزاء والشرائط، ومعه لا محالة يسقط الأمر عنها، وإلّا لكانت تكليفاً بالمحال. وأمّا وجوب الفاقد لهذا القيد فهو يحتاج إلى دليل آخر، فإن دلّ دليل على وجوبه أخذنا به، وإلّا فلا وجوب له أيضاً.

وعلى الجملة: فمقتضى القاعدة الأوّلية هو سقوط الأمر عن كل مركب إذا تعذر أحد أجزائه أو قيوده من الوجودية أو العدمية باضطرار أو نحوه، ولا يعقل بقاء الأمر به في هذا الحال، لاستلزامه التكليف بغير المقدور وهو محال. وأمّا وجوب الباقي من الأجزاء والقيود فهو يحتاج إلى دليل آخر، فإن كان هناك دليل عليه فهو، وإلّا فلا وجوب له أيضاً.

نعم، قد ثبت وجوب الباقي في خصوص باب الصلاة من جهة ما دلّ من الروايات على أنّها لا تسقط بحال[1]، هذا مضافاً إلى قيام الضرورة والاجماع القطعي على ذلك.

وقد تحصّل من ذلك أمران:

الأوّل: أنّ الأوامر والنواهي بطبعها ظاهرتان في المولوية، وحملها على غيرها من الارشاد أو نحوه يحتاج إلى عناية زائدة وقرينة خاصة تدل عليه، ولكن هذا الظهور قد انقلب في الأوامر والنواهي المتعلقتين بحصة خاصة من العبادات والمعاملات، فانّهما في هذه الموارد ظاهرتان في الارشاد، فالأوامر إرشاد إلى الجزئية أو الشرطية والنواهي إلى المانعية. فتلخص أنّ ورودهما في أبواب العبادات والمعاملات قرينة عامّة على أنّهما للارشاد.

---

(١) الوسائل ٢: ٣٧٣/ أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥.

الثاني: أنّ مقتضى القاعدة سقوط الأمر عن المركب عند تعذره بتعذر أحد أجزائه أو قيوده. وأمّا وجوب الباقي فهو يحتاج إلى دليل آخر ولا دليل عليه إلّا في باب الصلاة فحسب.

وأمّا المقام الثاني: فلا ينبغي الشك في صحة العبادة في مورد الاجتماع هنا، والوجه في ذلك ما ذكرناه هناك من أنّ من ثمرة المسألة ـ أعني مسألة الاجتماع ـ هي صحة العبادة على القول بالجواز مطلقاً، وقد تقدّم أنّ القول بالجواز يرتكز على ركيزتين:

الأُولى: أن يكون المجمع في مورد الاجتماع متعدداً وجوداً وماهيةً.

الثانية: أن لا يسري الحكم من متعلق النهي إلى متعلق الأمر، وعلى هذا فإذا كانت العبادة صحيحة في مورد الاجتماع مع بقاء الحرمة وفعليتها، وأنّها لا تكون مانعة عن صحتها، فما ظنك فيما إذا سقطت تلك الحرمة من ناحية الاضطرار أو الاكراه أو نحوهما، كما هو المفروض في مقامنا هذا. وعلى الجملة: فقد ذكرنا أنّ العبادة كالصلاة مثلاً صحيحة على القول بالجواز مطلقاً، ومجرد ملازمة الحرام معها وجوداً لا يمنع عن صحتها بعد ما كان وجود أحدهما في الخارج مبايناً لوجود الآخر، فيكون نظير ما إذا استلزم الصلاة في مكانٍ النظر إلى الأجنبية فكما أنّه غير مانع عن صحة الصلاة في ذلك المكان فكذلك في المقام، هذا حال ما إذا لم يكن المكلف مضطراً إلى ارتكاب المحرّم وصلّى باختياره في أرض مغصوبة.

وأمّا إذا كان مضطراً إلى ارتكابه والتصرف فيها، فلا إشكال في صحة صلاته، بل لو قلنا بالفساد هناك ـ إمّا من ناحية سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، أو من ناحية أنّ مجرد ملازمة الحرام معها وجوداً في الخارج مانع عن صحتها، بدعوى اعتبار الحسن الفاعلي في صحة العبادة،

ومع ملازمة وجود الحرام معها خارجاً لا يكون صدورها حسناً ـ فلا نقول به في المقـام، وذلك لأنّ المانع عن الحكم بالصحة إنّما هو الحرمة الواقعية من جهة أحد هذين الأمرين، والمفروض أنّها قد سقطت من ناحية الاضطرار أو نحوه واقعاً، لفرض أنّه رافع للتكليف واقعاً لا ظاهراً، فإذن لا مانع مـن الصـحة أصلاً.

ومن هنا قلنا بصحة العبادة على القول بالامتناع في صورة النسيان أو نحوه بعين هذا الملاك، وهو أنّه رافع للتكليف واقعاً، فإذا كانت الحـرمة مـرفوعة واقعاً من جهة النسيان أو نحوه لا مانع عندئذ من الحكم بالصحة أصلاً. وكيف كان، فلا إشكال في صحة العبادة في المقام ولو قلنا بفسادها على القول بالجواز في المسألة، وسيأتي بيان ذلك[1] بشكل واضح إن شاء الله تعالى.

وأمّا **المقام الثالث**: وهو ما إذا كان المأمور به متحداً مع المـنهي عـنه في الخارج، فهل يصحّ الاتيان بالعبادة المضطر إليها المتحدة مع الحرام خارجاً أم لا؟

وجهان بل قولان، المعروف والمـشهور بين الأصحاب هـو القـول الأوّل، ولكن اختار جماعة منهم شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] القول الثاني.

وقد استدلّ للمشهور: بأنّ الموجب لتقييد إطلاق المأمور به بغير الحـصة المنهي عنها إنّما هو حرمة تـلك الحـصة، وإلّا فـلا مـقتضي لتـقييده أصـلاً، والمفروض في المقام أنّ حرمتها قد سقطت من ناحية الاضطرار أو نحوه واقعاً، فلا حرمة بحسـب الواقع ونفس الأمر، ومن المعلوم أنّه مع سـقوطها كـذلك

---

(١) في ص ٥٤ وتقدّم أيضاً في المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٤٤١، ٤٩٩.

(٢) أجود التقريرات ٢: ١٨١ وما بعدها.

لا مانع من التمسك باطلاق دليل الأمر لاثبات كون هذه الحصة من مصاديق المأمور به وأفراده.

لتوضيح ذلك نأخذ مثالاً: وهو ما إذا اضطرّ المكلف إلى الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب فتوضأ أو اغتسل به، ففي أمثال هذا لا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل، فانّ المانع عن صحتهما إنّما هو حرمة التصرف في هذا الماء، حيث إنّها لا محالة توجب تقييد إطلاق دليليهما بغير هذه الحصة ـ أعني التوضؤ أو الاغتسال بالماء المغصوب ـ فهذه الحصة خارجة عن دائرة الأمر ومبغوضة للشارع فلا يعقل انطباق المأمور به عليها، لاستحالة كون المحرّم والمبغوض مصداقاً للواجب والمحبوب، ولازم ذلك لا محالة تقييد المأمور به بغيرها. فإذن النتيجة هي أنّ ما دلّ على حرمة التصرف في هذا الماء بالمطابقة، فلا محالة يدل على تقييد الوضوء أو الغسل بغيره بالالتزام، لفرض أنّ هذا التقييد لازم حرمة التصرف فيه ومتفرع عليها، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحدوث والبقاء والوجود والحجية، فلا يعقل بقاء الدلالة الالتزامية مع سقوط الدلالة المطابقية، فالدلالة الالتزامية كما أنّها تابعة للدلالة المطابقية في الوجود فلا يعقل وجودها بدون وجود تلك الدلالة، كذلك تابعة لها في الحجية فلا يمكن بقاؤها على صفة الحجية مع فرض سقوط الدلالة المطابقية عنها.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ في المقام بما أنّ الدلالة المطابقية ـ وهي دلالة النهي على حرمة التصرف في هذا الماء ـ قد سقطت من ناحية الاضطرار أو نحوه، فلا محالة تسقط دلالته الالتزامية أيضاً، وهي الدلالة على تقييد الوضوء أو الغسل بغير الوضوء أو الغسل بهذا الماء، فإذن لا مانع من التمسك باطلاق دليل وجوب الوضوء أو الغسل لاثبات كون هذا

الفرد مأموراً به.

وبكلمة أُخرى: أنّه لا شبهة في أنّ المانع عن صحة الوضوء أو الغسل ليس هو التصرف في مال الغير بما هو تصرف في مال الغير، ضرورة أنّه لو أذن في التصرف فيه فلا إشكال في صحة الوضوء أو الغسل به، بل المانع عنها إنّما هو حرمة التصرف فيه، لوضوح أنّه إذا كان محرّماً يستحيل أن يكون مصداقاً للواجب، وأمّا إذا سقطت تلك الحرمة من جهة الاضطرار أو نحوه واقعاً كما هو المفروض في المقام، فلا مانع عندئذ من كون الوضوء أو الغسل به مصداقاً للمأمور به، لفرض أنّ التصرف فيه وقتئذ جائز واقعاً كالتصرف في الماء المملوك أو المباح، فإذا كان جائزاً كذلك فلا مانع من انطباق المأمور به عليه.

ومن هنا قوّينا صحة الوضوء أو الغسل في الماء المغصوب في صورة النسيان إذا كان عن قصور لا عن تقصير، والوجه فيه ما تقدّم من أنّ النسيان كالاضطرار رافع للتكليف واقعاً لا ظاهراً فحسب، ومن المعلوم أنّه إذا ارتفعت الحرمة واقعاً ارتفع ما هو معلول لها أيضاً، لاستحالة بقاء المعلول من دون علّته، وهو تقييد المأمور به بغير هذا الفرد المنهي عنه، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وعلى ضوء ذلك قد تبين أنّه لا فرق في صحة الوضوء أو الغسل بهذا الماء بين أن يكون للمكلف مندوحة، بأن يتمكن من أن يتوضأ أو يغتسل بماء آخر مباح أو مملوك له، أو لا يكون له مندوحة.

والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ حرمة التصرف في هذا الماء على الفرض قد سقطت من جهة الاضطرار أو نحوه، ومن المعلوم أنّه مع سقوط الحرمة عنه لا فرق بين أن يصرفه في الوضوء أو الغسل وأن يصرفه في أمر آخر، وعليه فتمكن المكلف من استعمال هذا الماء في شيء آخر والتوضؤ أو الاغتسال بماء

مباح أو مملوك له لا يوجب لزوم صرفه في هذا الشيء والتوضؤ أو الاغتسال بماء آخر، لفرض أنّ التصرف فيه جائز واقعاً، ومن الطبيعي أنّه لا فرق فيه بين أنحاء التصرف.

نعم، يمكن ذلك فيما لو أذن المالك في التصرف في ماله من جهة خاصة دون جهة أُخرى، فانّه على هذا وجب الاقتصار في التصرف فيه على تلك الجهة فحسب، إلّا أنّ ذلك أجنبي عن المقام بالكلّية، لفرض أنّ الاضطرار في المقام تعلق بطبيعي التصرف في هذا الماء لا بالتصرف فيه بجهة خاصة كما هو واضح.

تتلخص نتيجة استدلال المشهور في نقطتين رئيسيتين:

الأُولى: أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً وجوداً وحجيةً.

الثانية: أنّ الاضطرار رافع للتكليف واقعاً لا ظاهراً فقط كما هو الحال في الجهل فانّه رافع للتكليف ظاهراً ولا ينافي ثبوته واقعاً.

وقد أورد شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] على النقطة الأُولى بما حاصله: هو أنّ النهي المتعلق بالعبادة يتصور على أنواع:

الأوّل: أن يكون إرشاداً إلى مانعية شيء واعتبار عدمه في المأمور به، وذلك كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل وفي النجس والميتة والحرير وما شاكل ذلك، فاعتبار عدم هذه الأُمور في المأمور به كالصلاة مثلاً، يكون مدلولاً مطابقياً لهذا النهي وليس مدلولاً إلتزامياً كما هو ظاهر.

الثاني: أن يكون نهياً نفسياً تحريمياً، ولكن استفادة اعتبار قيد عدمي فيه

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٨١ وما بعدها.

ـ أي في المأمور به ـ من ناحية مزاحمته مع المنهي عنه، بمعنى أنّ المكلف لا يتمكن من امتثال كليهما في الخارج فلا محالة تقع المزاحمة بينهما، وعلى هذا فبناءً على تقديم جانب النهي على جانب الأمر لا محالة يقيد إطلاق المأمور به بغير هذا الفرد.

الثالث: هذه الصورة بعينها، ولكن استفادة التقييد ليست من ناحية مزاحمة المأمور به مع المنهي عنه، بل هو من ناحية الدلالة الالتزامية، بمعنى أنّ النهي يدل على الحرمة بالمطابقة وعلى التقييد بالالتزام.

أمّا النوع الأوّل، فلا إشكال في دلالته على الفساد، وذلك لأنّ مقتضى إطلاق هذا النهي هو اعتبار هذا القيد العدمي في المأمور به مطلقاً وفي جميع أحوال المكلف، ولازم ذلك سقوط الأمر عنه عند انحصار الامتثال بالفرد الفاقد لهذا القيد، كما لو اضطرّ المكلف إلى لبس الحرير أو الذهب أو الميتة في الصلاة، هذا ما تقتضيه القاعدة، ولكن في خصوص باب الصلاة قد دلّ الدليل على عدم سقوطها بحال، ومردّ هذا الدليل إلى إلغاء هذه القيود عند العجز وعدم التمكن من إتيانها.

وأمّا النوع الثاني، وهو ما كان التقييد ناشئاً عن مزاحمة المأمور به مع المنهي عنه، فلا يدل على الفساد حتى فيما إذا تمكن المكلف من ترك الحرام بناءً على إمكان الترتب وصحته، أو بناءً على إمكان تصحيح العبادة بالملاك فضلاً عما إذا سقطت الحرمة من ناحية الاضطرار، كما في المقام، وذلك لأنّ سقوط الحرمة يستلزم سقوط التقييد لا محالة، لفرض أنّ منشأه ليس دليلاً لفظياً له عموم أو إطلاق ليتمسك بعمومه أو إطلاقه لاثبات أنّه باقٍ ولم يسقط، بل منشؤه مزاحمة الحرمة مع الوجوب، فإذا سقطت الحرمة من ناحية الاضطرار ارتفعت المزاحمة ومع ارتفاعها لا يعقل بقاؤه، بداهة أنّه لا يعقل بقاء المعلول مع

سقوط علته وارتفاعها، وكذا الحال فيما إذا كانت الحرمة ثابتة في الواقع ولكنّها غير منجّزة، لوضوح أنّها ما لم تكن منجّزة فلا تزاحم الوجوب ولا تكون معجّزاً للمكلف عن الاتيان بالمأمور به ومعذّراً له في تركه لتكون موجبة لتقييده بغير هذا الفرد.

فالنتيجة: أنّ الحرمة إذا سقطت من جهة الاضطرار أو نحوه ـ كما فيما نحن فيه، أو فرض أنّها وإن لم تسقط في الواقع بل هي باقية إلّا أنّها غير منجّزة ـ فلا تمنع عن انطباق الطبيعي المأمور به على هذا الفرد الملازم وجوداً مع الحرام، لأنّ المانع عنه إنّما هو الحرمة المنجّزة الموجبة لتقييده بغيره بناءً على تقديمها على الوجوب كما هو المفروض، وأمّا إذا سقطت فلا مانع أصلاً.

وأمّا **النوع الثالث**، وهو ما كان التقييد ناشئاً عن الدلالة الالتزامية، فقد أفاد (قدس سره) بما هو توضيحه: أنّ التقييد والحرمة معلولين للنهي في مرتبة واحدة، فلا سبق للحرمة على التقييد ليكون التقييد معلولاً لها، وعليه فمقتضى القاعدة الأوّلية هو سقوط الأمر عند تعذر قيده، ضرورة استحالة بقاء الأمر بحاله مع تعذره، وإلّا لزم التكليف بالمحال، ومقتضى القاعدة الثانوية هو سقوط التقييد ولزوم الاتيان بالباقي من أجزاء الصلاة وشرائطها، والوجه في ذلك: هو أنّ الحرمة والوجوب متضادان، وقد تقدّم في بحث الضد(١) بشكل واضح أنّ وجود الضد ليس مقدمةً لعدم الضد الآخر، ضرورة أنّ المقدمية تقتضي تقدم المقدمة على ذيها بالرتبة، والمفروض أنّه لا تقدم ولا تأخر بين وجود ضد وعدم الآخر، كما أنّه لا تقدم ولا تأخر بين وجوديهما، لأنّ تقدم شيء على آخر بالرتبة يحتاج إلى ملاك مصحح له ولا يكون جزافاً، والمفروض أنّه

---

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٢٩٠ وما بعدها.

لا ملاك له في المقام. فالنتيجة: أنّ عدم الضد ووجود ضد آخر في رتبة واحدة من دون سبق ولحوق بينهما أبداً، فإذا كان الأمر كذلك يستحيل أن يكون أحدهما متفرعاً على الآخر وفي مرتبة متأخرة عنه.

وعلى ضوء ذلك قد تبين أنّه لا يمكن أن يكون النهي دالاً على الحرمة في مرتبة وعلى التقييد وعدم الوجوب في مرتبة أُخرى متفرعةً عليها، لما عرفت من عدم الاختلاف بينهما في الرتبة أصلاً، وعليه فلا محالة تكون دلالة النهي على كليهما في رتبة واحدة.

ونتيجة ذلك: هي أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية سقوط الأمر عن المركب عند تعذر قيد من قيوده دون سقوط التقييد، لفرض أنّ دلالة النهي عليه لم تكن متفرعة على دلالته على الحرمة، بل دلالته عليه كانت في عرض دلالته عليها.

ويترتب على ذلك: أنّه إذا سقطت دلالته على الحرمة لضرورة فلا مقتضي لسقوط دلالته على التقييد أصلاً، لفرض أنّها غير متفرعة عليها لتنتفي بانتفائها، بل هي في عرضها، فإذن مقتضى القاعدة الأوّلية هو عدم سقوط التقييد وأنّه باقٍ بحاله، والاضطرار إنّما يوجب سقوط الحرمة فحسب، فانّ بقاءها معه غير معقول، لاستلزام بقائها في هذا الحال التكليف بالمحال، وأمّا التقييد فلا موجب لسقوطه. ومن المعلوم أنّه لا منافاة بين سقوط الحرمة وبقاء التقييد أصلاً، بل هو مقتضى إطلاق دليله كما لا يخفى.

نعم، قد دلّ الدليل على سقوطه في خصوص باب الصلاة، ولازم ذلك هو وجوب الاتيان بالباقي من أجزائها وشرائطها.

ولنأخذ بالنظر على ما أفاده (قدس سره).

أمّا ما أفاده في النوع الأوّل من تلك النواهي، فهو في غاية الاستقامة، كما

تقدم ذلك غير مرّة فلا نعيد.

وأمّا ما أفاده في النوع الثاني منها، فأيضاً الأمر كذلك، فانّه لا إشكال في سقوط التقييد عندئذ ـ أي عند سقوط النهي واقعاً من ناحية الاضطرار أو نحوه ـ ومعه لا شبهة في صحة العبادة، بل قد ذكرنا سابقاً أنّ العبادة صحيحة في فرض بقاء الحرمة وعدم سقوطها بناءً على ما حققناه من إمكان الترتب وجوازه، فضلاً عما إذا سقطت الحرمة.

وأمّا ما أفاده في النوع الثالث، فلا يمكن تصديقه بوجه، والصحيح فيه هو ما ذكره المشهور من أنّ دلالة النهي على التقييد متفرعة على دلالته على الحرمة فتنتفي بانتفائها، والوجه في ذلك: هو أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّه لا تقدم ولا تأخر بين عدم ضد ووجود ضد آخر وأنّهما في مرتبة واحدة، وإن كان في غاية المتانة والصحة بحسب مقام الواقع والثبوت، وذلك لما ذكرناه غير مرّة من أنّ تقدم شيء على آخر في الرتبة بعد ما كان مقارناً معه زماناً لا يكون جزافاً، وإلّا لأمكن تقدم كل شيء على آخر بالرتبة، بل كان بملاكٍ كتقدم العلة على المعلول رتبةً بعد ما كانت مقارناً معه زماناً، فانّه قضية حق علّيتها عليه، وتقدم الشرط على المشروط كذلك، فانّه قضاء لحق الشرطية... وهكذا، ولا ملاك لتقدم عدم ضد على وجود ضد آخر رتبة أو بالعكس، كما بيّنا ذلك في بحث الضد بشكل واضح فلاحظ[1].

ولكنّه لا يتم بحسب مقام الاثبات والدلالة، بيان ذلك: هو أنّه لا شبهة في أنّ الأدلة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير كقوله (عليه السلام) «لا يحل

---

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٢٩٠ وما بعدها.

مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه»[1] ونحوه لا تدل على التقييد المزبور وعدم الوجوب إلّا بالدلالة الالتزامية، ضرورة أنّ مدلولها المطابقي هو حرمة التصرف في مال الغير بدون رضاه لا ذلك التقييد وعدم الوجوب، ولكن بما أنّ الحرمة تنافي الوجوب ولا تجتمع معه فلا محالة ما دلّ على الحرمة بالمطابقة يدل على عدم الوجوب بالالتزام، نظير ما إذا أخبر أحد عن قيام زيد مثلاً، فانّ إخباره هذا يدل على قصد الحكاية عن قيامه بالمطابقة وعلى عدم قعوده بالالتزام، فانّ كل دليل يدل على ثبوت شيء لشيء بالمطابقة ـ سواء أكان إخباراً أو إنشاءً ـ يدل على عدم ثبوت ضدّه له بالالتزام، فلو دلّ دليل على حرمة شيء فلا محالة يدل بالالتزام على عدم وجوبه، وهذا من الواضحات الأوّلية.

ويترتب على ذلك: أنّ عدم التقدم بين عدم ضد ووجود ضد آخر أو بالعكس وعدم تفرّع أحدهما على الآخر بحسب مقام الواقع والثبوت، لا ينافي الترتب والتفرع بينهما بحسب مقام الاثبات والدلالة، بل قد عرفت أنّ ذلك من الواضحات، بداهة أنّ الدلالة الالتزامية متفرّعة على الدلالة المطابقية وفي مرتبة متأخرة عنها وإن لم يكن بين ذاتي المدلولين ـ أعني المدلول الالتزامي والمدلول المطابقي ـ تقدم وتأخر في مقام الثبوت والواقع أصلاً، فان ذلك لا يمنع عن كون دلالة الدليل على أحدهما في مرتبة سابقة على دلالته على الآخر، بل الأمر طبعاً كذلك في جميع الأُمور المتلازمة في الوجود خارجاً، فكلّما دلّ الدليل على وجود أحد المتلازمين بالمطابقة دلّ على وجود الآخر بالالتزام،

---

(١) الوسائل ٥: ١٢٠/ أبواب مكان المصلي ب٣ ح١، ٢٩: ١٠/ أبواب القصاص في النفس ب١ ح٣ (مع اختلاف يسير).

فتكون دلالته على وجود أحدهما في مرتبة متقدمة على دلالته على وجود الآخر، مع أنّه لا تقدم ولا تأخر بينهما بحسب الواقع.

وكذا ما دلّ على وجود المعلول بالمطابقة، لا محالة يدل على وجود العلة بالالتزام، فتكون دلالته على وجود المعلول في مرتبة سابقة على دلالته على وجود العلة، مع أنّ وجوده متأخر رتبة عن وجودها، ولذا قسّموا الدليل إلى دليل إنّي ودليل لمّي، والمراد بالأوّل هو ما كان المعلول واقعاً في طريق إثبات العلة، ويكون العلم بها معلولاً للعلم به، أو كان أحد المعلولين واقعاً في طريق إثبات المعلول الآخر، والمراد بالثاني هو ما كانت العلة واقعة في طريق إثبات المعلول.

فالنتيجة من ذلك: هي أنّ عدم التقدم والتأخر بين شيئين رتبةً بحسب مقام الواقع والثبوت لا يوجب عدم التقدم والتأخر بينهما بحسب مقام الاثبات والكشف أيضاً، لوضوح أنّه لا مانع من أن يكون كشف أحدهما والعلم به متقدّماً رتبةً على كشف الآخر والعلم به، بل لا مانع من أن يكون كشف المتأخر رتبةً متقدماً على كشف المتقدم كذلك، كما هو الحال في الدليل الإنّي، بل هذا من البديهيات الأوّلية، ضرورة أنّ كل دليل دلّ على وجود شيء لا محالة يدل على عدم ضدّه ووجود لازمه أو ملزومه بالالتزام.

نعم، المستحيل إنّما هو كون الشيء المتأخر رتبةً واسطة وعلة لوجود الشيء المتقدم كذلك، أو كون أحد المتساويين في الرتبة علةً لوجود المتساوي الآخر، فان هذا غير معقول، لاستلزام ذلك تقدم الشيء على نفسه، وأمّا كون الشيء المتأخر واسطةً للعلم بالمتقدم أو كون أحد المتساويين واسطةً للعلم بالمتساوي الآخر فلا محذور فيه أبداً. فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ دلالة النهي على التقييد وعدم الوجوب ليست متفرعة على دلالته على الحرمة بل

هي في عرضها، لا يرجع بظاهره إلى معنىً معقول أصلاً.

لحدّ الآن قد تبيّن أنّ دلالة النهي على التقييد وعدم الوجوب متفرعة على دلالته على الحرمة، وليست في عرض دلالته عليها، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّا قد ذكرنا أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً وجوداً وحجيةً.

فالنتيجة على ضوئها: هي أنّ الدلالة المطابقية لو سقطت عن الحجية لسقطت الدلالة الالتزامية أيضاً، وبما أنّ في المقام قد سقطت الدلالة المطابقية وهي دلالة النهي على الحرمة من ناحية الاضطرار أو نحوه، فلا محالة تسقط الدلالة الالتزامية أيضاً وهي دلالته على التقييد بمقتضى قانون التبعية. فإذن لا مانع من التمسك باطلاق دليل الوجوب لاثبات كون هذه الحصة مصداقاً للمأمور به، وفي المثال المتقدم لا مانع من التمسك باطلاق دليل وجوب الوضوء أو الغسل عندئذ لاثبات جوازه في هذا الماء، أعني الماء المغصوب، فيكون المقام نظير ما إذا ورد التخصيص على دليل النهي من أوّل الأمر، فانّه لا محالة يوجب اختصاص الحرمة بغير موارد تخصيصه، وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق دليل الأمر بالاضافة إلى تلك الموارد أصلاً.

ومن ذلك يظهر فساد ما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] أيضاً من أنّ الدلالة الالتزامية ليست تابعة للدلالة المطابقية في الحجية، وإنّما هي تابعة لها في الحدوث، فإذن سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية عنها، ووجه الظهور ما عرفت على نحو الاجمال من أنّ الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية في الحدوث والحجية، فلا يعقل بقاؤها على

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٦.

صفة الحجية والاعتبار مع سقوط الدلالة المطابقية عنها، وقد تقدّم الكلام في بيان الجواب عن ذلك نقضاً وحلاً في بحث الضد[١] بصورة واضحة، فلا نعيد.

فالنتيجة قد أصبحت إلى الآن: أنّ الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من صحة العبادة بعد سقوط الحرمة من ناحية الاضطرار أو نحوه واقعاً.

ولكن قد يناقش في ذلك: بأنّ الحرمة وإن ارتفعت واقعاً من جهة الاضطرار أو غيره، إلّا أنّ ملاكها وهو المفسدة باقٍ لعدم الدليل على ارتفاعه، فانّ الدليل إنّما قام على ارتفاع الحرمة الفعلية لأجل عروض ما يوجب ارتفاعها وهو الاضطرار، وأمّا ملاكها فلا دليل على ارتفاعه أصلاً، ودليل رفع الحكم لا يكون دليلاً عليه بنفسه، ضرورة أنّه لا يدل إلّا على رفع الحكم فحسب، وأمّا رفع الملاك فلا. وعليه فبما أنّ الفعل في هذا الحال ـ أي حال الاضطرار ـ أيضاً مشتمل على ملاك التحريم، فلا يصلح أن يتقرب به، فإذن لا يمكن التمسك باطلاق دليل الأمر.

وبكلمة واضحة أنّ لنا في المقام دعويين:

الأُولى: أنّ ملاك التحريم باقٍ بحاله والمرفوع بأدلة الاضطرار إنّما هو الحرمة فحسب.

الثانية: أنّه مع هذا الملاك لا يمكن الحكم بصحة العبادة والتقرب بها.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّ حديث الرفع أو ما شاكله حيث قد ورد في مورد الامتنان، فلا محالة يدل على أنّ رفع الحكم لاضطرارٍ أو نحوه مستند إلى ذلك ـ أي الامتنان ـ وقضية ذلك ثبوت المقتضي والملاك له، وإلّا فلا معنى

---

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٣٦٢ وما بعدها.

لكونه وارداً في مورد الامتنان، ضرورة أنّ معنى وروده في ذلك المورد هو أنّه لولا الامتنان لكان الحكم ثابتاً، وهذا قرينة واضحة على أنّ المقتضي له تام ولا قصور فيه أصلاً، وإلّا فلا يكون في رفعه امتنان.

وعلى الجملة: فلا شبهة في أنّ رفع الحكم امتناناً على الأُمّة في نفسه قرينة واضحة على ثبوت المقتضي والملاك له، وإلّا فلا منّة في رفعه أصلاً، كما هو واضح.

وأمّا الدعوى الثانية: فلا ريب في أنّ الفعل إذا كان مشتملاً على مفسدة فلا يمكن التقرب به، ضرورة أنّ المفسدة مانعة عن التقرب بها وبدونه لا يمكن الحكم بصحته.

ولكن هذه الدعوى خاطئة جداً، وذلك لأنّ الفعل المضطر إليه وإن كان مشتملاً على ملاك التحريم ومقتضيه كما هو قضية رفعه امتناناً، إلّا أنّ ذلك الملاك بما أنّه غير مؤثر في المبغوضية فلا يمنع عن صحة العبادة، فانّ المانع عنها كما عرفت إنّما هو المبغوضية والحرمة، والمفروض أنّهما قد سقطتا من ناحية الاضطرار أو نحوه واقعاً. ومجرد اشتمال الفعل على مفسدة غير مؤثرة فيهما لا أثر له أصلاً، ومن الواضح جداً أنّ الفعل إذا كان جائزاً واقعاً كالتصرف في الماء المغصوب عند الاضطرار إليه، فلا مانع من التمسك باطلاق الواجب لاثبات كونه مصداقاً له.

وعلى الجملة: فالتصرف في الماء المغصوب بعد سقوط الحرمة عنه واقعاً جائز كذلك، ومعه لا مانع من التوضؤ أو الاغتسال به، ومجرد اشتماله على مفسدة بلا تأثيرها في حرمته ومبغوضيته غير مانع عن التقرب بايجاد الطبيعة المأمور بها في ضمنه، هذا حال غير الصلاة من العبادات.

وأمّا الصلاة في الأرض المغصوبة في حال الاضطرار فيقع الكلام في حكمها

في مقامين:

الأوّل: فيما إذا لم يتمكن المكلف من الخروج عنها في الوقت، بمعنى أنّه لا مندوحة له.

الثاني: فيما إذا تمكن من الخروج عنها فيه بأن تكون له مندوحة في الجملة.

أمّا المقام الأوّل: فهل يجوز له الاتيان بالصلاة فيها مع الركوع والسجود، أو يجب الاقتصار على الايماء والاشارة بدلاً عنهما، باعتبار أنّ الركوع والسجود تصرف زائد على مقدار الضرورة فلا يجوز؟ قولان.

ذهب جماعة إلى القول الثاني، بدعوى أنّه لا بدّ في جواز التصرف في أرض الغير من الاقتصار على مقدار تقتضيه الضرورة دون الزائد على ذلك المقدار، فانّ الزائد عليه غير مضطر إليه فلا محالة لا يجوز، وبما أنّ الركوع والسجود تصرف زائد على ذاك المقدار فلا يسوغ، فإذن وظيفته الايماء والاشارة بدلاً عنهما.

هذا، وأمّا شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] فقد سلّم أنّ الأمر كذلك بنظر العرف ولم يكن كذلك بنظر العقل، فله (قدس سره) هنا دعويان:

الأُولى: أنّ الركوع والسجود تصرف زائد عند العرف.

الثانية: أنّهما ليسا بتصرف زائد عند العقل.

أمّا الدعوى الأُولى: فاستظهر أنّ الركوع والسجود يعدّان عرفاً من التصرف الزائد، باعتبار أنّهما مستلزمان للحركة وهي تصرف زائد بنظر العرف، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ العبرة في صدق التصرف الزائد

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٨٤.

على مقدار الضرورة بما أنّها بنظر العرف لا بالدقة الفلسفية، فلا محالة وجب الاقتصار في الصلاة على الايماء والاشارة بدلاً عنهما.

وأمّا **الدعوى الثانية**: فلأنّ العقل يحكم بأن كل جسم يشغل المكان المغصوب بمقدار حجمه من الطول والعرض والعمق، ومن الواضح جداً أنّ ذلك المقدار لا يختلف باختلاف أوضاعه وأشكاله، ضرورة أنّه سواء أكان على هيئة القائم أو القاعد أو الراكع أو الساجد أو ما شاكل ذلك، يشغل مقداراً خاصاً من المكان، وهذا لا يتفاوت زيادةً ونقيصةً بتفاوت تلك الأوضاع والأحوال، وعليه فكونه على هيئة الراكع أو الساجد ليس تصرفاً زائداً بنظر العقل على كونه على هيئة القائم أو القاعد... وهكذا، وهذا واضح.

ونتيجة ما أفاده (قدس سره) هي وجوب الاقتصار على الايماء والاشارة في الصلاة وعدم جواز الاتيان بالركوع والسجود.

ولكنّ الصحيح هو القول الأوّل، والوجه في ذلك: هو أنّ كل جسم له حجم خاص ومقدار مخصوص كما عرفت يشغل المكان بمقدار حجمه دون الزائد عليه، ومن الطبيعي أنّ مقدار تحيزه وشغله المكان لا يختلف باختلاف أوضاعه وأشكاله الهندسية من المثلث والمربع وما شاكلهما، بداهة أنّ نسبة مقدار حجمه إلى مقدار من المكان نسبة واحدة في جميع حالاته وأوضاعه، ولا تختلف تلك النسبة زيادة ونقيصة باختلاف تلك الأوضاع الطارئة عليه، مثلاً إذا اضطرّ الانسان إلى البقاء في المكان المغصوب كما هو مفروض الكلام في المقام لا يفرق فيه بين أن يكون قائماً أو قاعداً فيه، وأن يكون راكعاً أو ساجداً، فكما أنّ الركوع والسجود تصرّف فيه، فكذلك القيام والقعود، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، بداهة أنّ الركوع والسجود ليسا تصرّفاً زائداً على القيام والقعود لا بنظر العقل ولا العرف، فعندئذ لا وجه للقول

بوجوب الاقتصار على الايماء بدلاً عنهما.

ودعوى أنّهما يعدّان بنظر العرف من التصرف الزائد خاطئة جداً، ضرورة أنّه لا فرق في نظر العرف بين أن يكون الانسان قائماً في الدار المغصوبة أو قاعداً، وبين أن يكون راكعاً أو ساجداً فيها، فكما أنّ الثاني تصرّف فيها بنظره فكذلك الأوّل، وليس في الثاني تصرّف زائد بنظره بالاضافة إلى الأوّل، وهذا لعلّه من الواضحات.

فإذن لا وجه لما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من التفرقة بين نظر العرف ونظر العقل. ولعل منشأها هو الغفلة عن تحليل نقطة واحدة، وهي عدم الفرق بين كون المكلف في الأرض المغصوبة على هيئة واحدة وكونه على هيئات متعددة، وتخيل أنّه إذا كان على هيئة واحدة فهو مرتكب لحرام واحد، وإذا كان على هيئات متعددة كأن يكون راكعاً مرّةً وساجداً مرّة أُخرى فهو مرتكب لمحرّمات متعددة، ولأجل ذلك لا محالة وجب الاقتصار فيها على هيئة واحدة، فانّ الضرورة تتقدر بقدرها فلا يجوز ارتكاب الزائد.

ولكن من المعلوم أنّ هذا مجرد خيال لا واقع له أبداً، وذلك لأنّ كون المكلف فيها على هيئة واحدة في كل آن وزمن تصرّف في الأرض ومحرّم، لا أنّ كونه عليها في جميع الآنات والأزمنة تصرّف واحد ومحكوم بحكم واحد، لتكون الحركة فيها تصرفاً زائداً، ومن الواضح جداً أنّه لا فرق في ذلك بين نظر العقل ونظر العرف، فكما أنّ الكون في الأرض المغصوبة في كل آنٍ تصرّف فيها ومحرّم، بلا فرق بين أن يكون في ضمن هيئة واحدة أو هيئات متعددة بنظر العقل، فكذلك الكون فيها في كل آن تصرّف ومحرّم كذلك بنظر العرف.

وبكلمة أُخرى: أنّ جعل الركوع والسجود تصرفاً زائداً مبني على ما ذكرناه من الخيال الخاطئ، وهو أنّ بقاء الانسان في الأرض المغصوبة على

حالة واحدة وهيئة فاردة من القيام أو القعود تصرّف واحد بنظر العرف، وأمّا إذا اشتغل بالركوع أو السجود فهو تصرف زائد، غفلةً عن أنّ بقاءه على تلك الحالة الواحدة حرام في كل آن، ضرورة أنّه في كل آن تصرف في مال الغير بدون إذنه، كما أنّ انتقاله من هذه الحالة والهيئة إلى حالة أُخرى وهيئة ثانية حرام، وليس هذا تصرفاً زائداً على بقائه على الحالة الأُولى، ضرورة أنّه على الفرض لم يجمع بين الحالتين في مكانين لتكون الحالة الثانية تصرفاً زائداً، غاية الأمر أنّه تصرّف في الحالة الأُولى في مكان وفي الحالة الثانية في مكان آخر، أو أنّه تصرّف في كلتا الحالتين في مكان واحد وفضاء فارد، فانّ التصرف في مكان واحد قد يكون بهيئة واحدة ووضع فارد، وقد يكون بهيئات متعددة وأوضاع مختلفة، ومن الطبيعي أنّ تصرّفه في الحالة الثانية وبهيئة أُخرى في مكان آخر أو في نفس المكان الأوّل بمقدار تحيزه في الحالة الأُولى وبالهيئة السابقة دون الزائد، لوضوح أنّ مقدار تحيز الجسم المكان لا يختلف باختلاف أوضاعه وأشكاله لا عقلاً ولا عرفاً، كما هو واضح.

نعم، لو كان البقاء فيها على حالة واحدة محرّماً بحرمة واحدة في تمام الآنات والأزمنة، لكان الالتزام بما أفاده (قدس سره) مما لا بدّ منه، وعليه فلابدّ من الحكم بحرمة كل حركة فيها والاقتصار على حالة واحدة في تمام آنات البقاء، ولكن قد عرفت أنّه مجرد فرض لا واقع له أصلاً.

وعلى ضوء هذا البيان قد تبيّن أنّه ليست الصلاة مع الركوع والسجود تصرفاً زائداً على الصلاة مع الايماء والاشارة، ومما يشهد على ذلك: أنّ العرف لا يرون أنّ المصلي في الأرض المغصوبة إذا كان على وضع الراكع أو الساجد يكون تصرفه فيها أزيد مما إذا كان على غير هذا الوضع وغير هذا الشكل، كما هو واضح. فالنتيجة أنّ وظيفته هي الصلاة مع الركوع والسجود فيها دون

الصلاة مع الايماء.

وممن اختار هذا القول في المسألة صاحب الجواهر (قدس سره) حيث قال في بحث مكان المصلي ما إليك نصه: تصح منه صلاة المختار، ضرورة عدم الفرق بينه وبين المأذون في الكون بعد اشتراكهما في إباحته وحليته. نعم، لو استلزمت الصلاة تصرفاً زائداً على أصل الكون لم يجز، لعدم الاذن فيه، لا ما إذا لم تستلزم فانّها حينئذ أحد أفراد الكون الذي فرض الاذن فيه. على أنّ القيام والجلوس والسكون والحركة وغيرها من الأحوال متساوية في شغل الحيز، وجميعها أكوان ولا ترجيح لبعضها على بعض، فهي في حد سواء في الجواز، وليس مكان الجسم حال القيام أكثر منه حال الجلوس. نعم، يختلفان في الطول والعرض، إذ الجسم لا يحويه الأقل منه ولا يحتاج إلى أكثر مما يظرفه، كما هو واضح بأدنى تأمل.

ثمّ قال: ومن الغريب ما صدر من بعض متفقهة العصر بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من أنّه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التي كان عليها أوّل الدخول إلى المكان المحبوس فيه، إن قائماً فقائم وإن جالساً فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أُخرى في غير الصلاة أيضاً، لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير إذنه، ولم يتفطن أنّ البقاء على الكون الأوّل تصرّف أيضاً لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف، كما أنّه لم يتفطن أنّه عامل هذا المظلوم المحبوس قهراً بأشد ما عامله الظالم، بل حبسه حبساً ما حبسه أحد لأحد، اللّهمّ إلّا أن يكون في يوم القيامة مثله، خصوصاً وقد صرّح بعض هؤلاء أنّه ليس له حركة أجفان عيونه زائداً على ما يحتاج إليه، ولا حركة يده أو بعض أعضائه كذلك، بل ينبغي أن تخص الحاجة في التي تتوقف عليها حياته ونحوها مما ترجح على حرمة التصرف في مال الغير، وكل

ذلك ناشٍ عن عدم التأمل في أوّل الأمر والأنفة عن الرجوع بعد ذلك[١].

أقول: الأمر كما أفاده (قدس سره) فانّه لو حرم عليه جميع الحركات والتقلبات فيها حتى مثل حركة اليد وما شاكلها فهذا كان غاية الضيق عليه وأشد مما حبسه الظالم، ومن الواضح جداً أنّ ذلك مناف لرفع الشارع حرمة التصرف عنه امتناناً، ضرورة أنّ في ذلك ليس أيّ امتنان بل هو خلاف الامتنان، كيف فانّ الانسان لا يخلو من مثل هذه التصرفات والتقلبات أبداً، فانّها من لوازم حياته، وأنّ الانسان الحي لا يخلو منها في زمان من الأزمنة، ومع هذا لا يمكن الحكم بحرمة هذه التقلبات والاقتصار على مقدار يتوقف عليه حفظ نفسه، ضرورة أنّ هذا أشد ظلماً مما فعله الظالم.

وأمّا المقام الثاني: وهو ما إذا كان المكلف متمكناً من التخلص عن الغصب في الوقت، فيقع الكلام فيه في موردين:

الأوّل: ما إذا كان المكلف متمكناً من الصلاة في خارج الدار لبقاء الوقت، وهذا الفرض وإن كان خارجاً عن محل الكلام إلّا أنّه لا بأس بالتعرض له لمناسبة.

الثاني: ما إذا لم يتمكن من الصلاة في الخارج لضيق الوقت وعدم تمكنه من إدراك تمام الصلاة فيه.

أمّا المورد الأوّل: فلا إشكال في لزوم الخروج عليه والتخلص عن الغصب في أوّل أزمنة الامكان عقلاً وشرعاً، ولا يجوز له البقاء فيها آناً ما بعد تمكنه من الخروج، لأنّه تصرف زائد على مقدار تقتضيه الضرورة.

---

(١) الجواهر ٨: ٣٠٠.

وعلى الجملة: فكل من العقل والشرع ألزم المكلف بالتخلص عن الدار المغصوبة والخروج عنها في أوّل زمن الامكان ورفع الاضطرار، فلو بقي بعد ذلك ولو آناً ما فقد ارتكب محرّماً، لفرض أنّه تصرّف فيها بغير اضطرار، ومن المعلوم أنّ تصرفه فيها بدونه محرّم على الفرض، هذا حكم التخلص والخروج.

ومن هنا يظهر أنّه لا يجوز الاتيان بالصلاة، لأنّه يوجب زيادة البقاء فيها والتصرف بلا موجبٍ ومقتض، ومن الواضح أنّه غير جائز. وأمّا إذا فرض أنّه عصى وأتى بالصلاة فيها فهل يحكم بصحة صلاته أم لا، فهو مبني على النزاع في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، فعلى القول بالجواز يحكم بصحتها، لفرض انّه على هذا القول يكون المجمع متعدداً وجوداً وماهيةً، فيكون مصداق المأمور به غير المنهي عنه خارجاً، ومجرد ملازمته معه في الوجود الخارجي لا يمنع عن انطباق المأمور به عليه وصحته، كما تقدّم الكلام من هذه الناحية بشكل واضح، وعلى القول بالامتناع يحكم ببطلانها، لفرض أنّه على هذا يكون مصداق المأمور به متحداً مع المنهي عنه خارجاً، ومعه ـ أي مع الاتحاد ـ لا يمكن الحكم بالصحة أبداً، لاستحالة كون المحرّم مصداقاً للواجب كما سبق ذلك بصورة مفصّلة، هذا حكم الصلاة في الدار المغصوبة بعد رفع الاضطرار.

وأمّا الصلاة فيها قبل رفع الاضطرار، فعلى وجهة نظرنا لا إشكال في جواز الاتيان بها وعدم وجوب تأخيرها لأن يؤتى بها في خارج الدار، والوجه في ذلك واضح، وهو ما ذكرناه من أنّ الصلاة مع الركوع والسجود ليست تصرفاً زائداً على مقدار تقتضيه الضرورة، ومن هنا قلنا إنّ وظيفة غير المتمكن من التخلص عن الغصب هي الصلاة مع الركوع والسجود، وليست وظيفته الصلاة مع الايماء بدلاً عنهما، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: المفروض جواز

تصرف المتوسط في الدار المغصوبة بغير اختياره بمقدار تقتضيه الضرورة، لفرض ارتفاع حرمته من ناحية الاضطرار أو نحوه. ومن ناحية ثالثة: قد تقدم أنّه لا فرق بين أن يكون المكلف فيها على هيئة واحدة ووضع فارد أو على هيئات متعددة وأوضاع مختلفة، وليس كون المكلف على هيئات متعددة تصرّفاً زائداً بالاضافة إلى كونه على هيئة واحدة، كما سبق بشكل واضح.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث: هي جواز الصلاة فيها مع الركوع والسجود، وعدم وجوب تأخيرها إلى أن يرتفع الاضطرار ويأتي بها في خارج الدار.

وأمّا على وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) فلا تجوز الصلاة فيها مع التمكن من الاتيان بها في خارج الدار، والوجه فيه ما عرفت[1] من أنّ الركوع عنده من التصرف الزائد بالاضافة إلى مقدار الضرورة فلا يجوز، فإذن لا محالة وجب الاقتصار على خصوص الايماء في الصلاة وترك الركوع والسجود، ولكن بما أنّ المكلف متمكن من الصلاة معهما في غير المكان المغصوب كما هو المفروض، فلا تنتقل وظيفته إلى الصلاة مع الايماء فيه، ضرورة أنّها وظيفة المضطر وغير المتمكن من الصلاة في تمام الوقت، والمفروض في المقام أنّ المكلف متمكن من الصلاة في الوقت مع الركوع والسجود، ومن الواضح جداً أنّه مع هذا لا تنتقل وظيفته إلى بدلها الاضطراري وهو الصلاة مع الايماء، ضرورة أنّها غير مشروعة في حق المتمكن من الاتيان بصلاة المختار.

نعم، لو كان مجرد الاضطرار كافياً في ذلك ولو لم يكن مستوعباً لتمام الوقت لكان الاتيان بها مجزئاً لا محالة، إلّا أنّ ذلك باطل قطعاً، ضرورة أنّ الاضطرار

---

(١) في ص ٥٥.

الرافع للتكليف إنّما يكون رافعاً فيما إذا كان مستوعباً لتمام الوقت ليصدق عليه أنّه مضطر إلى ترك الواجب لينتقل الأمر إلى بدله، وأمّا إذا كان الاضطرار إلى ترك الواجب في بعض الوقت دون بعضه الآخر فلا يصدق عليه أنّه مضطر إلى ترك الواجب. نعم، يصدق عليه أنّه مضطر إلى ترك بعض أفراده، لفرض أنّ الواجب هو الجامع بين الحدّين، والمفروض أنّ الاضطرار لم يتعلق بتركه، وما تعلق به الاضطرار لا يكون واجباً.

وقد **تحصّل** من ذلك: أنّ هذه الثمرة التي تظهر بين وجهة نظرنا ووجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) نتيجة الاختلاف في نقطة واحدة، وهي أنّ الركوع والسجود على وجهة نظره (قدس سره) من التصرف الزائد، وعلى وجهة نظرنا ليسا من التصرف الزائد.

أمّا المورد الثاني: وهو ما إذا لم يتمكن المكلف من الصلاة في خارج الدار لضيق الوقت، فلا إشكال في وجوب الصلاة عليه حال الخروج، لفرض أنّ الصلاة لا تسقط بحال، ولكن بما أنّه كان في مقام التخلص عن الغصب فلا محالة وجب الاقتصار في الصلاة على خصوص الايماء بدلاً عن الركوع والسجود، لاستلزامهما التصرف الزائد على قدر الضرورة ولا مسوّغ له، ولأجل ذلك تنتقل الوظيفة من صلاة المختار إلى صلاة المضطر وهي الصلاة مع الايماء والاشارة.

وإن شئت فقل: إنّه لا يجوز للمكلف في هذا الحال الركوع والسجود. أمّا عدم جواز السجود في هذا الحال فواضح، وذلك لما تقدّم من أنّه متحد مع الغصب خارجاً باعتبار أنّ الاعتماد على الأرض مأخوذ في مفهومه، والمفروض أنّه نحو تصرّف فيها، فإذن يتحد المأمور به مع المنهي عنه، ومع الاتحاد لا يمكن الحكم بصحته، لاستحالة أن يكون المحرّم مصداقاً للمأمور به

وعليه فلا محالة تكون وظيفته الايماء دون السجدة.

وأمّا الركوع، فهو وإن لم يكن بنفسه تصرفاً في مال الغير، لما عرفت من أنّه عبارة عن هيئة حاصلة للمصلي من نسبة بعض أجزائه إلى بعضها الآخر ونسبة المجموع إلى الخارج، إلّا أنّه مستلزم للبقاء فيها وهو تصرف زائد على مقدار الضرورة، فإذن تقع المزاحمة بين وجوب الصلاة مع الركوع وبين حرمة التصرف في مال الغير، فلابدّ من الرجوع إلى مرجحات باب المزاحمة، ولكن بما أنّ وجوب الصلاة مع الركوع خاصة مشروط بالقدرة شرعاً، لما تقدّم في بحث الضد[1] من أنّ الأركان بعرضها العريض وإن كانت غير مشروطة بالقدرة الشرعية، إلّا أنّ كل مرتبة منها مشروطة بها، فعليه تتقدّم حرمة التصرف في مال الغير على وجوبه من ناحية ما ذكرناه من أنّه إذا وقعت المزاحمة بين ما هو المشروط بالقدرة شرعاً وما هو المشروط بالقدرة عقلاً، فيتقدّم ما هو المشروط بالقدرة عقلاً على ما هو المشروط بها شرعاً، على تفصيل تقدّم في مسألة الضد.

فالنتيجة هي وجوب الاقتصار على الايماء في الصلاة للركوع والسجود.

نعم، لو تمكن المكلف من الاتيان بهما في الصلاة من دون استلزامه للتصرف الزائد لوجب ذلك، كما إذا فرض أنّ خروجه من الأرض المغصوبة بالسيارة أو الطيارة أو السفينة أو ما شاكل ذلك، فانّ الركوع والسجود في مثل ذلك لا يستلزمان التصرف الزائد، كما هو واضح، فإذن تتعين الصلاة بهما ولا يجوز الاقتصار على الايماء، لفرض أنّه بدل اضطراري عنهما ومع تمكن المكلف من الاتيان بهما لا تصل النوبة إلى بدلهما الاضطراري، كما هو واضح.

---

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ١٣٣.

نتيجة ما ذكرناه عدّة نقاط:

الأُولى: أنّه لا إشكال في سقوط الحرمة واقعاً من ناحية الاضطرار أو نحوه، وليس حاله حال الجهل الرافع للتكليف ظاهراً لا واقعاً.

الثانية: أنّه لا شبهة في صحة العبادة فيما إذا لم تكن متحدةً مع الفرد المحرّم المضطر إليه، لما عرفت من أنّ العبادة صحيحة على هذا الفرض فيما إذا كانت الحرمة باقية بحالها فضلاً عما إذا سقطت.

الثالثة: أنّ الظاهر صحة العبادة فيما إذا فرض كونها متحدةً مع المحرّم المضطر إليه، وذلك لما عرفت من أنّ المانع عن صحتها إنّما هو حرمتها، فإذا فرض أنّها سقطت بالاضطرار أو نحوه واقعاً فلا مانع عندئذ من صحتها أصلاً كما تقدّم.

الرابعة: أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ دلالة النهي على حرمة شيء في عرض دلالته على تقييد المأمور به بعدمه، وليست متقدمةً عليها، قد تقدّم فساده بشكل واضح، وقلنا هناك إنّ حرمة شيء وعدم وجوبه وإن كانا في رتبة واحدة بحسب مقام الثبوت والواقع، لعدم ملاكٍ لتقدم أحدهما على الآخر، إلّا أنّهما بحسب مقام الاثبات والدلالة ليسا كذلك، فانّ دلالة النهي على الحرمة في مرتبة متقدمة على دلالته على عدم الوجوب والتقييد، بداهة أنّ الدلالة الالتزامية متفرّعة على الدلالة المطابقية.

الخامسة: أنّه تظهر الثمرة بين وجهة نظرنا ووجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) في جواز التمسك بالاطلاق وعدمه، فانّه بناءً على وجهة نظرنا بما أنّ دلالة النهي على التقييد وعدم الوجوب متفرعة على دلالته على الحرمة فلا محالة تسقط بسقوط دلالته عليها، ومن المعلوم أنّه مع سقوط التقييد لا مانع

من التمسك بالاطلاق. وبناءً على وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بما أنّ دلالته على التقييد وعدم الوجوب في عرض دلالته على الحرمة، فلا تسقط بسقوط تلك الدلالة، ومع عدم السقوط لا يمكن التمسك بالاطلاق.

السادسة: قد تقدّم أنّ رفع الحكم من ناحية الاضطرار بما أنّه يكون للامتنان، فيدل على ثبوت المقتضي والملاك له، وإلّا فلا معنى للامتنان أصلاً، وهذا بخلاف رفع الحكم في غير موارد الامتنان، فانّه لا يدل على ثبوت مقتضيه، ضرورة أنّه كما يمكن أن يكون من جهة المانع مع ثبوت المقتضي له، يمكن أن يكون من جهة عدم المقتضي له، فلا دليل على أنّه من قبيل الأوّل، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد سبق أنّ هذا الملاك بما أنّه غير مؤثر في المبغوضية والحرمة فلا يمنع عن صحة العبادة وقصد التقرب بها.

السابعة: أنّ الوضوء أو الغسل من الماء المغصوب في صورة الاضطرار إلى التصرف فيه صحيح مطلقاً، أي بلا فرق بين وجود المندوحة وعدمه كما سبق.

الثامنة: أنّ الصلاة في الأرض المغصوبة لا تسقط عن المتوسط فيها بغير اختياره على القاعدة على وجهة نظرنا، لما عرفت من أنّ الصلاة فيها مع الركوع والسجود ليست تصرفاً زائداً على الكون فيها بدون الصلاة، وعليه فلا موجب لسقوطها أصلاً، كما أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية سقوطها عنه على وجهة نظر جماعة منهم شيخنا الأُستاذ (قدس سره) ولكنّ القاعدة الثانوية تقتضي وجوب الاتيان بالباقي من الأجزاء والشرائط، والوجه فيه: ما تقدّم من أنّ الركوع والسجود بنظرهم من التصرف الزائد عرفاً فلا يجوز، فإذن لا محالة يسقطان عنه، ومع سقوطهما لا محالة يسقط الأمر عن الصلاة، ولكن دلّ دليل آخر على وجوب الاتيان بها مع الايماء بدلاً عنهما.

التاسعة: أنّ كل جسم يشغل المكان بمقدار حجمه من الطول والعرض والعمق، ولا يختلف ذلك ـ أي مقدار تحيزه وشغله المكان ـ باختلاف هيئاته وأوضاعه عقلاً وعرفاً، خلافاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره) حيث إنّه قد فصّل بين نظر العرف والعقل، فذهب إلى أنّ اختلاف الجسم باختلاف الهيئات ليس تصرفاً زائداً بالدقّة العقلية، ولكنّه تصرف زائد بالنظر العرفي. ولكن قد عرفت فساده بشكل واضح.

العاشرة: أنّ الصلاة في حال الخروج لا بدّ فيها من الاقتصار على الايماء بدلاً عن الركوع والسجود، لفرض أنّهما مستلزمان للتصرف الزائد على قدر الضرورة، إلّا فيما إذا فرض أنّهما لا يستلزمان له، كما إذا كان خروجه بالسيارة أو نحوها. ومن هنا تكون مشروعية هذه الصلاة أعني الصلاة مع الايماء منوطة بعدم تمكن المكلف من إدراك الصلاة في الوقت في خارج الأرض، وإلّا فلا تكون مشروعة، ضرورة أنّ المكلف مع التمكن من الاتيان بصلاة المختار لا يسوغ له الاتيان بصلاة المضطر، وكذا منوطة بعدم تمكنه من الصلاة في الأرض المغصوبة.

وذلك أمّا على وجهة نظرنا، فلما عرفت من أنّه متمكن فيها من الصلاة مع الركوع والسجود الاختياريين من دون استلزامهما للتصرف الزائد، ومعه لا محالة تكون وظيفته هي صلاة المختار دون صلاة المضطر. نعم، لو أخّرها ولم يأت بها إلى زمان خروجه عنها فوجب عليه الاتيان بصلاة المضطر، وهي الصلاة مع الايماء، لفرض أنّها لا تسقط بحال، ولكنه عصى في تأخيره وتفويت الواجب عليه، إلّا إذا فرض أنّ تأخيره كان لعذر شرعي.

وأمّا على وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) فلأجل أنّ الصلاة حال

الخروج تستلزم تفويت الاستقرار المعتبر فيها، ومن المعلوم أنّ المكلف إذا تمكن من الصلاة مع الاستقرار، فلو صلى بدونه بطلت لا محالة، وعليه فلا يجوز له تأخيرها إلى زمان الخروج، لاستلزام ذلك تفويت الاستقرار باختياره وهو غير جائز، إلّا إذا كان التأخير مستنداً إلى عذر شرعي. وعلى الجملة: فالصلاة في حال الخروج إذا كانت مستلزمة لتفويت شرط من شرائطها كالاستقرار أو الاستقبال دون الصلاة في الدار فيجب إتيانها في الدار.

الحادية عشرة: قد ظهر مما تقدّم أنّه بناءً على وجهة نظرنا تصحّ الصلاة من المتوسط فيها بغير اختياره مطلقاً ـ أي بلا فرق بين كون المكلف متمكناً من الصلاة في الوقت في خارج الدار، وبين كونه غير متمكن منها كذلك ـ أمّا على الثاني فواضح، وأمّا على الأوّل فلفرض أنّه متمكن من الاتيان بالصلاة التامة الأجزاء والشرائط، ومعه لا موجب للتأخير والاتيان بها في خارج الدار.

نعم، بناءً على وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وجب التأخير في هذا الفرض، لأنّ المكلف على هذه النظرية لا يتمكن من صلاة المختار في الدار، لفرض أنّ الركوع والسجود تصرّف زائد عليها، والانتقال إلى صلاة المضطر مع التمكن من صلاة المختار لا دليل عليه، إلى هنا انتهى الكلام في المقام الأوّل.

[الاضطرار بسوء الاختيار]

وأمّا الموضع الثاني، وهو ما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، فيقع الكلام فيه في موردين:

الأوّل: في حكم الخروج في حدّ نفسه.

الثاني: في حكم الصلاة الواقعة حاله، أي حال الخروج.

أمّا المورد الأوّل: فقد اختلفت كلمات الأصحاب فيه إلى خمسة أقوال:

الأوّل: أنّ الخروج حرام بالفعل.

الثاني: أنّه واجب وحرام معاً كذلك. أمّا أنّه واجب فمن ناحية أنّه إمّا أن يكون مقدمةً للتخلص عن الحرام الذي هو واجب عقلاً وشرعاً ومقدمة الواجب واجبة، وإمّا أن يكون من ناحية أنّه مصداق له، أي للتخلص الواجب، وأمّا أنّه حرام فمن ناحية أنّه مصداق للتصرف في مال الغير وهو محرّم، وذهب إلى هذا القول أبو هاشم المعتزلي[١]، ويظهر اختياره من المحقق القمي (قدس سره) أيضاً[٢]، وهذا القول يرتكز على أمرين: الأوّل: دخول المقام في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار عقاباً وخطاباً. الثاني: الالتزام بوجوب الخروج، إمّا لأجل أنّه مقدمة للتخلص الواجب، ومقدمة الواجب واجبة، وإمّا لأجل أنّه من مصاديقه وأفراده.

الثالث: أنّه واجب فعلاً وحرام بالنهي السابق الساقط من ناحية الاضطرار، ولكن يجري عليه حكم المعصية، واختار هذا القول المحقق صاحب الفصول (قدس سره)[٣].

الرابع: أنّه واجب فحسب ولا يكون محرّماً، لا بالنهي الفعلي ولا بالنهي السابق الساقط، واختار هذا القول شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)[٤]

---

(١) البرهان في أُصول الفقه ١: ٢٠٨، المنخول: ١٢٩.

(٢) قوانين الأُصول ١: ١٥٢.

(٣) الفصول: ١٣٨.

(٤) مطارح الأنظار: ١٥٣.

ووافقه فيه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١).

الخامس: أنّه لا يكون فعلاً محكوماً بشيء من الأحكام الشرعية، ولكنّه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه، ويجري عليه حكم المعصية. نعم، هو واجب عقلاً من ناحية أنّه أقل محذورين وأخف قبيحين، واختار هذا القول المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)(٢) فهذه هي الأقوال في المسألة.

ولنأخذ بالنظر إلى كل واحد من هذه الأقوال:

أمّا القول الأوّل: فهو واضح الفساد، وذلك لاستلزام هذا القول التكليف بالمحال، بيان ذلك: هو أنّ المتوسط في الأرض المغصوبة لا يخلو من أن يبقى فيها أو يخرج عنها ولا ثالث لهما، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: المفروض أنّ البقاء فيها محرّم، فلو حرم الخروج أيضاً لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال، فإذن لا يعقل أن يكون الخروج محكوماً بالحرمة.

وأمّا القول الثاني: فهو أوضح فساداً من الأوّل، وذلك ضرورة استحالة كون شيء واحد واجباً وحراماً معاً حتّى على مذهب الأشعري الذي يرى جواز التكليف بالمحال، فان نفس هذا التكليف والجعل محال، لا أنّه من التكليف بالمحال. على أنّ وجوبه إمّا أن يكون مبنياً على القول بوجوب المقدمة بناءً على كون الخروج مقدمةً للتخلص الواجب وردّ المال إلى مالكه، وإمّا أن يكون مبنياً على كونه مصداقاً للتخلص ولردّ المال إلى مالكه.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٨٦.

(٢) كفاية الأُصول: ١٦٨.

أمّا الأوّل فقد ذكرنا في بحث مقدمة الواجب أنّه لا دليل على وجوب المقدمة شرعاً. وأمّا الثاني فسيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى أنّ الخروج ليس مصداقاً لقاعدة ردّ المال إلى مالكه، فإذن لا دليل على كون الخروج واجباً. وأمّا حرمته فهي مبنية على قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً»، ولكن سيأتي[1] بيان أنّ هذه القاعدة تنافي الخطاب، ضرورة أنّه لا يمكن توجيه التكليف نحو العاجز ولو كان عجزه مستنداً إلى سوء اختياره، لكونه لغواً محضاً، وصدور اللغو من الشارع الحكيم مستحيل، وكيف كان فهذا القول غير معقول، وعلى تقدير كونه معقولاً فلا دليل عليه كما عرفت.

وأمّا القول الثالث: وهو كون الخروج واجباً فعلاً ومحرّماً بالنهي السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه، فهو وإن كان له بحسب الظاهر صورة معقولة، ببيان أنّ الخروج بما أنّه تصرّف في مال الغير بسوء اختياره فلا مانع من أن يعاقب عليه، لفرض أنّه مبغوض للمولى وإن كان النهي عنه فعلاً غير معقول لاستلزامه التكليف بالمحال، وبما أنّه مصداق للتخلية ولردّ المال إلى مالكه فلا مانع من كونه واجباً.

فالنتيجة: هي أنّ الخروج واجب فعلاً ومنهي عنه بالنهي السابق، إلّا أنّه بحسب الواقع والدقّة العقلية ملحق بالقولين الأوّلين في الفساد، والوجه في ذلك: هو أنّ تعلق الأمر والنهي بشيء واحد محال، وإن كان زمان تعلق أحدهما غير زمان تعلق الآخر به، فان ملاك استحالة تعلق الأمر والنهي بشيء واحد وإمكانه إنّما هو بوحدة زمان المتعلق وتعدده، ولا عبرة بوحدة زمان الايجاب والتحريم وتعدده أصلاً، بداهة أنّه لا يعقل أن يكون شيء واحد

---

(١) في ص ٨٨، ٩٣، وتقدّم أيضاً في المجلد الثاني ص ١٨٥.

في زمان واحد متعلقاً للايجاب والتحريم معاً، وإن فرض أنّ زمان الايجاب غير زمان التحريم، والسر في ذلك واضح، وهو أنّ الفعل الواحد في زمان واحد إمّا أن يكون مشتملاً على مصلحة ملزمة، وإمّا أن يكون مشتملاً على مفسدة كذلك، فعلى الأوّل لا مناص من الالتزام بوجوبه، وعلى الثاني لا مناص من الالتزام بحرمته ولا يعقل إيجابه وتحريمه معاً، كما هو واضح.

تلخّص: أنّ العبرة إنّما هي بوحدة زمان المتعلق وتعدده فحسب، فإن كان واحداً يستحيل تعلق الأمر والنهي به، وإن كان زمان تعلق أحدهما به غير زمان تعلق الآخر، وإن كان متعدداً فلا مانع من تعلقهما به وإن كان زمان تعلقهما واحداً كما إذا أمر المولى يوم الخميس باكرام زيد يوم الجمعة ونهاه في ذلك اليوم عن إكرامه يوم السبت، فانّه لا محذور فيه أبداً.

نعم، يمكن للمولى العرفي أن يأمر بشيء وينهى عنه في زمان آخر اشتباهاً أو بتخيل أنّ فيه مصلحة مقتضية للوجوب ثمّ بان أنّه لا مصلحة بل فيه مفسدة مقتضية للتحريم، إلّا أنّه لا أثر في مثل ذلك لأحد الحكمين أصلاً، بل هو صدر اشتباهاً وغفلةً لا حقيقةً وواقعاً.

وبكلمة أُخرى: فقد ذكرنا غير مرّة أنّ الغرض من الأمر بشيء أو النهي عنه إنّما هو إيجاد الداعي للمكلف إلى الفعل في الخارج أو الترك في مقام الامتثال، ومن الواضح جداً أنّ الداعي إنّما يحصل له فيما إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال في ظرفه، وأمّا إذا لم يتمكن منه فلا يحصل له هذا الداعي ومع عدم حصوله يكون الأمر أو النهي لغواً محضاً فلا يترتب عليه أيّ أثر، ومن المعلوم أنّ صدور اللغو من الحكيم مستحيل، وعليه فلا يمكن أن يكون فعل واحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً ولو كان زمان أحدهما غير زمان الآخر من هذه الناحية أيضاً، أعني ناحية المنتهى والامتثال.

وقد **تحصّل مما** ذكرناه: أنّ الخروج في مفروض الكلام إن كان مشتملاً على مفسدة امتنع تعلق الأمر به، وإن كان مشتملاً على مصلحة امتنع تعلق النهي به ولو من الزمان السابق، لفرض أنّ المولى علم باشتماله على المصلحة في ظرفه، ومعه يستحيل أن ينهى عنه في ذلك الظرف، وقد عرفت أنّ العبرة في استحالة تعلق الأمر والنهي بشيء واحد وإمكانه إنّما هي بوحدة زمان المتعلق وتعدده، فإن كان واحداً يستحيل أن يكون متعلقاً للأمر والنهي معاً، وإن كان زمان النهي سابقاً على زمان الأمر أو بالعكس، لعدم العبرة بتعدد زمانهما أصلاً، لفرض أنّه لا يرفع المحذور المزبور، وإن كان متعدداً فلا مانع من تعلق الأمر والنهي به في زمان واحد فضلاً عن زمانين، لعدم التنافي بينهما عندئذ أصلاً، لفرض أنّ الأمر تعلق به في زمانٍ والنهي تعلق به في زمان آخر، ولا مانع من أن يكون شيء واحد في زمان محكوماً بحكم وفي زمان آخر محكوماً بحكم آخر غيره.

مثال الأوّل: ما إذا فرض أنّ المولى نهى يوم الأربعاء عن صوم يوم الجمعة وأمر به في يوم الجمعة، فانّه لا إشكال في استحالة ذلك، ضرورة أنّ صوم يوم الجمعة لا يمكن أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه معاً، فانّه إن كان فيه ملاك الوجوب امتنع تعلق النهي به مطلقاً، وإن كان فيه ملاك الحرمة امتنع تعلق الأمر به كذلك.

ومثال الثاني: ما إذا أمر المولى يوم الخميس بصوم يوم الجمعة ونهى في ذلك اليوم عن صوم يوم السبت، فانّه لا إشكال في جواز ذلك وإمكانه.

فالنتيجة: أنّ ملاك استحالة اجتماع حكمين من الأحكام التكليفية في شيء واحد، وإمكان اجتماعه إنّما هو بوحدة زمان المتعلق وتعدده، ولا اعتبار بوحدة زمان الحكمين وتعدده أصلاً.

وأمّا الأحكام الوضعية فقد ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] أنّ حالها من هذه الناحية حال الأحكام التكليفية، فكما أنّ المناط في استحالة اجتماع اثنين منها في شيء واحد وإمكانه هو وحدة زمان المتعلق وتعدده لا وحدة زمان الحكمين وتعدده، فكذلك المناط في استحالة اجتماع اثنين من الأحكام الوضعية في شيء واحد وإمكانه، هو وحدة زمان المعتبر وتعدده لا وحدة زمان الاعتبارين وتعدده.

ومن هنا أشكل (قدس سره) على ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في تعليقته على مكاسب شيخنا الأعظم (قدس سره) وإليك نص ما أفاده: فلا وجه للقول بالكشف بمعنى تحقق المضمون قبل ذلك لأجل تحقق الاجازة فيما بعد، نعم بمعنى الحكم بعد الاجازة بتحقق مضمونه حقيقةً مما لا محيص عنه بحسب القواعد، فلو أجاز المالك مثل الاجارة الفضولية بعد انقضاء بعض مدتها، أو الزوج أو الزوجة عقد التمتع كذلك، فيصح اعتبار الملكية حقيقةً للمستأجر والزوجية لهما في تمام المدة التي قد انقضى بعضها، بل ولو انقضى تمامها لتحقق منشأ انتزاعها.

فإن قلت: كيف يصح هذا وكان قبل الاجازة ملكاً للمؤجر ولم يكن هناك زوجية، إلّا أن يكون مساوقاً لكون شيء بتمامه ملكاً لاثنين في زمان واحد، واجتماع الزوجية وعدمها كذلك. **قلت**: لا ضير فيه إذا كان زمان اعتبار الملكية لأحدهما في زمان غير زمان اعتبار الملكية للآخر في ذاك الزمان، لتحقق ما هو منشأ انتزاعها في زمان واحد لكل منهما في زمانين، وكذا الزوجية وعدمها[2].

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٨٨.

(٢) حاشية المكاسب: ٦١.

وحاصل هذا الاشكال هو ما أفاده (قدس سره) من أنّ اختلاف زمان اعتبار الملكية للاثنين لا يدفع إشكال اجتماع المالكين في ملكٍ واحدٍ في زمان واحد، فان اختلاف زمان الاعتبار بمنزلة اختلاف زماني الاخبار بوقوع المتناقضين في زمان واحد، وبمنزلة اختلاف زماني الحكم بحكمين متضادين، فانّ حكم الحاكم في يوم الجمعة لكون عين شخصية لزيد في هذا اليوم مع حكمه في يوم السبت بكون شخص هذه العين في يوم الجمعة لبكر متناقض، كما هو واضح.

وغير خفي أن ما افاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في تعليقته على المكاسب هو الصحيح، ولا يرد عليه ما أورده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)، والوجه في ذلك: هو أنّ الأحكام الوضعية لا تشترك مع الأحكام التكليفية في ملاك الاستحالة والامكان، وذلك لأنّ الأحكام التكليفية بما أنّها تابعة لجهات المصالح والمفاسد في متعلقاتها أو لجهات أُخرى، فلا يمكن أن يكون فعل في زمان واحد محكوماً بحكمين مختلفين كالوجوب والحرمة مثلاً، ولو كان تعلق أحدهما به في زمان وتعلق الآخر به في زمان آخر، ضرورة أنّ هذا الفعل في هذا الزمان لا يخلو من أن يكون مبغوضاً للمولى أو أن يكون محبوباً له ولا ثالث لهما.

فعلى الأوّل يستحيل تعلق الأمر به، وعلى الثاني يستحيل تعلق النهي به كما هو واضح، وهذا بخلاف الأحكام الوضعية، فانّها تابعة لجهات المصالح والمفاسد النوعية في نفس جعلها واعتبارها، وعليه فلا يمكن أن تقتضي مصلحة في زمان اعتبار شيء ملكاً لشخص، ومصلحة أُخرى في ذلك الزمان بعينه اعتباره ملكاً لآخر. نعم، لا مانع من أن تقتضي المصلحة اعتبار ملكيته له في زمان، والمصلحة الأُخرى في زمان آخر اعتبار ملكيته لآخر في ذلك الزمان بعينه،

بأن يكون زمان الاعتبارين مختلفاً وزمان المعتبرين واحداً كما حققنا ذلك بصورة مفصلة في مسألة الفضولي عند البحث عن كون الاجازة ناقلة أو كاشفة [1].

ونتيجته: هي أنّ القول بكون الاجازة ناقلة باطل ولا دليل عليه أصلاً، كما أنّ الكشف الحقيقي بالمعنى المشهور باطل، بل هو غير معقول، وهو أن تكون الملكية حاصلة من حين العقد وقبل زمان الاجازة، فالاجازة كاشفة عنها فحسب ولا أثر لها ما عدا الكشف عن ثبوت الملكية من الأوّل، ومن المعلوم أنّ هذا بلا موجب ودليل، بل الدليل قام على خلافه، ضرورة أنّ هذا العقد لم يكن عقداً للمجيز إلّا بعد إجازته ورضاه به، ليكون مشمولاً لأدلة الامضاء، ومع هذا كيف يحكم الشارع بملكية المال له وانتقاله إليه قبل أن يرضى به ويجيزه، ولأجل ذلك قد التزمنا بالكشف بالمعنى الآخر ـ ولا بأس بتسميته بالكشف الانقلابي ـ وهو الالتزام بكون المال في العقد الفضولي باقياً على ملك مالكه الأصلي قبل الاجازة وإلى زمانها، وأمّا إذا أجاز المالك ذلك العقد ورضي به فهو ينتقل من ملكه إلى ملك الآخر وهو الأصيل من حين العقد وزمانه.

والوجه في ذلك: هو أنّ مفهوم الاجازة مفهوم تعلّقي، فكما أنّه يتعلق بالأمر الحالي فكذلك يتعلق بالأمر الماضي، وفي المقام بما أنّ إجازة المالك متعلقة بالعقد السابق، إذ المفروض أنّه أجاز ذلك العقد الواقع فضولة لا عقداً آخر، ومن المعلوم أنّ العقد بمجرد إجازته ينتسب إليه حقيقةً، ولا مانع من انتساب الأمر السابق وهو العقد بواسطة الأمر اللّاحق وهو الاجازة، بداهة أنّ الانتساب والاضافة خفيف المؤونة فيحصل بأدنى شيء وأقل مناسبة، ولذلك

---

(١) مصباح الفقاهة ٤: ١٤٤.

أمثلة كثيرة في العرف والشرع ولا حاجة إلى بيانها، فاذا صار هذا العقد عقداً له من حين صدوره، فلا محالة ينتقل ماله إلى الآخر من ذلك الحين، ومن هنا قلنا إنّ الكشف بذاك المعنى مطابق للقاعدة فلا يحتاج وقوعه في الخارج إلى دليل.

ولكن قد يتخيل أنّ الكشف بهذا المعنى غير ممكن، وذلك لاستلزامه كون المال الواحد في زمانٍ ملكاً لشخصين، لفرض أنّ هذا المال باق في ملك مالكه الأصلي إلى زمان الاجازة حقيقة، ومعه كيف يعقل أن يصير هذا المال ملكاً للطرف الآخر في هذا الزمان بعينه بعد الاجازة فيلزم اجتماع الملكيتين على مال واحد في زمان فارد وهو غير معقول، لأنّه من اجتماع الضدّين على شيء واحد.

وغير خفي أنّ هذا خيال خاطئ جداً وغير مطابق للواقع يقيناً، والوجه فيه ما ذكرناه غير مرّة من أنّ الأحكام الشرعية جميعاً اُمور اعتبارية ولا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، ولذا قلنا إنّه لا مضادة بينها في أنفسها، والمضادة بينها إنّما هي من ناحية المبدأ أو المنتهى.

وعلى هذا الضوء فبما أنّ في المقام زمان الاعتبار مختلف، فان زمان اعتبار بقاء هذا المال في ملك مالكه قبل الاجازة، وزمان اعتبار كونه ملكاً للآخر بعدها، وإن كان زمان المعتبر فيهما واحداً، فلا يلزم محذور التضاد، فان محذور التضاد إنّما يلزم فيما إذا كان زمان الاعتبار فيهما أيضاً واحداً، وأمّا إذا كان متعدداً كما في المقام فلا يلزم ذلك، ضرورة أنّه لا مانع من أن تقتضي المصلحة الملزمة بعد الاجازة لاعتبار كون هذا المال ملكاً له من حين العقد، فانّ الاعتبار خفيف المؤونة، فهو قابل لأن يتعلق بالأمر السابق، كأن يعتبر المولى ملكية مال لشخص من زمان سابق ولا مانع فيه أبداً، كما أنّه قابل للتعلق

بأمر لاحق، كما في باب الوصية أو نحوها.

ومن هنا قلنا إنّ التعليق في باب العقود أمر معقول في نفسه، بل هو واقع كما في باب الوصية، فانّ الموصي حكم بملكية ماله لشخص بعد موته ومعلقاً عليه، والشارع أمضاه كذلك، وكذا في بيع الصرف، فان إمضاء الشارع وحكمه بالملكية فيه معلّق على التقابض بين المتبايعين وإن كان حكمهما ـ أي المتبايعين ـ بالملكية غير معلّق على شيء.

فالنتيجة: أنّ التعليق في العقود أمر معقول، ولذا كلّما دلّ الدليل على وقوعه نأخذ به، وإنّما لا نأخذ به من ناحية الاجماع القائم على بطلانه.

وكيف كان، فلا مانع من تعلق الاعتبار بالملكية السابقة، كما أنّه لا مانع من تعلقه بالملكية اللّاحقة، بداهة أنّه لا واقع للملكية ولا وجود لها في الخارج على الفرض غير اعتبار من بيده الاعتبار، فإذا كان هذا أمراً ممكناً في نفسه فهو واقع في المقام لا محالة، لأنّ مقتضى تعلق الاجازة بالعقد السابق هو اعتبار كون هذا المال ملكاً له في الواقع من ذلك الزمان.

وبكلمة أُخرى: أنّ اعتبار الملكية بما أنّه تابع للملاك القائم به فهو مرّة يقتضي اعتبار ملكية شيء في زمن سابق كما فيما نحن فيه، فانّ الاعتبار فعلي والمعتبر أمر سابق، وأُخرى يقتضي اعتبار ملكية شيء في زمن متأخر كما في باب الوصية، فانّ الاعتبار فيه فعلي والمعتبر أمر متأخر، وثالثة يقتضي اعتبار ملكية شيء في زمن فعلي، فيكون الاعتبار والمعتبر كلاهما فعلياً، وهذا هو الغالب، ومن المعلوم أنّ جميع هذه الصور ممكن، غاية الأمر أنّ وقوع الصورة الأُولى والثانية في الخارج يحتاج إلى دليل إذا لم يكن في مورد مطابقاً للقاعدة كما في المقام، لأنّ اعتبار ملكية المال الواقع عليه العقد الفضولي لمن انتقل إليه تابع لاجازة المالك، وبما أنّ الاجازة متعلقة بالعقد السابق كما هو مقتضى

مفهومها، فلا محالة يكون الاعتبار متعلقاً بالملكية من ذلك الزمان لا من حين الاجازة، إذ من الواضح جداً أنّ الاجازة متعلقة بالعقد السابق وموجبة لاستناد ذلك العقد إلى المالك، فلابدّ من أن يكون الاعتبار متعلقاً بالملكية من حين العقد، فان أدلة الامضاء كقوله تعالى: ﴿أَوفُوا بِالعُقُود﴾[1]، ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلبَيع﴾[2] ونحوهما ناظرة إلى إمضاء ما تعلقت به الاجازة، والمفروض أنّ ما تعلقت به الاجازة هو العقد السابق الصادر من الفضولي، فإذن تدل الأدلة على صحة هذا العقد وانتسابه إلى المالك من ذاك الزمان، فيكون زمان الاعتبار فعلياً وهو زمان الاجازة وزمان المعتبر سابقاً وهو زمان صدور العقد، وهذا معنى ما ذكرناه من أنّ الكشف بهذا المعنى مطابق للقاعدة ولا مناص من الالتزام به.

وقد تحصّل من ذلك عدّة اُمور:

الأوّل: أنّ القول بالكشف بهذا المعنى لا يستلزم انقلاب الواقع، ضرورة أنّه لا واقع للملكية ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار ليلزم الانقلاب، فان انقلاب الواقع فرع أن يكون لها واقع، ليقال إنّ الالتزام به يستلزم انقلابها عما وقعت عليه وهو محال، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: أنّ الاعتبار خفيف المؤونة، فكما يمكن تعلقه بأمر استقبالي أو حالي يمكن تعلقه بأمر سابق من دون لزوم محذور أصلاً. فما توهم من أنّ المحذور اللازم على القول بالكشف الحقيقي بالمعنى المشهور لازم على هذا القول أيضاً، فاسد جداً ولا أصل له أبداً، كما يظهر وجهه من ضوء بياننا المتقدم فلاحظ.

الثاني: أنّ الكشف بهذا المعنى أمر معقول في نفسه من ناحية، ومطابق

---

(١) المائدة ٥: ١.

(٢) البقرة ٢: ٢٧٥.

للقاعدة من ناحية أُخرى، ولذا لا يحتاج وقوعه في الخارج إلى دليل، فامكانه يكفي لوقوعه كما عرفت.

الثالث: أنّ ملاك استحالة اجتماع الحكمين من الأحكام الوضعية في شيء واحد غير ملاك استحالة اجتماع الحكمين من الأحكام التكليفية فيه، ولأجل ذلك يكون تعدد زمان الاعتبار في الأحكام الوضعية مجدياً في رفع محذور استحالة اجتماع اثنين منها في شيء في زمان واحد. وأمّا في الأحكام التكليفية فلا أثر له أصلاً كما تقدّم. ومن هنا يظهر أنّ الصحيح هو ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في تعليقته على مكاسب شيخنا الأعظم لا ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

وأمّا القول الرابع: وهو ما اختاره شيخنا الأُستاذ(1) تبعاً لشيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) فملخصه على ما أفاده: هو أنّ المقام داخل في كبرى قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكه، ولا صلة له بقاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، ولأجل ذلك يكون الخروج واجباً شرعاً ولا يجري عليه حكم المعصية. نعم، بناءً على دخوله في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، فالصحيح هو ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ الخروج لا يكون محكوماً بحكم شرعي فعلاً، ولكن يجري عليه حكم النهي السابق الساقط بالاضطرار وهو المعصية، فله (قدس سره) دعاوٍ ثلاث:

الأُولى: أنّ الخروج لا يكون محكوماً بحكم من الأحكام الشرعية فعلاً، ولكن يجري عليه حكم المعصية للنهي السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه، بناءً على كون المقام من صغريات قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٨٦ وما بعدها.

الثانية: أنّ المقام غير داخل في كبرى تلك القاعدة وليس من صغرياتها.

الثالثة: أنّه داخل في كبرى قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكه ولزوم التخلية بينه وبين صاحبه.

أمّا الدعوى الأُولى: فقد أفاد (قدس سره) أنّه يكفي لاثباتها بطلان القولين السابقين، أعني القول بكون الخروج واجباً وحراماً فعلاً، والقول بكونه واجباً فعلاً وحراماً بالنهي السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه. وقد تقدم بطلان كلا القولين.

أمّا القول الأوّل: فلاستحالة كون شيء واحد واجباً وحراماً معاً. ودعوى أنّ الخطاب التحريمي في المقام خطاب تسجيلي، والغرض منه تصحيح عقاب العبد وليس خطاباً حقيقياً، كما هو الحال في الخطابات المتوجهة إلى العصاة مع علم الآمر بعدم تحقق الاطاعة منهم خاطئة جداً، وذلك لأنّه لا معنى للخطاب التسجيلي، فانّ العبد إن كان مستحقاً للعقاب بواسطة مخالفة أمر المولى أو نهيه مع قطع النظر عن هذا الخطاب فيكون هذا الخطاب لغواً ولا فائدة له أصلاً، ومن المعلوم أنّ صدور اللغو من الحكيم محال، وإن لم يكن مستحقاً له في نفسه مع قطع النظر عنه، فكيف يمكن خطابه بهذا الداعي ـ أي بداعي العقاب مع عدم قدرته على امتثاله ـ ضرورة أنّ هذا تعدّ من المولى على عبده وظلم منه. فإذن لا يمكن الالتزام بالخطاب التسجيلي، وأمّا خطاب العصاة مع العلم بعدم تحقق الاطاعة منهم فهو خطاب حقيقي، بداهة أنّه لا يعتبر في صحة الخطاب الحقيقي إلّا إمكان انبعاث المكلف أو انزجاره في الخارج، وهذا المعنى متحقق في موارد تكليف العصاة على الفرض، فانّ العصيان إنّما هو باختيارهم، فإذن قياس المقام بخطاب العصاة قياس مع الفارق، وكيف كان فلا شبهة في بطلان هذا القول.

وأمّا القول الثاني: فقد عرفت امتناع تعلق الحكمين بفعل واحد في زمان واحد ولو كان زمان تعلق الايجاب مغايراً لزمان تعلق التحريم، لما ذكرناه من أنّ ملاك الاستحالة والامكان إنّما هو بوحدة زمان المتعلق وتعدده لا بوحدة زمان الايجاب والتحريم وتعدده كما تقدّم ذلك بشكل واضح.

وأمّا الدعوى الثانية: وهي عدم كون المقام داخلاً في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، فقد استدلّ عليها بوجوه:

الأوّل: أنّ ما يكون داخلاً في كبرى هذه القاعدة لابدّ أن يكون مما قد عرضه الامتناع باختيار المكلف وإرادته كالحج يوم عرفة لمن ترك مقدمته باختياره وقدرته، وكحفظ النفس المحترمة لمن ألقى نفسه من شاهق، ونحوهما من الأفعال الاختيارية التي تعرض عليها الامتناع بالاختيار. ومن الواضح جداً أنّ الخروج من الدار المغصوبة ليس كذلك، فانّه باقٍ على ما هو عليه من كونه مقدوراً للمكلف فعلاً وتركاً بعد دخوله فيها، ولم يعرض عليه الامتناع كما هو واضح.

نعم، مطلق الكون في الأرض المغصوبة الجامع بين الخروج والبقاء بأقل مقدار يمكن فيه الخروج، وإن كان مما لابدّ منه ولا يتمكن المكلف من تركه بعد دخوله فيها، إلّا أنّ ذلك أجنبي عن الاضطرار إلى خصوص الغصب بالخروج كما هو محل الكلام، ضرورة أنّ الاضطرار إلى جامع لا يستلزم الاضطرار إلى كل واحد من أفراده، مثلاً لو اضطرّ المكلف إلى التصرف في ماء جامع بين ماء مباح وماء مغصوب فهو لا يوجب جواز التصرف في المغصوب، لفرض أنّه لا يكون مضطراً إلى التصرف فيه خاصة ليكون رافعاً لحرمته، بل هو باقٍ عليها لعدم الموجب لسقوطها، فانّ الموجب له إنّما هو تعلق الاضطرار به، والمفروض أنّه غير متعلق به وإنّما تعلق بالجامع بينه وبين وغيره، فإذن

لا يجوز التصرف فيه. نعم، يتعين عليه عندئذ التصرف في خصوص الماء المباح ورفع الاضطرار به، وما نحن فيه من هذا القبيل، فانّ الاضطرار إلى مطلق الكون في الأرض المغصوبة الجامع بين الخروج والبقاء لا يوجب الاضطرار إلى خصوص الخروج، بل الخروج باقٍ على ما هو عليه من كونه مقدوراً من دون أن يعرض عليه ما يوجب امتناعه. فالنتيجة أنّ الخروج ليس من مصاديق قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار.

الثاني: أنّ محل الكلام في هذه القاعدة إنّما هو فيما إذا كان ملاك الوجوب تاماً في ظرفه ومطلقاً ـ أي من دون فرق في ذلك بين أن تكون مقدمته الاعدادية موجودة في الخارج أو غير موجودة ـ وأن يكون وجوبه مشروطاً بمجيء زمان متعلقه أو لا، وذلك كوجوب الحج، فانّه وإن كان مشروطاً بمجيء يوم عرفة بناءً على استحالة الواجب المعلّق، إلّا أنّ ملاكه يتم بتحقق الاستطاعة كما هو مقتضى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[١].

فانّه ظاهر في أنّ ملاك وجوبه في ظرفه صار تاماً بعد تحقق الاستطاعة، ولا يتوقف على مجيء زمان متعلقه وهو يوم عرفة، وعليه فمن ترك المسير إلى الحج بعد وجود الاستطاعة يستحق العقاب على تركه وإن امتنع عليه الفعل عندئذ في وقته، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. وكذا من ألقى نفسه من شاهق فانّه يستحق العقاب عليه. هذا هو الملاك في جريان هذه القاعدة، ومن المعلوم أنّ هذا الملاك غير موجود في المقام بل هو في طرف النقيض مع مورد القاعدة، وذلك لأنّ الخروج قبل الدخول في الدار المغصوبة لم يكن

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

مشتملاً على الملاك. فالدخول فيها من المقدمات التي لها دخل في تحقق القدرة على الخروج وتحقق ملاك الحكم فيه، ضرورة أنّ الداخل فيها هو الذي يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره. فإذن لا يمكن أن يكون الخروج داخلاً في موضوع القاعدة.

وعلى الجملة: فمورد القاعدة كما عرفت ما إذا كان ملاك الحكم تاماً مطلقاً ـ أي سواء أوجد المكلف مقدمته الوجودية أم لم يوجد ـ كوجوب الحج مثلاً فان ملاكه تام بعد تحقق الاستطاعة، وإن لم يوجد المكلف مقدمته في الخارج، غاية الأمر أنّه إذا تركها امتنع عليه الحج فيدخل عندئذ في موضوع القاعدة، وهذا بخلاف الخروج، فانّه لا ملاك له قبل إيجاد مقدمته وهي الدخول في الأرض المغصوبة، فيكون الدخول مما له دخل في تحقق الملاك فيه.

وعلى هذا الضوء يمتنع دخول الخروج في كبرى تلك القاعدة كما هو ظاهر.

الثالث: أنّ مناط دخول شيء في موضوع القاعدة هو أن يكون الاتيان بمقدمته موجباً للقدرة عليه، ليكون الآتي بها قابلاً لتوجيه التكليف إليه فعلاً، وهذا كالاتيان بمقدمة الحج، فانّه يوجب تحقق قدرة المكلف على الاتيان به وصيرورته قابلاً لتوجيه التكليف به فعلاً. وأمّا إذا ترك المسير إليه ولم يأت بهذه المقدمة، لامتنع الحج عليه ولسقط وجوبه، ولكن بما أنّ امتناعه منتهٍ إلى الاختيار فلا يسقط العقاب عنه، وهذا معنى كونه من صغريات تلك القاعدة. وأمّا المقام فليس الأمر فيه كذلك، لأنّ الدخول وإن كان مقدمةً إعدادية للخروج وموجباً للقدرة عليه، إلّا أنّه يوجب سقوط الخطاب عنه، لا أنّه يوجب فعلية الخطاب به، والوجه فيه ما ذكروه من أنّ المكلف في هذا الحال يدور أمره بين البقاء في الدار المغصوبة والخروج عنها، ومن المعلوم أنّ العقل

يلزمه بالخروج مقدمة للتخلص عن الحرام، ولا يجوز له البقاء لأنّه تـصرف زائد.

وعلى هذا فلا محالة يضطر المكلف إلى الخروج عنها ولا يقدر على تـركه تشريعاً وإن كان قادراً عليه تكويناً، ومعه لا يمكن للشارع أن ينهى عنه، ومن الطبيعي أنّ مثل هذا غير داخل في مورد القاعدة.

وإن شئت فقل: إنّ ما نحن فيه ومورد القاعدة متعاكسان، فانّ إيجاد المقدمة فيما نحن فيه ـ أعني بها الدخول في الأرض المغصوبة ـ يوجب سقوط الخطاب بترك الخروج، وفي مورد القاعدة يوجب فعلية الخطاب كما عرفت، فإذن كيف يمكن دخول المقام تحت القاعدة.

الرابع: أنّ الخروج فيما نحن فيه واجب في الجملة ولو كان ذلك بحكم العقل، وهذا يكشف عن كونه مقدوراً وقابلاً لتعلق التكليف به، ومن المعلوم أنّ كلّما كان كذلك ـ أعني كونه واجباً ولو بحكم العقل ـ لا يـدخل في كـبرى تـلك القاعدة قطعاً، ضرورة أنّ مورد القاعدة هو ما إذا كان الفعل غير قابل لتعلق التكليف به لامتناعه، وأمّا إذا فرض كونه قابلاً لذلك ولو عقلاً، فلا موجب لسقوط الخطاب المتعلق به شرعاً أصلاً. فإذن فرض تعلق الخطاب الوجوبي به مع فرض كونه داخلاً في موضوع القاعدة فرضان متنافيان فلا يمكن الجمع بينهما، وعليه فكيف يمكن كون المقام من صغريات القاعدة.

نتيجة جميع ما ذكره (قدس سره) هي أنّ الخروج عن الدار المغصوبة غير داخل في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار.

ولنأخذ بالمناقشة على ما أفاده (قدس سره) من الوجوه: إنّ هذه الوجوه جميعاً تبتني على الاشتباه في نقطتين:

الأُولى: توهم اختصاص القاعدة بموارد التكاليف الوجوبية، والغفلة عن أنّه لا فرق في جريانها بين موارد التكاليف الوجوبية وموارد التكاليف التحريمية، فهما من هذه الناحية على صعيد واحد، والفارق هو أنّ ترك المقدمة في التكاليف الوجوبية غالباً بل دائماً يفضي إلى ترك الواجب وامتناع فعله في الخارج، كمن ترك المسير إلى الحج فانّه يوجب امتناع فعله، وهذا بخلاف التكاليف التحريمية فان في مواردها إيجاد المقدمة يوجب امتناع ترك الحرام والانزجار عنه لا تركها، مثلاً الدخول في الأرض المغصوبة يوجب امتناع ترك الحرام والانزجار عنه، لا تركه فانّه لا يوجب امتناع فعله، فتكون موارد التكاليف التحريمية من هذه الناحية على عكس موارد التكاليف الوجوبية.

الثانية: توهم اختصاص جريان القاعدة بموارد الامتناع التكويني كامتناع فعل الحج يوم عرفة لمن ترك المسير إليه، وعدم جريانها في موارد الامتناع التشريعي، فتخيل أنّ الامتناع العارض على الفعل المنتهي إلى اختيار المكلف وإرادته إن كان امتناعاً تكوينياً فيدخل في موضوع القاعدة، وإن كان تشريعياً فلا يدخل فيه.

ولكن كلتا النقطتين خاطئة:

أمّا النقطة الأُولى: فلضرورة أنّ الملاك في جريان هذه القاعدة في مورد هو أن يكون امتناع امتثال التكليف فيه منتهياً إلى اختيار المكلف وإرادته، فلا فرق بين أن يكون ذلك التكليف تكليفاً وجوبياً أو تحريمياً، وبلا فرق بين أن يكون امتناع امتثاله من ناحية ترك ما يفضي إلى ذلك كترك المسير إلى الحج، أو من ناحية فعل ما يفضي إليه كالدخول في الأرض المغصوبة، فكما أنّه على الأوّل يُقال إنّ امتناع فعل الحج يوم عرفة بما أنّه منتهٍ إلى الاختيار فلا يسقط العقاب عنه، فانّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فكذلك على الثاني يقال إنّ

امتناع ترك الغصب بما أنّه منتهٍ إلى الاختيار فلا يسقط العقاب، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فلا فرق بينهما في الدخول في موضوع القاعدة أصلاً.

وبكلمة أُخرى: أنّه لا واقع موضوعي لهذه القاعدة ما عدا كون امتناع امتثال التكليف منتهياً إلى اختيار المكلف وإرادته، فيقال إنّ هذا الامتناع بما أنّه مستند إلى اختياره فلا ينافي العقاب، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، هذا هو واقع تلك القاعدة، ومن الطبيعي أنّه لا فرق في ذلك بين التكليف الوجوبي والتحريمي أبداً. نعم، تمتاز التكاليف التحريمية عن التكاليف الوجوبية في نقطة أُخرى: وهي أنّ في موارد التكاليف الوجوبية يستند امتناع فعل الواجب في الخارج كما عرفت إلى ترك المقدمة اختياراً، وفي موارد التكاليف التحريمية يستند امتناع ترك الحرام كالمثال المتقدم وما شاكله إلى فعل المقدمة، ولكن من المعلوم أنّه لا أثر لهذا الفرق بالاضافة إلى الدخول في موضوع القاعدة كما مرّ.

وأمّا **النقطة الثانية**: فلأنّه لا فرق في الدخول في كبرى تلك القاعدة بين أن يكون الامتناع الناشئ من الاضطرار بسوء الاختيار تكوينياً كامتناع فعل الحج يوم عرفة لمن ترك المسير إليه وما شابه ذلك، أو تشريعياً ناشئاً من إلزام الشارع بفعل شيء أو بتركه، فانّ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، ضرورة أنّ الميزان في جريان هذه القاعدة كما عرفت هو ما كان امتناع الامتثال مستنداً إلى اختيار المكلف، ومن الطبيعي أنّ الامتثال قد يمتنع عقلاً وتكويناً وقد يمتنع شرعاً، ومن المعلوم أنّه لا فرق بينهما من ناحية الدخول في موضوع القاعدة أصلاً إذا كان منتهياً إلى الاختيار، وهذا واضح.

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر فساد جميع هذه الوجوه:

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّه مبني على اختصاص القاعدة بموارد الامتناع التكويني، ليختص جريانها بما إذا عرضه الامتناع في الخارج تكويناً وكان ذلك بسوء اختيار المكلف كالاتيان بالحج يوم عرفة لمن ترك المسير إليه، وكحفظ النفس المحترمة لمن ألقى نفسه من شاهق مثلاً وما شابه ذلك، وعليه فلا محالة لا تشمل مثل الخروج عن الدار المغصوبة، لفرض أنّه غير ممتنع تكويناً ومقدور للمكلف عقلاً فعلاً وتركاً، وإن كان غير مقدور له تشريعاً، ولكن قد عرفت أنّه لا وجه لهذا التخصيص أصلاً، ولا فرق في جريان هذه القاعدة بين أن يكون امتناع الفعل تكوينياً أو تشريعياً، فكما أنّها تجري على الأوّل، فكذلك تجري على الثاني.

وعلى هدى ذلك قد تبيّن أنّ الخروج عن الأرض المغصوبة في مفروض الكلام وما شاكله داخل في كبرى تلك القاعدة، وذلك لأنّ الخروج وإن كان مقدوراً للمكلف تكويناً فعلاً وتركاً، إلّا أنّه لا مناص له من اختياره خارجاً، والوجه فيه: هو أنّ أمره في هذا الحال يدور بين البقاء في الأرض المغصوبة والخروج عنها ولا ثالث لهما، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ التصرف فيها بغير الخروج بما انّه محرّم فعلاً من جهة أنّه أهمّ المحذورين وأقوى القبيحين، فلا محالة يحكم العقل بتعين اختيار الخروج والفرار عن غيره، ومع هذا يمتنع النهي عنه بالفعل، لأنّ حكم الشارع بحرمة البقاء فيها فعلاً الموجب لامتناع ترك الخروج تشريعاً لا يجتمع مع النهي عن الخروج أيضاً، فالنتيجة: أنّه لا يمكن النهي عنه في هذا الحال لامتناع تركه من ناحية إلزام الشارع بترك البقاء والتصرف بغيره كما هو واضح، ولكن بما أنّه مستند إلى اختيار المكلف فلا ينافي العقاب فانّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وعلى الجملة: فمن دخل الأرض المغصوبة باختياره وإرادته وإن كان قادراً على الخروج منها عقلاً كما أنّه قادر على البقاء فيها كذلك، فانّ ما هو خارج عن قدرته واختياره هو مطلق الكون فيها الجامع بين البقاء والخروج لا كل واحد منهما في نفسه، إلّا أنّ حرمة التصرف فعلاً بغير الخروج تستلزم لا محالة لزوم اختيار الخروج بحكم العقل فراراً عن المحذور الأهم، وعلى هذا فالنهي عن الخروج ممتنع لامتناع تركه من ناحية حكم العقل بلزوم اختياره، ولكن هذا من ناحية حكم العقل بلزوم اختياره، ولكن هذا الامتناع بما أنّه منته إلى اختياره فلا ينافي العقاب، وهذا معنى كونه داخلاً في موضوع القاعدة. فما أفاده (قدس سره) في هذا الوجه لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً.

وأمّا الوجه الثاني: فلأنّه مبتنٍ على اختصاص القاعدة بموارد التكاليف الوجوبية، ببيان أنّ المعتبر في دخول شيء في تلك القاعدة هو أن يكون ملاك الواجب تاماً في ظرفه، سواء أكان المكلف أوجد مقدمته الوجودية أم لا، وذلك كالحج في الموسم فانّ ملاكه تام بعد حصول الاستطاعة وإن لم توجد مقدمته في الخارج، ففي مثل ذلك إذا ترك المكلف مقدمته كالمسير إليه فلا محالة امتنع الواجب عليه في ظرفه ويفوت منه الملاك الملزم، وبما أنّ تفويته باختياره فلأجل ذلك يستحق العقاب. وأمّا الخروج في مفروض الكلام بما أنّه لا ملاك لوجوبه قبل حصول مقدمته وهي الدخول لفرض أنّ له دخلاً في ملاكه وتحقق القدرة عليه، فلا يكون مشمولاً لتلك القاعدة.

وغير خفي ما في ذلك، فانّ فيه خلطاً بين جريان القاعدة في موارد التكاليف الوجوبية وجريانها في موارد التكاليف التحريمية، وتخيل أنّ جريانها في كلا الموردين على صعيد واحد، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لوضوح أنّ الكلام في دخول الخروج في موضوع القاعدة وعدم دخوله ليس من ناحية حكمه

الوجوبي ليقال إنّه قبل الدخول لا ملاك له ليفوت بتركه فيستحق العقاب عليه إذا كان بسوء اختياره، بل من ناحية حكمه التحريمي، وهذا لعلّه من الواضحات، ومن المعلوم أنّه من هذه الناحية داخل في كبرى القاعدة، لما عرفت من أنّ حرمة التصرف فعلاً بغير الخروج أوجبت بحكم العقل لزوم اختياره فراراً عن المحذور الأهم، وامتناع تركه تشريعاً وإن لم يكن ممتنعاً تكويناً، ولكن بما أنّه منتهٍ إلى الاختيار فيستحق العقاب عليه، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وعلى الجملة: فقد ذكرنا أنّ التكاليف الوجوبية تمتاز عن التكاليف التحريمية في نقطة، وهي أنّ في موارد التكاليف الوجوبية ترك المقدمة غالباً أو دائماً يفضي إلى امتناع موافقتها وامتثالها في الخارج تكويناً أو تشريعاً، وفي موارد التكاليف التحريمية فعل المقدمة غالباً يفضي إلى امتناع موافقتها وامتثالها في الخارج كذلك، فهما من هذه الناحية على طرفي النقيض.

وعلى أساس تلك النقطة قد ظهر حال الخروج فيما نحن فيه، فانّ له ناحيتين، أعني ناحية حرمته وناحية وجوبه، فمرةً ننظر إليه من ناحية حرمته وأُخرى من ناحية وجوبه.

أمّا من ناحية حرمته، فقد عرفت أنّه لا إشكال في دخوله في موضوع القاعدة.

ولكنّ العجب من شيخنا الأُستاذ (قدس سره) كيف غفل عن هذه الناحية ولم يتعرض لها في كلامه أبداً لا نفياً ولا إثباتاً، وأصرّ على عدم انطباق القاعدة عليه، مع أنّه من الواضح جداً أنّه لو التفت إلى هذه الناحية لالتزم بانطباق القاعدة عليه، بداهة أنّه (قدس سره) لا يفرّق في جريان هذه القاعدة

بين التكاليف الوجوبية والتكاليف التحريمية، لعدم الموجب له أبداً وهذا واضح.

وأمّا من ناحية وجوبه، فعلى ما يراه (قدس سره) من أنّه واجب شرعاً من جهة دخوله في موضوع قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكه فالأمر كما أفاده، لوضوح أنّه من هذه الناحية غير داخل في القاعدة، لعدم الملاك له قبل إيجاد مقدمته وهي الدخول ليفوت منه ذلك بترك هذه المقدمة، ليستحق العقاب على تفويته إذا كان باختياره، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: أنّه بعد إيجاد مقدمته بالاختيار لا يفوت منه الواجب على الفرض ليستحق العقاب على تفويته، فإذن لا يمكن أن يكون الخروج من هذه الناحية داخلاً في كبرى القاعدة. ولكن سنبين عن قريب إن شاء الله تعالى[1] أنّ هذه الناحية ممنوعة وأنّ الخروج ليس بواجب شرعاً وإنّما هو واجب بحكم العقل، بمعنى أنّ العقل يدرك أنّ المكلف لابدّ له من اختياره ولا مناص عنه من ناحية حكم الشارع بحرمة البقاء فيها فعلاً، وعليه فلا وجه لخروجه عن موضوع القاعدة.

أضف إلى ذلك: أنّه على فرض تسليم وجوبه وإن كان خارجاً عنه، إلّا أنّه لا شبهة في دخوله فيه من ناحية تحريمه كما عرفت، فإذن لا وجه لاصراره (قدس سره) لخروجه عنه إلّا غفلته عن هذه الناحية كما أشرنا إليه آنفاً.

وأمّا الوجه الثالث فيرد عليه: أنّه مبني على الخلط بين مقدمة الواجب ومقدمة الحرام والغفلة عن نقطة ميزهما، بيان ذلك: هو أنّ إيجاد المقدمة في موارد التكاليف الوجوبية يوجب قدرة المكلف على إتيان الواجب وامتثاله

---

(١) في ص ٩٢.

وصيرورته قابلاً لأن يتوجه إليه التكليف فعلاً. وأمّا في موارد التكاليف التحريمية فترك المقدمة يوجب قدرة المكلف على ترك الحرام، وعلى هذا ففي موارد التكاليف الوجوبية ترك المقدمة المزبورة يوجب امتناع فعل الواجب في الخارج فيدخل في مورد القاعدة كما عرفت، وفي موارد التكاليف التحريمية فعل المقدمة يوجب امتناع ترك الحرام. ففيما نحن فيه الدخول في الأرض المغصوبة يوجب امتناع الخروج تشريعاً من ناحية حكم الشارع بحرمة التصرف بغيره فعلاً ويوجب سقوط النهي عنه، كما أنّ ترك الدخول فيها يوجب فعلية النهي عنه.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ ما أفاده (قدس سره) مبني على خلط مقدمة الحرام بمقدمة الواجب.

وأمّا **الوجه الرابع**: فقد ظهر بطلانه مما تقدم، وملخصه: هو أنّ حكم العقل بلزوم اختياره الخروج دفعاً للمحذور الأهم وإن كان يستلزم كونه مقدوراً للمكلف تكويناً، إلّا أنّه لا يستلزم كونه محكوماً بحكم شرعاً، لعدم الملازمة بين حكم العقل بلزوم اختياره في هذا الحال وإمكان تعلق الحكم الشرعي به، والوجه في ذلك: هو أنّ حكم العقل وإدراكه بأنّه لا بدّ من اختياره وإن كان كاشفاً عن كونه مقدوراً تكويناً، إلّا أنّه مع ذلك لا يمكن للشارع أن ينهى عنه فعلاً، وذلك لأنّ منشأ هذا الحكم العقلي إنّما هو منع الشارع عن التصرف بغيره فعلاً الموجب لعجز المكلف عنه بقاعدة أنّ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، ومع ذلك لو منع الشارع عنه أيضاً منعاً فعلياً لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال، فإذن لا يمكن أن يمنع عنه فعلاً كما هو واضح، وهذا معنى سقوط النهي عنه وعدم إمكانه، ولكن بما أنّ ذلك كان بسوء اختياره وإرادته فلا ينافي العقاب، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

فما أفاده (قدس سره) من دعوى الملازمة بين وجوب الخروج بحكم العقل

وكونه قابلاً لتعلق التكليف به خاطئة جداً ولا واقع لها أصلاً. نعم، هذه الدعوى تامة على تقدير القول بكون الخروج محكوماً بالوجوب كما هو مختاره (قدس سره).

إلى هنا قد تبيّن أنّ ما أفاده (قدس سره) من الوجوه لاثبات أنّ الخروج غير داخل في كبرى تلك القاعدة لا يتم شيء منها.

وأمّا الكلام في الدعوى الثالثة: وهي كون المقام داخلاً في كبرى قاعدة وجوب ردّ مال الغير إلى مالكه، فقد ذكر (قدس سره)[1] أنّه بعد بطلان دخول المقام في كبرى قاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بالوجوه المتقدمة من ناحية، وبطلان بقية الأقوال من ناحية أُخرى، لا مناص من الالتزام بكونه دخلاً في موضوع قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكه، ببيان أنّه كما يجب ردّ المغصوب إلى صاحبه في غير هذا المقام، يجب ردّه إلى مالكه هنا أيضاً وهو يتحقق هنا بالخروج، فإذن يكون الخروج مصداقاً للتخلية بين المال ومالكه في غير المنقولات، فيكون واجباً لا محالة عقلاً وشرعاً، كما أنّ البقاء فيها على أنحائه محرّم.

والوجه في ذلك: هو أنّ الاضطرار متعلق بمطلق الكون في الدار المغصوبة الجامع بين البقاء والخروج، لا بخصوص البقاء لتسقط حرمته، ولا بخصوص الخروج ليسقط وجوبه، ضرورة أنّ ما هو خارج عن قدرة المكلف إنّما هو ترك مطلق الكون فيها بمقدار أقل زمان يمكن فيه الخروج، لا كل منهما، ولأجل ذلك لا يمكن النهي عن مطلق الكون فيها، ولكن يمكن النهي عن البقاء فيها بشتى أنحائه، لأنّ المفروض أنّه مقدور للمكلف فعلاً وتركاً، ومعه لا مانع

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٩٣.

من تعلق النهي به بالفعل أصلاً.

ومن هنا قلنا إنّ البقاء وهو التصرف فيها بغير الحركة الخـروجية محـرّم، ولا تسقط حرمته من ناحية الاضطرار لفرض عدم تعلقه به، والخروج بما أنّه مصداق للتخلية بين المال وصاحبه فلا محالة يكون واجباً شرعاً، وعليه فيكون المقام من الاضطرار إلى مطلق التصرف في مال الغير الذي يكون بعض أفراده واجباً وبعضها الآخر محرّماً، نظير ما إذا اضطرّ المكلف لرفع عطشه مثلاً إلى شرب الماء الجامع بين الماء النجس والطاهر، فانّه لا يوجب سقوط الحرمة عن شرب النجس، لفرض عدم الاضطرار إليه، بل هو باقٍ على حرمته ووجوب الاجتناب عنه.

وعلى الجملة: فالخروج واجب بحكم الشرع والعقل من ناحية دخوله في كبرى تلك القاعدة، أعني قاعدة وجوب التخلية بين المال ومالكه، وامـتناع كونه داخلاً في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، ومـن المعلوم أنّ عنوان التخلص والتخلية من العناوين المحسّنة عقلاً المطلوبة شرعاً من ناحية اشتمالها على مصلحة إلزامية، وأمّا غيره ـ أي غير الخروج من أقسام التصرف ـ فيبقى على حرمته كما عرفت.

والجواب عن ذلك: أنّ الحركات الخروجية مضادّة لعنوان التخلية والتخلص، ضرورة أنّ تلك الحركات تصرف في مال الغير حقيقةً وواقعاً ومصداق للغصب كذلك، ومعه كيف تكون مصداقاً للتخلية، لوضوح أنّ التخلية هي إيجاد الخلأ في المكان وهو يضاد الاشـغال والابتلاء به، ومن الواضح جداً أنّ الحركات الخروجية مصداق لعنوان الاشغال والابتلاء، فكيف يصدق عليه عنوان التخلص والتخلية، فانّهما من العناوين المتضادة فلا يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر، بداهة أنّ ظرف تحقق الخلاص وإيجاد الخلأ والفراغ بين المال ومالكه

حال انتهاء الحركة الخروجية، وعليه فكيف يعقل أن تكون تلك الحـركات مصداقاً للتخلية ومعنونةً بعنوان التخلص.

وبكلمة أُخرى: أنّ من يقول بهذه المقالة ـ أي بكون الحـركة الخـروجية مصداقاً للتخلص والتخلية ـ إن أُريد بمصداقيتها لها بالاضافة إلى أصل الغصب هنا والتصرف في مال الغير، فيردّ ذلك ما عرفت الآن من أنّه ما دام في الدار سواء اشتغل بالحركات الخروجية أم لا، فهو معنون بعنوان الابتلاء والاشغال بالغصب لا بعنوان التخلص والتخلية، فهما عنوانان متضادان لا يصدقان على شيء واحد. هذا إذا كان عنوان التخلص عنواناً وجودياً وعبارة عن إيجـاد الفراغ والخلأ بين المال وصاحبه، كما هو الصحيح. وأمّا إذا فرض أنّه عنوان عدمي وعبارة عن ترك الغصب فيكون عندئذ نقيضاً لعنوان الابـتلاء، ومـن الطبيعي استحالة صدق أحد النقيضين على ما يصدق عليه الآخر، وكيف كان فعنوان التخلص سواء أكان عنواناً وجودياً أو عـدمياً فـهو مـقابل لعـنوان الابتلاء فلا يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر.

وإن أُريد بالاضافة إلى الغصب الزائد على ما يوازي زمان الخروج، ببيان أنّ التصرف في مال الغير في هذا المقدار من الزمان مما لا بدّ منه فلا يـتمكن المكلف من تركه، ولأجل ذلك ترتفع حرمته، وأمّا الزائد على ما يوازي هذا الزمان فهو متمكن من تركه بالخروج عنها وقادر على التخلص عنه، فعندئذ لا محـالة تقع الحركات الخروجية مصداقاً للتخلية والتـخلص بـالاضافة إلى الغصب الزائد، ومعه تكون محبوبة ومشتملة على مصلحة إلزامية فتجب، فيرد على ذلك: أنّ عنوان التخلص لا يصدق عليها بالاضافة إلى الغصب الزائد أيضاً، ضرورة أنّ صدق عنوان التخلص عن الشيء فرع الابتلاء به، فما دام لم يبتل بشيء فلا يصدق أنّه خلص عنه إلّا بالعناية والمجاز، والمفروض في المقام أنّ

المكلف بعدُ غير مبتلى به ليصدق عليه فعلاً أنّه خلص منه بهذه الحركات الخروجية. نعم، بعد مضي زمان بمقدار يوازي زمان الخروج إن بقي المكلف فيها فهو مبتلى به لفرض بقائه وعدم خروجه، وإن خرج فهو متخلص عنه، فعنوان التخلص عن الغصب الزائد يصدق عليه بعد الخروج وفي ظرف انتهاء الحركة الخروجية إلى الكون في خارج الدار لا قبله، كما هو واضح، وعليه فكيف تتصف تلك الحركة بعنوان التخلص والتخلية.

ودعوى أنّ هذه الحركات وإن لم تكن مصداقاً لعنوان التخلية والتخلص لتكون واجبة بوجوب نفسي، إلّا أنّه لا شبهة في كونها مقدمة له فتكون واجبة بوجوب مقدمي **خاطئة جداً** ولا واقع موضوعي لها أصلاً، وذلك لأنّ تلك الحركات الخاصة ـ أعني الحركات الخروجية ـ مقدّمة للكون في خارج الدار، ولا يعقل أن تكون مقدمة لعنوان التخلص، فان عنوان التخلص لا يخلو من أن يكون عنواناً وجودياً وعبارة عن إيجاد الفراغ بين المال وصاحبه كما هو الصحيح، أو يكون أمراً عدمياً وعبارة عن عدم الغصب وتركه، وعلى كلا التقديرين فهو ملازم للكون في خارج الدار وجوداً لا أنّه عينه.

أمّا الثاني فواضح، ضرورة أنّ ترك الغصب ليس عين الكون في خارج الدار، بل هو ملازم له خارجاً، لاستحالة أن يكون الأمر العدمي مصداقاً للأمر الوجودي وبالعكس. وأمّا الأوّل فأيضاً كذلك، لوضوح أنّ عنوان التخلص والتخلية ليس عين عنوان الكون فيه خارجاً ومنطبقاً عليه انطباق الطبيعي على فرده بل هو ملازم له وجوداً في الخارج، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّ حكم أحد المتلازمين لا يسري إلى الملازم الآخر فضلاً إلى مقدمته.

فالنتيجة على ضوئها: هي أنّه لا يمكن الحكم بوجوب تلك الحركات من

باب المقدمة أيضاً، فان ما هو واجب وهو عنوان التخلص ليست تلك الحركات مقدمة له، وما كانت تلك الحركات مقدمة له وهو الكون في خارج الدار ليس بواجب، ضرورة أنّ الكون فيه ليس من أحد الواجبات في الشريعة المقدسة لتكون مقدمته واجبة.

وبكلمة أُخرى: فقد عرفت أنّ عنوان التخلية إمّا أن يكون مضاداً للحركات الخروجية أو مناقضاً لها، وعلى كلا التقديرين لا يعقل أن تكون تلك الحركات مقدمة له، لما ذكرناه في بحث الضد[1] من استحالة كون أحد الضدين مقدمةً للضد الآخر أو أحد النقيضين مقدمة لنقيضه، كما تقدم هناك بشكل واضح فلاحظ.

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ عنوان التخلص متحد مع عنوان الكون في خارج الدار ومنطبق عليه انطباق الطبيعي على مصداقه، فعندئذ وإن كانت تلك الحركات مقدمة له ـ أي لعنوان التخلية والتخلص ـ إلّا أنّه قد تقدم في بحث مقدمة الواجب[2] أنّه لا دليل على ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، لتكون تلك الحركات واجبة بوجوبي مقدمي.

ونتيجة ما ذكرناه: هي أنّ الخروج ليس بواجب لا بوجوب نفسي، لعدم الملاك والمقتضي له، ولا بوجوب مقدمي، لعدم ثبوت الصغرى أوّلاً، وعلى تقدير ثبوتها فالكبرى غير ثابتة.

أضف إلى ذلك: أنّ الخروج ليس عنواناً لتلك الحركات المعدّة للكون في الخارج، بل هو عنوان لذلك الكون فيه، ضرورة أنّه مقابل الدخول، فكما أنّ

---

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٢٩٠ وما بعدها.

(٢) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٢٨١.

الدخول عنوان للكون في الداخل فكذلك الخروج عنوان للكون في الخارج، فإذن لو صدق عليه عنوان التخلية والتخلص أيضاً فلا يجدي في اتصاف تلك الحركات بالوجوب كما هو واضح، فما أفاده (قدس سره) من أنّ الخروج مصداق للتخلية بين المال وصاحبه لو سلّمنا ذلك فلا يفيده أصلاً، لأنّ ذلك لا يوجب كون تلك الحركات محبوبة وواجبة، لفرض أنّها ليست مصداقاً لها، غاية الأمر أنّها عندئذ تكون مقدمة للواجب، ولكن عرفت أنّ مقدمة الواجب غير واجبة ولا سيّما إذا كانت مبغوضة.

ومن هنا يظهر أنّ قياسه (قدس سره) المقام بالاضطرار إلى الجامع بين المحلل والمحرم قياس في غير محلّه، لما عرفت من أنّ الخروج ليس بواجب ليكون الاضطرار في المقام متعلقاً بالجامع بين الواجب والحرام.

إلى هنا قد تبيّن بوضوح بطلان بقية الأقوال وصحة قول المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وهو أنّ المقام داخل في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، وقد ظهر وجهها مما تقدم بشكل واضح فلا نعيد.

ثمّ إنّ له (قدس سره)(١) هنا كلاماً آخر وحاصله: هو أنّا لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ الشارع لا يرضى بالتصرف في مال الغير بدون إذنه في حال من الحالات ولو كان ذلك بعنوان التخلية وردّه إليه كالخروج عن الدار المغصوبة في المقام كما هو ليس ببعيد، فغاية ما يوجب ذلك هو أن يكون حال الخروج هنا حال شرب الخمر المتوقف عليه حفظ النفس المحترمة، بيان ذلك: هو أنّ الشارع بما أنّه ينهى عن شرب الخمر مطلقاً من أيّ شخص كان وفي أيّة حالة ولا يرضى بشربه أصلاً لما فيه من المفسدة الالزامية، فمن الطبيعي أنّه

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٩٤.

لا يرضى بارتكاب المقدمة التي بها يضطر المكلف إلى شربه، ولكن بعد ارتكاب تلك المقدمة في الخارج ولو باختياره واضطراره إلى شربه من ناحية توقف حفظ النفس عليه لا محالة لا يقع هذا الشرب المتوقف عليه ذلك إلّا محبوباً للمولى ومطلوباً له عقلاً وشرعاً، وذلك كمن يجعل نفسه مريضاً باختياره وإرادته ويضطر بذلك إلى شربه، أو يأتي بمقدمة يضطر بها في حفظ بيضة الاسلام إلى قتل نفس محترمة مثلاً وهكذا، ولكن بعد جعل نفسه مضطراً إلى ذلك لا يقع الشرب المتوقف عليه حفظ النفس إلّا مطلوباً عقلاً وشرعاً، وكذا قتل النفس المحترمة المتوقف عليه حفظ الدين لا يقع في الخارج إلّا محبوباً ومطلوباً.

وما نحن فيه كذلك، فانّ الشارع بما أنّه لا يرضى بالتصرف في مال الغير بدون إذنه مطلقاً ولو كان ذلك بالخروج وبعنوان التخلية وردّه إلى مالكه، فلا محالة يحكم بحرمة المقدمة التي بها يضطر المكلف إلى الخروج أعني بها الدخول، فعندئذ يقع الدخول محرّماً من ناحية نفسه ومن ناحية كونه مقدمةً للخروج، وأمّا الخروج بعده فيقع محبوباً ومطلوباً، عقلاً وشرعاً.

وعلى الجملة: فالخروج لا يخلو من أن يكون حاله حال ترك الصلاة فيكون مبغوضاً في حال دون آخر، كما في حال الحيض والنفاس وما شاكل ذلك فانّه يجوز للمرأة أن تفعل فعلاً كأن تشرب دواء يترتب عليه الحيض لتترك صلاتها، أو يكون حاله حال شرب الخمر فيكون مبغوضاً في جميع الحالات، ولذا يحرم التسبيب إليه، فإن كان من قبيل الأوّل فهو واجب نفساً من ناحية كونه مصداقاً للتخلية بين المال ومالكه، وإن كان من قبيل الثاني فهو واجب غيري من ناحية كونه مقدمةً لواجب أهم وهو التخلية بين المال ومالكه، فيكون حاله عندئذ حال شرب الخمر المتوقف عليه حفظ النفس المحترمة، فكما أنّه

بعد الاضطرار إليه بسوء اختياره واجب بوجوب غيري ومطلوب للشارع، فكذلك الخروج بعد الدخول، غاية الأمر أنّ المقدمة التي بها اضطر المكلف إلى شرب الخمر لحفظ النفس المحترمة سائغة في نفسها، ولكنها صارت محرّمة من ناحية التسبيب والمقدمية، والمقدمة التي بها اضطرّ إلى الخروج محرّمة في نفسها مع قطع النظر عن كونها مفضية إلى ارتكاب محرّم آخر ومقدمة له، ولكن من المعلوم أنّه لا دخل لذلك فيما نحن فيه أصلاً، بداهة أنّه لا فرق في وقوع شرب الخمر مطلوباً في هذا الحال بين كون المقدمة التي توجب اضطرار المكلف إليه سائغة في نفسها أو محرّمة كذلك، غاية الأمر على الثاني يكون العقاب من ناحيتين: من ناحية حرمتها النفسية، ومن ناحية التسبيب بها إلى ارتكاب محرّم آخر.

فالنتيجة: هي أنّ الخروج إمّا أن يكون ملحقاً بالقسم الأوّل، وعلى هذا فيكون واجباً في نفسه ومطلوباً لذاته ولا يكون محرّماً أبداً، بمعنى أنّ التصرف في أرض الغير بالدخول والبقاء فيها محرّم لا مطلقاً ولو كان بالخروج، فانّه واجب باعتبار كونه مصداقاً للتخلية بين المال ومالكه، وإمّا أن يكون ملحقاً بالقسم الثاني، وعلى هذا فيكون واجباً غيرياً باعتبار أنّه مقدمة لواجب أهم، وإن كان محرّماً في نفسه من ناحية أنّه تصرف في مال الغير وهو محرّم مطلقاً على الفرض، وكيف كان فهو على كلا التقديرين غير داخل في موضوع قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار.

ولنأخذ بالمناقشة على ما أفاده (قدس سره) وهي أنّ تلك الحركات ـ أعني الحركات التي هي مقدمة للكون في خارج الدار ـ خارجة عن كلا البابين، فكما أنّها ليست من صغريات الباب الأوّل، فكذلك ليست من صغريات هذا الباب، والوجه في ذلك: ما تقدم من أنّ تلك الحركات بقيت على ما هي عليه

من المبغوضية من دون أن تعرض لها جهة محبوبية نفسية أو غيرية، بداهة أنّها تصرف في مال الغير بدون إذنه ومصداق للغصب، ومعه كيف تعرض عليها جهة محبوبية، وقد سبق أنّها ليست مقدمة لواجب أيضاً ليعرض عليها الوجوب الغيري، غاية ما في الباب أنّ العقل يرشد إلى اختيار تلك الحركات من ناحية أنّها أخف القبيحين وأقلّ المحذورين، وبما أنّ ذلك منتهٍ إلى اختيار المكلف فلا ينافي استحقاق العقاب عليها. وعلى تقدير تسليم كونها مقدمة فقد عرفت أنّها غير واجبة.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا عروض الوجوب الغيري لها، فمن الطبيعي أنّه لا ينافي مبغوضيتها النفسية واستحقاق العقاب عليها إذا كان الاضطرار إليها بسوء الاختيار، كما هو الحال في المقام، ضرورة أنّ الوجوب الغيري لم ينشأ عن الملاك ومحبوبية متعلقه ليقال إنّها كيف تجتمع مع فرض مبغوضيتها في نفسها، بل هو ناش عن مجرد صفة مقدميتها وتوقف الواجب عليها، ومن المعلوم أنّها لا تنافي مبغوضيتها النفسية أصلاً.

ومن ذلك يظهر حال المثالين المزبورين أيضاً، وذلك لأنّ العقاب فيهما ليس على التسبيب والاتيان بالمقدمة التي بها يضطر المكلف إلى شرب الخمر أو قتل النفس المحترمة، والوجه في ذلك: هو أنّ تلك المقدمة لو كانت محرّمةً في ذاتها ومبغوضة للمولى لاستحق العقاب على نفسها، سواء أكانت مقدمة لارتكاب محرّم آخر أم لا، وأمّا لو لم تكن محرّمة بذاتها وكانت سائغة في نفسها، فلا وجه لاستحقاق العقاب عليها أصلاً، بل يستحق العقاب عندئذ على ارتكاب المحرم كشرب الخمر مثلاً أو قتل النفس، لفرض أنّ الاضطرار إلى ذلك منتهٍ إلى الاختيار، بداهة أنّه لو لم يكن هذا الشرب أو القتل الذي هو مقدمة لواجب أهم مبغوضاً للمولى، بل كان محبوباً له من ناحية عروض الوجوب الغيري له

على الفـرض، لا معنى لاسـتحقاق العقاب على التسـبيب إليـه وكـونه ـ أي التسبيب ـ مبغوضاً ومحرّماً لوضوح أنّ التسبيب إلى المحرّم حرام ومبغوض، لا التسبيب إلى غيره، وأمّا إذا فرض كون هذا الشرب أو القتل محبوباً فلا يعقل كون التسبيب إليه محرّماً وهذا واضح. فاذن لا مـناص مـن الالتزام بكـون العقاب على نفس هذا الشرب أو القتل باعتبار أنّ الاضطرار إلى ارتكاب ذلك منتهٍ إلى الاختيار فلا ينافي العقاب، ومجرد اتصافه بالوجوب الغيري على فرض القول به لا ينافي مبغوضيته في نفسه، لفرض أنّ الوجوب الغيري لم ينشأ عن مصلحة ملزمة في متعلقه، بل هو ناشٍ عن مصلحة في غيره فلا ينافي مبغوضيته أصلاً كما عرفت.

فالنتيجة: أنّ هذين المثالين وما شاكلهما كالخروج جميعاً داخل في كـبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، وأنّ الجـميع بـالاضافة إلى الدخول في كبرى تلك القاعدة على صعيد واحد، وأنّ العـقل في جمـيع ذلك يرشد إلى اختيار ما هو أخف القبيحين وأقل المحذورين.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّ الصحيح هو ما أفاده المحقق صـاحب الكـفاية (قدس سره) من أنّ الخروج أو ما شاكله ليس محكوماً بشيء من الأحكـام الشرعية فعلاً، ولكن يجري عليه حكم النهي السابق الساقط بالاضطرار من جهة انتهائه إلى سوء الاختيار، ومعه لا محالة يبقى على مبغوضيته ويسـتحق العقاب على ارتكابه وإن كان العقل يرشد إلى اختياره ويلزمه بارتكابه فراراً عن المحذور الأهم، ولكن عرفت أنّ ذلك لا ينافي العقاب عليه إذا كان منتهياً إلى سوء اختياره، كما هو مفروض المقام.

[حكم الصلاة حال الخروج]

أمّا الكلام في المورد الثاني، وهو حكم الصلاة الواقعة حال الخروج، فيقع في عدة موارد:

الأوّل: ما إذا كان المكلف غير متمكن من الصلاة في خارج الدار أصلاً، لا مع الركوع والسجود ولا مع الايماء، لضيق الوقت أو نحوه.

الثاني: أن يتمكن من الصلاة مع الايماء فيه، ولا يتمكن من الصلاة مع الركوع والسجود.

الثالث: أن يتمكن من الصلاة في الخارج مع الركوع والسجود لسعة الوقت.

أمّا الكلام في المورد الأوّل: فيجوز له الصلاة حال الخروج، ولكن يقتصر فيها على الايماء بدلاً عن الركوع والسجود، وذلك لاستلزامهما التصرف الزائد على قدر الضرورة، ومعه لا محالة تنتقل الوظيفة إلى بدلهما وهو الايماء، هذا على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهية. وأمّا على القول بالامتناع وفرض وحدة المجمع وجوداً فمقتضى القاعدة الأوّلية عدم جواز إيقاع الصلاة حال الخروج، لفرض أنّ الحركات الخروجية متحدة مع الصلاة خارجاً، ومعه لا يمكن التقرب بها، ضرورة استحالة التقرب بما هو مبغوض للمولى، ولكن مقتضى القاعدة الثانوية هو لزوم الاتيان بها، لأنّها لا تسقط بحال، ومردّ ذلك إلى سقوط المبغوضية عن تلك الحركات بمقدار زمان تسع الصلاة فيه.

وبكلمة اُخرى: أنّ من دخل الدار المغصوبة بسوء اختياره ولا يتمكن من

الخروج عنها لمانع من سدّ باب أو نحوه إلى أن ضاق وقت الصلاة، فعندئذ على القول بالجواز وتعدد المجمع لا إشكال في صحة الصلاة بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم إلى لازمه، لفرض أنّ مصداق المأمور به غير متحد مع مصداق المنهي عنه، ومعه لا مانع من التقرب به أصلاً، وإن كان المكلف مستحقاً للعقاب من ناحية أنّ تصرّفه في مال الغير بدون إذنه منتهٍ إلى الاختيار.

والاشكال إنّما هو على القول بالامتناع واتحاد الصلاة مع الحركات الخروجية، وحاصله: أنّ الحرمة في المقام وإن سقطت من ناحية الاضطرار، ضرورة أنّ بقاء الحرمة في هذا الحال مع عدم تمكن المكلف من الترك ـ أي ترك الحرام ـ لغو محض وتكليف بما لا يطاق، إلّا أنّ مبغوضيتها باقية، ومن المعلوم أنّها تمنع عن قصد التقرب، ضرورة استحالة التقرب بما هو مبغوض عند المولى، وعلى هذا فلا يمكن الحكم بصحة الصلاة، لفرض أنّها مبغوضة فيستحيل أن يكون مقرّباً، هذا ما تقتضيه القاعدة الأوّلية، فلو كنّا نحن وهذه القاعدة ولم يكن هنا دليل آخر يدل على وجوب الصلاة وعدم سقوطها بحال، لقلنا بسقوطها وعدم وجوبها في المقام.

ولكن من جهة دليل آخر وأنّها لا تسقط بحال، نلتزم بوجوبها وعدم سقوطها في هذا الحال أيضاً، ولازم ذلك هو سقوط المبغوضية، بمعنى أنّ الصلاة في هذا الحال ليست بمبغوضة بل هي محبوبة فعلاً وقابلة للتقرب بها، ولكن لا بدّ عندئذ من الالتزام بارتفاع المبغوضية عن هذه الحركات التي تكون مصداقاً للصلاة بمقدار زمان يسع الصلاة دون الزائد على ذلك، فانّ الضرورات تتقدر بقدرها، لوضوح أنّ ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال من ناحية وعدم إمكان الحكم بصحتها هنا مع فرض بقاء المبغوضية من ناحية أُخرى

أوجب الالتزام بسقوط تلك المبغوضية عن هذه الحركات الصلاتية لا محالة في زمان يسع لها فحسب لا مطلقاً، لعدم المقتضي لارتفاع المبغوضية عنها في الزائد على هذا المقدار من الزمان، بل هي باقية على حالها من المبغوضية.

وإن شئت فقل: إنّ المقتضي للالتزام بسقوط المبغوضية أمران:

الأوّل: وجوب الصلاة في هذا الحال وعدم سقوطها عن المكلف على الفرض.

الثاني: عدم إمكان الحكم بصحة الصلاة مع بقاء المبغوضية، ضرورة استحالة التقرب بما هو مبغوض، فعندئذ لو لم نلتزم بسقوط المبغوضية عنها في زمان يسع لفعلها للزم التكليف بما لا يطاق وهو محال، ولأجل ذلك لا بدّ من الالتزام بسقوطها، ومن المعلوم أنّ ذلك لا يقتضي إلّا جواز التصرف بمقدار زمان يسع لفعل الصلاة فحسب، وأمّا الزائد عليه فلا مقتضي للجواز وارتفاع المبغوضية أصلاً، هذا بناءً على وجهة نظر الأصحاب من القول بالجواز أو الامتناع في مسألة الاجتماع.

وأمّا بناءً على ما حققناه هناك من أنّ أجزاء الصلاة لا تتحد مع الغصب خارجاً ما عدا السجدة، باعتبار أنّ مجرد مماسة الجبهة الأرض لا يكفي في صدقها بل لا بدّ فيها من الاعتماد على الأرض، وبدونه لا تصدق السجدة، ومن المعلوم أنّه تصرف في مال الغير بدون إذنه وهو مبغوض للمولى فلا يمكن التقرب به. نعم، نفس هيئة السجود ليست تصرفاً فيه، فانّها من هذه الناحية كهيئة الركوع والقيام والقعود، وقد ذكرنا أنّ هذه الهيئات التي تعتبر في الصلاة ليس شيء منها متحداً مع الكون في الأرض المغصوبة ومصداقاً للغصب.

نعم، الحركات المتخللة بينها كالهوي والنهوض وإن كانت تصرّفاً فيها

ومصداقاً له، إلّا أنّها ليست من أجزاء الصلاة، فما هو من أجزائها غير متحد مع الغصب خارجاً، وما هو متحد معه ليس من أجزائها، وقد سبق الكلام في كل ذلك بشكل واضح، فعندئذ لا مانع من الحكم بصحة الصلاة هنا أصلاً، وإن قلنا بفسادها في غير حال الخروج من ناحية السجدة أو الركوع أو من ناحية مقدماتها، ومعه لا حاجة إلى التماس دليل آخر يدل على وجوبها في هذا الحال، وذلك لأنّ الصلاة في حال الخروج في مفروض المقام ليست إلّا مشتملة على التكبيرة والقراءة والايماء بدلاً عن الركوع والسجود، ومن الطبيعي أنّه ليس شيء منها تصرّفاً في مال الغير عرفاً ومصداقاً للغصب.

أمّا التكبيرة والقراءة، فلأنّهما من مقولة الكيف المسموع، ومن الواضح أنّه لا صلة لها بالتصرف في مال الغير أصلاً، كما أنّه من الواضح أنّه لا يعدّ تموج الهواء وخرقه الناشئ من الصوت تصرّفاً.

وأمّا الايماء للركوع والسجود فأيضاً كذلك، ضرورة أنّه لا يعدّ تصرفاً في ملك الغير عرفاً ليكون مبغوضاً. نعم، لا تجوز الصلاة في هذا الحال مع الركوع والسجود لاستلزامها التصرف الزائد وهو غير جائز، فإذن لا محالة تنتقل الوظيفة إلى الايماء كما عرفت.

فالنتيجة: أنّ الصلاة مع الايماء في حال الخروج صحيحة مطلقاً من دون حاجة إلى التماس دليل آخر، ومع الركوع والسجود باطلة.

وأمّا الكلام في المورد الثاني: وهو ما إذا لم يكن المكلف متمكناً من الصلاة في خارج الأرض المغصوبة إلّا مع الايماء للركوع والسجود، فقد ظهر أنّه على القول بالجواز في المسألة وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهية كما حققناه الآن، فلا إشكال في صحة الصلاة حال الخروج، بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم إلى لازمه، والوجه في هذا

واضح، وهو أنّ الصلاة حال الخروج ليست مصداقاً للغصب وتصرّفاً في مال الغير على الفرض، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّها لا تستلزم التصرف الزائد على نفس الخروج، لفرض أنّها غير مشتملة على الركوع والسجود المستلزمين له. ومن ناحية ثالثة: أنّ المكلف غير قادر على الصلاة التامة الأجزاء والشرائط في خارج الدار، لتكون هذه الصلاة ـ أعني الصلاة مع الايماء حال الخروج ـ غير مشروعة في حقّه، لأنّها وظيفة العاجز دون القادر.

فالنتيجة على ضوء ذلك: هي أنّه لا مناص من الالتزام بصحة هذه الصلاة في هذا الحال أعني حال الخروج. وأمّا بناءً على القول بالامتناع وفرض اتحاد الصلاة مع الغصب خارجاً فلا تجوز الصلاة حال الخروج، بل لا بدّ من الاتيان بها خارج الدار، وذلك لفرض أنّها مصداق للغصب ومبغوض للمولى، ومعه لا يمكن التقرب بها لاستحالة التقرب بما هو مبغوض.

وأمّا الكلام في المورد الثالث: وهو ما إذا كان المكلف متمكناً من الصلاة التامة الأجزاء والشرائط في خارج الدار، فلا إشكال في لزوم إتيانها في الخارج وعدم جواز إتيانها حال الخروج ولو على القول بالجواز في المسألة، والوجه في ذلك ظاهر، وهو أنّ المكلف لو أتى بها في هذا الحال لكان عليه الاقتصار على الايماء للركوع والسجود، ولا يجوز له الاتيان بها معهما، لاستلزامهما التصرف الزائد على قدر الضرورة وهو غير جائز، فإذن لا بدّ من الاقتصار على الايماء، ومن الواضح جداً أنّ من يتمكن من المرتبة العالية من الصلاة وهي الصلاة مع الركوع والسجود لا يجوز له الاقتصار على المرتبة الدانية وهي الصلاة مع الايماء، ضرورة أنّها وظيفة العاجز عن المرتبة الأُولى، وأمّا وظيفة المتمكن منها فهي تلك المرتبة لا غيرها، لوضوح أنّه لا يجوز الانتقال من هذه المرتبة، أعني المرتبة العالية إلى غيرها من المراتب إلّا في صورة العجز عن الاتيان بها.

وإن شئت فقل: إنّ الواجب على المكلف هو طبيعي الصلاة الجامع بين المبدأ والمنتهى، والمفروض أنّ المكلف قادر على إتيان هذا الطبيعي بينهما، ومعه لا محالة لا تنتقل وظيفته إلى صلاة العاجز والمضطر وهي الصلاة مع الايماء كما هو واضح، هذا على القول بالجواز. وأمّا على القول بالامتناع فالأمر أوضح من ذلك، لأنّه لو قلنا بجواز الصلاة حال الخروج في هذا الفرض ـ أي فرض تمكنه من الصلاة المختارة في خارج الدار ـ على القول بالجواز فلا نقول به على هذا القول، لفرض أنّ الصلاة على هذا متحدة مع الغصب خارجاً ومصداق له، ومعه لا يمكن التقرب بها، بداهة استحالة التقرب بالمبغوض.

وعلى الجملة: فالمانع على القول بالامتناع أمران: أحدهما مشترك فيه بينه وبين القول بالجواز، وهو أنّ الصلاة مع الايماء ليست وظيفة له، وثانيهما مختص به، وهو أنّ الصلاة على هذا القول متحدة مع الحركة الخروجية التي هي مصداق للغصب، ومعه لا يمكن أن تقع مصداقاً للمأمور به.

ثمّ لا يخفى أنّ الصلاة في حال الخروج مع عدم التمكن منها مع الركوع والسجود في الخارج على وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) تقع صحيحة مطلقاً، أي بلا فرق في ذلك بين القول بالامتناع في المسألة والقول بالجواز، وذلك لأنّ الحركات الخروجية على وجهة نظره (قدس سره)[1] محبوبة للمولى وواجبة من ناحية انطباق عنوان التخلية عليها، وعلى هذا فلا محالة تقع الصلاة صحيحة، وإن كانت متحدة مع تلك الحركات خارجاً، لفرض أنّها ليست بمبغوضة لتكون مانعة عن صحتها والتقرب بها، بل هي محبوبة. نعم لو استلزمت الصلاة في هذا الحال تصرّفاً زائداً فلا تجوز، وهذا واضح.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٩٣.

فالنتيجة: أنّ نظريتنا تفترق عن نظرية شيخنا الأُستاذ (قدس سره) في الصلاة حال الخروج، فانّ الحركات الخروجية على وجهة نظرنا مبغوضة وموجبة لاستحقاق العقاب عليها، ولذا تقع الصلاة فاسدة في صورة اتحادها معها خارجاً، وعلى وجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) محبوبة وتقع الصلاة في هذا الفرض صحيحة، هذا تمام الكلام في مسألة الاضطرار.

بقي هنا أُمور:

الأوّل: أنّا قد ذكرنا أنّ مسألة الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهية من صغريات كبرى باب التعارض، كما أنّها على القول بالجواز وتعدد المجمع فيه كذلك من صغريات كبرى باب التزاحم وقد تقدم الكلام في هاتين الناحيتين بصورة واضحة[1] فلا نعيد، كما أنّه تقدم النقد على ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في ضمن المقدمة الثامنة والتاسعة والعاشرة فلا حاجة إلى الاعادة.

الثاني: أنّه على القول بالامتناع في المسألة فهل هناك مرجّح لتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب أو بالعكس، أو لا يكون مرجّح لشيء منهما، هذا فيما إذا لم يكن دليل من الخارج على تقديم أحدهما على الآخر كاجماع أو نحوه وإلّا فلا كلام.

وقد ذكروا لترجيح جانب النهي على جانب الأمر وجوهاً:

منها: أنّ دليل النهي أقوى دلالةً من دليل الأمر، وذلك لأنّ الاطلاق في طرف دليل النهي شمولي، ضرورة أنّ حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه

---

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٣٦٨ الجهة الرابعة.

بمقتضى قوله (عليه السلام): «لايحل مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه»[١] ونحوه، لا تختص بمال دون مال وبتصرف دون آخر، فهي تنحل بحسب الواقع بانحلال موضوعها ومتعلقها في الخارج، ففي الحقيقة تكون نواهٍ متعددة بعدد أفراد الموضوع والمتعلق، فيكون كل تصرف محكوماً بالحرمة على نحو الاستقلال من دون ارتباط حرمته بحرمة تصرف آخر... وهكذا.

وهذا بخلاف الاطلاق في طرف دليل الأمر فانّه بدلي، وذلك لأنّ الأمر المتعلق بصرف الطبيعة من دون تقييدها بشيء يقتضي كون المطلوب هو صرف وجودها في الخارج بعد استحالة أن يكون المطلوب هو تمام وجودها، ومن المعلوم أنّ صرف الوجود يتحقق بأوّل الوجود فيكون الوجود الثاني والثالث وهكذا غير مطلوب، وهذا معنى كون الاطلاق في طرف الأمر بدلياً، وقد بيّنا السر في أنّ الاطلاق في طرف الأوامر المتعلقة بالطبائع بدلي والاطلاق في طرف النواهي المتعلقة بها شمولي في أوّل بحث النواهي بصورة مفصّلة فلاحظ[٢] ولذلك ـ أي لكون الاطلاق في طرف النهي شمولياً، وفي طرف الأمر بدلياً ـ ذكروا أنّ الاطلاق الشمولي يتقدم على الاطلاق البدلي في مقام المعارضة، وذهب إليه شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)[٣] وتبعه على ذلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[٤] واستدلّ عليه بوجوه ثلاثة وقد تقدمت تلك الوجوه

---

(١) الوسائل ٥: ١٢٠ / أبواب مكان المصلي ب ٣ ح ١، ٢٩: ١٠ / أبواب القصاص في النفس ب ١ ح ٣ (مع اختلاف يسير).

(٢) المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٣) مطارح الأنظار: ٤٩.

(٤) أجود التقريرات ١: ٢٣٥.

مع المناقشة عليها بصورة مفصّلة في بحث الواجب المشروط[١] وملخصها:

١ ـ أنّ تقديم الاطلاق البدلي على الاطلاق الشمولي يقتضي رفع اليد عن بعض مدلوله، وهذا بخلاف تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي، فانّه لا يقتضي رفع اليد عن بعض مدلوله لفرض أنّ مدلوله واحد وهو محفوظ، غاية الأمر أنّ ذلك يوجب تضييق دائرة انطباقه على أفراده.

٢ ـ أنّ ثبوت الاطلاق البدلي يحتاج إلى مقدمة اُخرى زائداً على كون المولى في مقام البيان وعدم نصب قرينة على الخلاف، وهي إحراز تساوي أفراد المأمور به في الوفاء بالغرض ليحكم العقل بالتخيير بينها، وهذا بخلاف الاطلاق الشمولي، فانّه لا يحتاج إلى أزيد من المقدمات المعروفة المشهورة، وبتلك المقدمات يتمّ الاطلاق وسريان الحكم إلى جميع أفراده، وإن كانت الأفراد مختلفة من جهة الملاك المقتضي لجعل الحكم عليها، ومن المعلوم أنّه مع وجود الاطلاق الشمولي لا يمكن إحراز تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض، وهذا معنى تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي في مورد الاجتماع، لفرض عدم ثبوت الاطلاق له بالاضافة إلى هذا الفرد.

٣ ـ أنّ حجية الاطلاق البدلي تتوقف على عدم المانع في بعض الأطراف عن حكم العقل بالتخيير، والاطلاق الشمولي يصلح أن يكون مانعاً، فلو توقف عدم مانعيته على وجود الاطلاق البدلي لدار.

ولنأخذ بالمناقشة عليها، أمّا الوجه الأوّل فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ العبرة في تقديم أحد الظهورين على الآخر إنّما تكون بقوته، ومجرد

---

(١) في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ١٥٨.

أنّ تقدم أحدهما على الآخر يوجب رفع اليد عن بعض مدلوله دون العكس لا يكون موجباً للتقديم.

وثانياً: أنّ الحكم الالزامي في مورد الاطلاق البدلي وإن كان واحداً متعلقاً بصرف وجود الطبيعة، إلّا أنّ الحكم الترخيصي المستفاد منه ثابت لكل فرد من أفرادها، وذلك لأنّ لازم إطلاقها هو ترخيص الشارع المكلف في تطبيقها على أيّ فرد من أفرادها شاء تطبيقها عليه، فالعموم بالاضافة إلى هذا الحكم ـ أعني الحكم الترخيصي ـ شمولي لا محالة، فإذن كما يستلزم تقديم الاطلاق البدلي على الشمولي رفع اليد عن بعض مدلوله، كذلك يستلزم تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي رفع اليد عن بعض مدلوله، وعليه فلا ترجيح لتقديم أحدهما على الآخر.

وأمّا **الوجه الثاني**: فيردّه أنّ التخيير الثابت في مورد الاطلاق البدلي ليس تخييراً عقلياً، بل هو تخيير شرعي مستفاد من عدم تقييد المولى متعلق حكمه بقيد خاص، وبذلك يحرز تساوى الأفراد في الوفاء بالغرض من دون حاجة إلى مقدمة أُخرى خارجية، ولذلك لو شك في تعيين بعض الأفراد لاحتمال أنّ الملاك فيه أقوى من الملاك في غيره، يدفع ذلك الاحتمال بالاطلاق، فالاطلاق بنفسه محرز للتساوي بلا حاجة إلى شيء آخر. وعليه فلا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي عليه، بل تقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع، فانّ مقتضى الاطلاق البدلي هو تخيير المكلف في تطبيق الطبيعة المأمور بها على أيّ فرد من أفرادها شاء تطبيقها عليه، وهو يعارض مقتضى الاطلاق الشمولي المانع عن إيجاد مورد الاجتماع.

وعلى الجملة: فالنقطة الرئيسية لهذا الوجه أنّ ثبوت الاطلاق للمطلق البدلي يحتاج إلى مقدمة أُخرى زائداً على مقدمات الحكمة، وهي إحراز

تساوي أفراده في الوفاء بالغرض، وهذا بخلاف ثبوته في المطلق الشمولي، فانّه لا يحتاج إلى مقدمة زائدة على تلك المقدمات، فإذن هو مانع عن ثبوت الاطلاق له، أي للمطلق البدلي بالاضافة إلى مورد الاجتماع، ضرورة أنّه بعد كون مورد الاجتماع مشمولاً للمطلق الشمولي لا يمكن إحراز أنّه وافٍ بغرض الطبيعة المأمور بها كبقية أفرادها، وهذا معنى عدم إحراز تساوي أفرادها مع وجود الاطلاق الشمولي.

ولكن تلك النقطة خاطئة جداً، لأنّها ترتكز على كون التخيير بين تلك الأفراد عقلياً، ولكن عرفت أنّ التخيير شرعي مستفاد من الاطلاق وعدم تقييد الشارع الطبيعة بحصة خاصة، فإذن نفس الاطلاق كافٍ لاحراز التساوي وإلّا لكان على المولى التقييد ونصب القرينة، والعقل وإن احتمل وجداناً عدم التساوي إلّا أنّه لا أثر لهذا الاحتمال بعد ثبوت الاطلاق الكاشف عن التساوي.

ومن هذا البيان تظهر المناقشة في:

الوجه الثالث أيضاً، وذلك لأنّ هذا الوجه أيضاً يبتني على كون التخيير عقلياً، ولكن بعد منع ذلك وأنّ التخيير شرعي مستفاد من الاطلاق، فان مفاده ترخيص الشارع في تطبيق الطبيعة المأمور بها على أيّ فرد من أفرادها شاء تطبيقها عليه، ومن المعلوم أنّ حجية هذا لا تتوقف على أيّ شيء ما عدا مقدمات الحكمة، فإذن لا محالة يعارض هذا الاطلاق الشمولي المانع عن إيجاد مورد الاجتماع للعلم بكذب أحد هذين الحكمين في الواقع وعدم صدوره من الشارع.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ هذه الوجوه بأجمعها خاطئة ولا واقع موضوعي لها أصلاً.

فالصحيح: هو ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] من أنّه لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي، وذلك لأنّ ثبوت كلا الاطلاقين يتوقف على جريان مقدمات الحكمة وتماميتها على الفرض، ضرورة أنّه لا مزية لأحدهما بالاضافة إلى الآخر من هذه الناحية أصلاً، فاذن الحكم بجريان مقدمات الحكمة في طرف المطلق الشمولي دون المطلق البدلي ترجيح من غير مرجح، وعليه فيسقط كلا الاطلاقين معاً، بمعنى أنّ مقدمات الحكمة لا تجري في طرف هذا ولا في طرف ذاك، وهذا معنى سقوطها بالمعارضة، ومجرد كون الاطلاق في أحدهما شمولياً وفي الآخر بدلياً لا يكون سبباً للترجيح بعد ما كان الاطلاق فيه أيضاً شمولياً بالدلالة الالتزامية كما عرفت.

نعم، العموم الوضعي يتقدم على المطلق سواء أكان شمولياً أو بدلياً، والوجه فيه واضح، وهو أنّ سراية الحكم في العموم الوضعي إلى جميع أفراده لا تتوقف على جريان مقدمات الحكمة وأنّها فعلية، لأنّها معلولة للوضع لا لتلك المقدمات، وهذا بخلاف إطلاق المطلق، فانّه معلول لاجراء تلك المقدمات وبدون إجرائها لا إطلاق له أصلاً. وعلى ذلك فالعام بنفسه صالح لأن يكون قرينة على التقييد، ومعه لا تجري المقدمات، إذ من المقدمات عدم نصب قرينة على الخلاف ومن المعلوم أنّ العام صالح لذلك، ومن هنا قالوا إنّ دلالة العام تنجيزية ودلالة المطلق تعليقية.

فالنتيجة قد أصبحت مما ذكرناه: أنّ مجرد كون الاطلاق في طرف النهي شمولياً وفي طرف الأمر بدلياً لا يكون سبباً لتقديمه عليه إذا لم يكن العموم والشمول مستنداً إلى الوضع، فإذن هذا الوجه باطل.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٠٦.

ومنها: أنّ الحرمة تابعة للمفسدة الملزمة في متعلقه والوجوب تابع للمصلحة كذلك في متعلقه، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّهم ذكروا أنّه إذا دار الأمر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة كان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

فالنتيجة على ضوئها: هي أنّه لا بدّ في المقام من ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، لكونه من صغريات تلك القاعدة.

وغير خفي أنّ هذا الاستدلال من الغرائب جداً، وذلك لأنّه على فرض تسليم تلك الكبرى فالمقام ليس من صغرياتها جزماً، بداهة أنّه على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية فهو إمّا مشتمل على المصلحة دون المفسدة، أو بالعكس. فإن قلنا بتقديم الوجوب فلا حرمة ولا مفسدة تقتضيه، وإن قلنا بتقديم الحرمة فلا وجوب ولا مصلحة تقتضيه، فليس في مورد الاجتماع مصلحة ومفسدة ليدور الأمر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة، ولا موضوع عندئذ لتلك القاعدة، وموضوع هذه القاعدة وموردها هو ما إذا كان في فعل مفسدة ملزمة وفي فعل آخر مصلحة كذلك ولا يتمكن المكلف من دفع الأُولى وجلب الثانية معاً، فلا محالة تقع المزاحمة بينهما، فيقال إنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، فهذه القاعدة لو تمت فانّما تتم في باب التزاحم، بناءً على وجهة نظر العدلية فحسب لا مطلقاً، وأمّا في باب التعارض فلا تتم أصلاً، وقد تقدم أنّ المسألة ـ أي مسألة الاجتماع ـ على القول بالامتناع داخلة في كبرى باب التعارض. على أنّه لا أصل لهذه القاعدة في نفسها، لعدم الدليل عليها أصلاً، لا من العقل ولا من الشرع، بل يختلف الحال فيها باختلاف الموارد فقد يقدّم جانب المفسدة على جانب المنفعة، وقد يقدم جانب المنفعة على جانب المفسدة، وهكذا.

أضف إلى ذلك: أنّ هذه القاعدة على فرض تماميتها وكون الأولوية فيها

أولوية قطعية لا ظنّية، فهي لا صلة لها بالأحكام الشرعية أصلاً، وذلك لوجهين:

الأوّل: أنّ المصلحة ليست من سنخ المنفعة ولا المفسدة من سنخ المضرة غالباً، والظاهر أنّ هذه القاعدة إنّما تكون في دوران الأمر بين المنفعة والمضرة لا بين المصلحة والمفسدة كما لا يخفى.

وبكلمة أُخرى: أنّ الأحكام الشرعية ليست تابعة للمنافع والمضار، وإنّما هي تابعة لجهات المصالح والمفاسد في متعلقاتها، ومن المعلوم أنّ المصلحة ليست مساوقة للمنفعة والمفسدة مساوقة للمضرة، ومن هنا تكون في كثير من الواجبات مضرة مالية كالزكاة والخمس والحج ونحوها، وبدنية كالجهاد وما شاكله، كما أنّ في عدة من المحرمات منفعة مالية أو بدنية، مع أنّ الأُولى تابعة لمصالح كامنة فيها، والثانية تابعة لمفاسد كذلك، فاذن لا موضوع لهذه القاعدة بالاضافة إلى الأحكام الشرعية أصلاً.

الثاني: أنّ وظيفة المكلف عقلاً إنّما هي الاتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرمات بعد ثبوت التكليف شرعاً، وأمّا دفع المفسدة بما هي أو استيفاء المصلحة كذلك فليس بواجب لا عقلاً ولا شرعاً، فلو علم المكلف بوجود مصلحة في فعل أو بوجود مفسدة في آخر مع عدم العلم بثبوت التكليف من قبل الشارع لا يجب عليه استيفاء الأُولى ولا دفع الثانية، وأمّا مع العلم بثبوته فالواجب عليه هو امتثال ذلك التكليف لا غيره، فالواجب بحكم العقل على كل مكلف إنّما هو أداء الوظيفة وتحصيل الأمن من العقاب، لا إدراك الواقع بما هو واستيفاء المصالح ودفع المفاسد.

وعلى هذا فلا يمكن ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب من ناحية هذه القاعدة، بل لا بدّ من الرجوع إلى مرجحات وقواعد أُخر لتقديم أحدهما على الآخر إن كانت، وإلّا فيرجع إلى الأُصول العملية.

ومن الغريب ما صدر عن المحقق القمي (قدس سره)[١] في المقام حيث إنّه أجاب عن هذا الدليل بأنّه مطلقاً ممنوع، لأنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة، فاذن لا يدور الأمر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة، بل يدور الأمر بين دفع هذه المفسدة وتلك.

ووجه الغرابة واضح، ضرورة أنّه لا مفسدة في ترك الواجب كما أنّه لا مصلحة في ترك الحرام، فالمصلحة في فعل الواجب من دون أن تكون في تركه مفسدة، كما أنّ المفسدة في فعل الحرام من دون أن تكون في تركه مصلحة وإلّا لكان اللازم أن ينحل كل حكم إلى حكمين أحدهما متعلق بالفعل والآخر متعلق بالترك، ولازم هذا أن يستحق عقابين عند ترك الواجب أو فعل الحرام، أحدهما على ترك الواجب والآخر على فعل الحرام، لفرض أنّ ترك الواجب محرّم ولا نظن أن يلتزم بذلك أحد حتى هو (قدس سره) كما هو واضح.

ومنها: الاستقراء، بدعوى أنّا إذا تتبعنا موارد دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في المسائل الشرعية واستقرأناها، نجد أنّ الشارع قدّم جانب الحرمة على جانب الوجوب، فمن جملة تلك الموارد حكم الشارع بترك العبادة أيام الاستظهار، فانّ أمر المرأة في هذه الأيام يدور بين وجوب الصلاة عليها وحرمتها، ولكنّ الشارع غلّب جانب الحرمة على جانب الوجوب وأمر بترك الصلاة فيها. ومنها: الوضوء أو الغسل بماءين مشتبهين، فانّ الأمر يدور حينئذ بين حرمة الوضوء أو الغسل منهما ووجوبه، ولكنّ الشارع قدم جانب الحرمة على جانب الوجوب وأمر باهراق الماءين والتيمم للصلاة. ومنها: غير ذلك. ومن مجموع ذلك نستكشف أن تقديم جانب الحرمة أمر مطرد في كل مورد دار

---

(١) قوانين الأُصول ١: ١٥٣.

الأمر بينهما بلا اختصاص بمسألة دون أُخرى وبباب دون آخر.

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّ الاستقراء لا يثبت بهذا المقدار حتى الاستقراء الناقص فضلاً عن التام، فانّ الاستقراء الناقص عبارة عن تتبع أكثر الجزئيات والأفراد وتفحصها ليفيد الظن بثبوت كبرى كلية، في قبال الاستقراء التام الذي هو عبارة عن تتبع تمام الأفراد، ولذلك يفيد القطع بثبوت كبرى كلية، ومن الواضح جداً أنّ الاستقراء الناقص لا يثبت بهذين الموردين.

وثانياً: أنّ الأمر في هذين الموردين أيضاً ليس كذلك، وأنّ الحكم بعدم الجواز فيهما ليس من ناحية هذه القاعدة، بيان ذلك:

أمّا في مورد الاستظهار، فلأنّ الروايات الواردة فيه في باب الحيض والنفاس مختلفة غاية الاختلاف، ولأجل اختلاف تلك الروايات والنصوص في المسألة اختلفت الأقوال فيها، فذهب بعضهم كالمحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] والسيد والعلّامة الطباطبائي (قدس سرهم) في العروة[2] إلى استحباب الاستظهار وعدم وجوبه. وجعل المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) اختلاف النصوص قرينة على الاستحباب وعدم اهتمام الشارع بالاستظهار، كما جعل (قدس سره) اختلاف النصوص قرينة على عدم الالزام في غير هذا المورد أيضاً، منها: مسألة الكر. وعلى الجملة: فهذا من الأصل المسلّم عنده (قدس سره) ففي كل مسألة كانت النصوص مختلفة غاية الاختلاف كهذه المسألة مثلاً ولم تكن قرينة من الخارج على أنّ الحكم في المسألة إلزامي جعل الاختلاف قرينة على عدم كون الحكم فيها إلزامياً.

---

(١) كتاب في الدماء الثلاثة: ٣٩.

(٢) العروة الوثقىٰ ١: ٢١٩ المسألة ٢٣ [٧٢٣].

واختار جماعة وجوبه في يوم واحد والتخيير في بقية الأيام. وهذا هو الصحيح في نظرنا، وأنّه مقتضى الجمع العرفي بين هذه الروايات، وقد ذكرنا نظير ذلك في مسألة التسبيحات الأربعة وقلنا في تلك المسألة أيضاً بوجوب واحدة منها والتخيير في التسبيحتين الأخيرتين، بمعنى أنّ للمكلف أن يقتصر على الواحدة وله أن يأتي بالبقية أيضاً وهو الأفضل. وذهب جماعة إلى وجوبه ثلاثة أيام. وذهب جماعة أُخرى إلى وجوبه عشرة أيام.

هذه هي الأقوال في المسألة، ومن الواضح جداً أنّ شيئاً من هذه الأقوال لا يرتكز على القاعدة المزبورة، أعني قاعدة وجوب تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب بالكلية.

أمّا على القول الأوّل فواضح، لأنّ النصوص على هذا القول محمولة على الاستحباب، أي استحباب الاستظهار لا وجوبه، فلم يقدّم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب.

وأمّا على القول الثاني فالأمر أيضاً كذلك، لأنّ إيجاب الاستظهار إذا كان من جهة تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لوجب الاستظهار إلى عشرة أيام، ولم يختص بيوم واحد، ضرورة أنّ احتمال الحرمة كما هو موجود في اليوم الأوّل كذلك موجود في اليوم الثاني والثالث وهكذا، فاختصاص وجوبه بيوم واحد منها قرينة على أنّه أجنبي عن الدلالة على القاعدة المزبورة كما هو واضح.

وأمّا على القول الثالث، فلأنّ حاله حال القول الثاني من هذه الناحية، إذ لو كان وجوب الاستظهار من جهة تلك القاعدة لوجب إلى عشرة أيام، لبقاء احتمال الحرمة بعد ثلاثة أيام أيضاً.

وأمّا على القول الرابع، فقد يتوهم أنّ الروايات على هذا القول تدل على تلك القاعدة، ولكنّه من المعلوم أنّه توهم خاطئ جداً، وذلك لأنّ مجرد مطابقة الروايات للقاعدة لاتكشف عن ثبوت القاعدة وابتناء وجوب الاستظهار عليها، فلعله بملاك آخر مثل قاعدة الامكان ونحوها. على أنّ هذا القول ضعيف في نفسه فكيف يمكن أن يستشهد به على ثبوت قاعدة كلية.

أضف إلى ذلك: أنّ الاستشهاد يتوقف على القول بحرمة العبادة على الحائض والنفساء ذاتاً، إذ لو كانت الحرمة تشريعية لم يكن الأمر في أيام الاستظهار مردداً بين الحرمة والوجوب، فايجاب الاستظهار في تلك الأيام يكون أجنبياً عن القاعدة المزبورة بالكلية.

وأمّا المورد الثاني: وهو عدم جواز الوضوء بماءين مشتبهين فقد ظهر حاله مما تقدم، فانّ عدم جواز الوضوء بهما ليس من ناحية ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، بل هو من ناحية النص الخاص[1] الذي ورد فيه الأمر باهراقهما والتيمم، وإلّا فمقتضى القاعدة هو الاحتياط بتكرار الصلاة، إذ بذلك يحرز المكلف أنّ إحدى صلاتيه وقعت مع الطهارة المائية، ومن المعلوم أنّه مع التمكن من ذلك لاتصل النوبة إلى التيمم على تفصيل ذكرناه في بحث الفقه[2].

أضف إلى ذلك: أنّ حرمة التوضؤ منهما ليست حرمة ذاتية بالضرورة، بل هي حرمة تشريعية وهي خارجة عن موضوع القاعدة، ضرورة أنّ موضوعها هو دوران الأمر بين الحرمة الذاتية والوجوب، وأمّا الحرمة التشريعية فهي

---

(١) الوسائل ٣: ٣٤٥/ أبواب التيمم ب ٤ ح ١.

(٢) شرح العروة ٢: ٣٥٦ المسألة ٧ [١٥٥].

تابعة لقصد المكلف وإلّا فلا حرمة بحسب الواقع، وكيف كان فلا أصل لهذه القاعدة أصلاً.

لحدّ الآن قد تبيّن أنّه لايرجع شيء من الوجوه التي ذكروها لترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب إلى محصّل.

فالصحيح هو ما حققنا سابقاً من أنّ المسألة على القول بالامتناع ووحدة المجمع في مورد الاجتماع تدخل في كبرى باب التعارض، ولا بدّ عندئذ من الرجوع إلى مرجحات ذلك الباب، فإن كان هناك ترجيح لأحدهما على الآخر فلابدّ من العمل به، وإلّا فالمرجع هو الأُصول العملية.

نعم، قد تكون في بعض الموارد خصوصية تقتضي تقدم الحرمة على الوجوب وإن كان شمول كل منهما لمورد الاجتماع مستفاداً من الاطلاق، وذلك كاطلاق دليل وجوب الصلاة مع إطلاق دليل حرمة الغصب، فانّ عنوان الغصب من العناوين الثانوية، ومقتضى الجمع العرفي بين حرمته وجواز فعلٍ بعنوانه الأوّلي في مورد الاجتماع حمل الجواز على الجواز في نفسه وبطبعه غير المنافي للحرمة الفعلية، وذلك نظير ما دلّ على جواز أكل الرمان بالاضافة إلى دليل حرمة الغصب، فانّ النسبة بينهما وإن كانت نسبة العموم من وجه إلّا أنّه لا يشك في تقديم حرمة الغصب، لما ذكرناه.

الثالث: أنّه إذا لم يثبت ترجيح لتقديم جانب الحرمة على الوجوب أو بالعكس، فهل يمكن الحكم بصحة الصلاة في مورد الاجتماع على هذا القول، أعني القول بالامتناع أم لا؟

فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] أنّه لا مانع من الحكم

---

(١) كفاية الأُصول: ١٧٨.

بالصحة ـ أي صحة الصلاة ـ من ناحية جريان أصالة البراءة عن حـرمتها، ومعه لا مانع من الحكم بالصحة أصلاً، ضرورة أنّ المانع عنه إنّما هو الحرمة الفعلية، وبعد ارتفاع تلك الحرمة بأصالة البراءة فهي قابلة للتقرب بها، ومعه لا محالة تقع صحيحة، ولا يتوقف جريان البراءة عنها على جريانها في موارد الشك في الأجزاء والشرائط، بل ولو قلنا بعدم جريانها في تلك الموارد تجري في المقام، والوجه في ذلك: هو أنّ المورد ليس داخلاً في كبرى مسألة الأقـل والأكثر الارتباطيين، لفرض أنّه ليس هنا شك في مانعية شيء عن المأمور به واعتبار عدمه فيه، بل الشك هنا في أنّ هـذه الحـركات الصـلاتية التي هـي مصداق للغصب وتصرف في مال الغير هل هي محرّمة فعلاً أو لا، فالشك إنّما هو في حرمة هذه الحركات فحسب، ومعه لا مانع من جريان البراءة عنها وإن قلنا بالاشتغال في تلك المسألة.

نعم، المانعية في المقام عقلية، ضرورة أنّ مانعية الحرمة عن الصلاة ليست مانعية شرعية ليكون عدم حرمتها قيداً لها، بل مانعيتها من ناحية أنّ صحتها لا تجتمع مع الحرمة، لاستحالة اجتماع المبغوضية والمحبوبية في الخارج، وعلى هذا فالحرمة مانعة عن التقرب بها عقلاً لا شرعاً، فإذن لا يرجع الشك فيها إلى الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، ليكون داخلاً في كبرى تلك المسألة ويدور جريان البراءة هنا مدار جريانها فيها، بل تجري هنا ولو لم نقل بجريانها هناك، لأنّ الشك هنا شك بدوي.

نعم، لو قلنا بأنّ المفسدة الواقعية الغالبة هي المـؤثرة في المـبغوضية ولو لم تكن محرزة، فأصالة البراءة عندئذ لا تجري، بل لا مناص من الالتزام بقاعدة الاشتغال ولو قـلنا بجـريان البراءة في الشك في الأجـزاء والشرائـط في تـلك المسألة، والوجه فيه واضح، وهو أنّه مع احتمال غلبة المفسدة في الواقع كما هو

المفروض لا يمكن قصد القربة كما هو واضح، هذا حاصل ما أفاده (قدس سره) مع توضيح منّا.

ونحلّل ما أفاده (قدس سره) إلى عدة نقاط:

١ ـ جريان أصالة البراءة عن الحرمة.

٢ ـ أنّه يكفي في الحكم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مجرد رفع هذه الحرمة بأصالة البراءة، ولا يحتاج إلى أزيد من ذلك.

٣ ـ أنّ المقام غير داخل في كبرى مسألة الأقل والأكثر.

٤ ـ أنّه لو بنينا على أنّ المؤثر في المبغوضية الفعلية هو المفسدة الواقعية وإن لم تكن محرزة فلا يمكن الحكم بالصحة وقتئذ، لعدم إمكان التقرب بما يحتمل كونه مبغوضاً للمولى.

أمّا النقطة الأُولى: فلا إشكال فيها، لوضوح أنّ البراءة تجري ولا مانع من جريانها أبداً كما هو ظاهر.

وأمّا النقطة الثانية: فلا يمكن تصديقها بوجه، وذلك لأنّه لا يكفي في الحكم بالصحة مجرد رفع الحرمة بأصالة البراءة، بل لا بدّ من إحراز المقتضي له أيضاً، وهو في المقام إطلاق دليل المأمور به بالاضافة إلى هذا الفرد، والمفروض أنّه قد سقط بالمعارضة، وعليه فلا مقتضي للصحة، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ أصالة البراءة عن الحرمة لا تثبت إطلاق دليل المأمور به واقعاً وحقيقة ليتمسك به لاثبات صحة هذا الفرد وانطباق الطبيعة المأمور بها عليه، وهو الصلاة في الدار المغصوبة في مفروض الكلام ليقيّد به إطلاق دليل النهي بغير ذلك الفرد، والمفروض أنّ أصالة البراءة لا ترفع إلّا الحرمة ظاهراً

لا واقعاً لتثبت لوازمها العقلية أو العادية. وقد ذكرنا في محلّه[١] أنّه لا دليل على حجية الأصل المثبت. فإذن أصالة البراءة عن الحرمة في المقام لا تثبت الاطلاق، أي إطلاق دليل المأمور به ليشمل المورد إلّا على القول بالأصل المثبت.

نعم، لو قامت أمارة معتبرة كخبر الثقة أو نحوه على ارتفاعها لكانت مثبتة للاطلاق لا محالة، لما ذكرناه في موضعه[٢] من أنّ مثبتات الأمارات الحاكية عن الواقع كاخبار الثقة أو ما شاكلها حجة، إلّا أنّ وجود مثل هذه الأمارة في محل الكلام مفروض العدم.

وأمّا **النقطة الثالثة**: فالمقام وإن لم يدخل في كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين من نقطة النظر في كون الشك في حرمة المجمع وعدم حرمته كما عرفت، إلّا أنّه داخل في كبرى تلك المسألة من نقطة نظر آخر، وهي أنّ أصل وجوب الصلاة مثلاً على الفرض معلوم لنا، والشك إنّما هو في تقييدها بغير هذا المكان، وعليه فلا محالة يدور الأمر بين أن يكون الواجب هو المطلق أو المقيد، فإذن بناءً على ما حققناه هناك من جريان البراءة عن التقييد الزائد تجري البراءة في المقام أيضاً، فانّ التقييد بما أنّه كلفة زائدة دون الاطلاق فهو مدفوع بحديث الرفع أو نحوه، وبذلك يثبت الاطلاق الظاهري للمأمور به، إذ المفروض أنّ وجوب بقية أجزائه وشرائطه معلوم لنا والشك إنّما هو في تقييده بأمر زائد، فاذا رفعنا هذا التقييد بأصالة البراءة يثبت الاطلاق الظاهري بضم الأصل إلى أدلة الأجزاء والشرائط المعلومتين وهو كافٍ للحكم بالصحة ظاهراً، لفرض

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ١٨١ وما بعدها.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ١٨٦.

انطباق المأمور به عندئذ على الفرد المأتي به في الخارج ولا نعني بالصحة إلّا ذلك. وعليه فنحكم بصحة الصلاة في مورد الاجتماع ظاهراً لانطباق الطبيعة المأمور بها عليها في الظاهر بعد رفع تقييدها بغير هذا المكان بأصالة البراءة، لفرض أنّها بعد رفع ذلك التقييد صارت مصداقاً لها في حكم الشارع، وهذا المقدار كافٍ للحكم بالصحة، وتمام الكلام في محلّه.

وأمّا **النقطة الرابعة**: وهي أنّ المؤثر في المبغوضية لو كان هو المفسدة الواقعية الغالبة فلا مجال للبراءة، فيردّها: عدم العلم بوجود مفسدة في هذا الحال فضلاً عن كونها غالبة على المصلحة للشك في أصل وجودها وأنّ المجمع في هذا الحال مشتمل على مفسدة أم لا، والوجه في ذلك ما ذكرناه[1] من أنّ مسألة الاجتماع على القول بالامتناع داخلة في كبرى باب التعارض لا باب التزاحم، لفرض أنّه لا علم لنا بوجود مفسدة في المجمع، فانّ الطريق إلى إحراز اشتماله على المفسدة إنّما هو حرمته، والمفروض أنّها مشكوك فيها وهي مرفوعة بأصالة البراءة، ومع ارتفاعها كيف يمكن لنا العلم بوجود مفسدة فيه.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ المجمع مشتمل على كلا الملاكين كما هو مختاره (قدس سره) في باب الاجتماع، إلّا أنّ كون المفسدة غالبة على المصلحة غير معلومة، ومع عدم العلم بالغلبة كانت الحرمة والمبغوضية مجهولة لا محالة فلا مانع من الرجوع إلى البراءة.

وقد تحصّل من مجموع ما ذكرناه: أنّه لا مانع من الحكم بصحة الصلاة أو نحوها في مورد الاجتماع ظاهراً على القول بالامتناع فيما إذا فرض أنّه لم يكن ترجيح لأحد الجانبين على الآخر.

---

(١) في المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٣٧٣.

الرابع: أنّ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] قد ألحق تعدد الاضافات بتعدد العناوين والجهات، بدعوى أنّ البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه لا يختص بما إذا تعلق الأمر بعنوان كالصلاة مثلاً، والنهي بعنوان آخر كالغصب، وقد اجتمعا في مورد واحد، بل يعم ما إذا تعلق الأمر بشيء كالاكرام مثلاً بجهة وإضافة، والنهي تعلق به بجهة أُخرى وإضافة ثانية، ضرورة أنّ تعدد العنوان لو كان مجدياً في جواز اجتماع الأمر والنهي مع وحدة المعنون وجوداً وماهية لكان تعدد الاضافة أيضاً مجدياً في جوازه، إذ كما أنّ تعدد العنوان يوجب اختلاف المعنون بحسب المصلحة والمفسدة، كذلك تعدد الاضافة يوجب اختلاف المضاف إليه بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلاً والوجوب والحرمة شرعاً. وعلى هذا فكل دليلين متعارضين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق يدخلان في باب الاجتماع لا في باب التعارض ليرجع إلى مرجحات ذلك الباب، إلّا إذا علم من الخارج أنّه لم يكن لأحد الحكمين ملاك في مورد الاجتماع، فعندئذ يدخل في باب التعارض، كما هو الحال أيضاً في تعدد العنوانين.

وعلى الجملة: فلا فرق بين تعدد العنوان وتعدد الاضافة من هذه الناحية أصلاً. وأمّا معاملة الفقهاء (قدس سرهم) مع مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق معاملة التعارض بالعموم من وجه، فهي إمّا مبنية على القول بالامتناع أو لاحراز عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع. وأمّا في غير ذلك فلا معارضة بين الدليلين أصلاً.

وغير خفي أنّ هذا من غرائب ما أفاده (قدس سره) من جهات:

---

(١) كفاية الأُصول: ١٧٩.

الأُولى: أنّ فرض إحراز الفقهاء عدم وجود ملاك لأحد الحكمين في مورد الاجتماع بين الدليلين اللذين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه في جميع أبواب الفقه أمر غريب، فان هذا يختص بمن كان عالماً بالجهات الواقعية والملاكات النفس الأمرية، ومن هنا قد ذكرنا غير مرّة أنّه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها، فإذن من أين يعلم الفقيه بعدم اشتمال المجمع لأحد الملاكين من أوّل الفقه إلى آخره.

وعلى الجملة: فعلى وجهة نظره (قدس سره) من أنّ المجمع في مورد الاجتماع لا بدّ أن يكون مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً وإلّا فلا يكون من باب الاجتماع أصلاً، فلابدّ من فرض جهة وجوب وجهة حرمة في إكرام العالم الفاسق، ليكون داخلاً في هذا الباب، أي باب الاجتماع.

وعلى هذا الأساس يدخل جميع موارد التعارض بالعموم من وجه كهذا المثال في هذا الباب، إلّا إذا علم من الخارج بعدم وجود الملاك لأحد الحكمين في مورد الاجتماع، فوقتئذ يدخل في باب التعارض. وأمّا معاملة الفقهاء (رضوان الله عليهم) مع هذا المثال وما شاكله معاملة التعارض بالعموم من وجه إنّما يكون لأحد سببين:

الأوّل: من ناحية علمهم بعدم وجود الملاك لأحدهما في مورد الاجتماع في تمام أبواب الفقه.

الثاني: من ناحية التزامهم بالقول بالامتناع في المسألة ـ أي مسألة الاجتماع ـ وعدم كفاية تعدد العنوان أو الاضافة للقول بالجواز.

ولنأخذ بالمناقشة في كليهما.

أمّا السبب الأوّل: فلأنّه يرتكز على كون الفقهاء عالمين بالجهات الواقعية

والملاكات النفس الأمرية ليكونوا في المقام عالمين بعدم وجود ملاك لأحدهما في مورد الاجتماع، ولأجل ذلك عاملوا معهما معاملة المتعارضين بالعموم من وجه، ومن الضروري أنّه ليس لهم هذا العلم فإنّه يختص بالله تعالى وبالراسخين في العلم. على أنّه لو كان لهم هذا العلم لكانوا عالمين بعدم وجود ملاك لأحدهما المعيّن، ومعه لا معنى لأن يعامل معهما معاملة التعارض، ضرورة أنّه عندئذ يكون ملاك الآخر هو المؤثر، وكيف كان فصدور مثل هذا الكلام من مثله (قدس سره) يعدّ من الغرائب جداً.

وأمّا السبب الثاني: فلأنّه يبتني على أن يكون الفقهاء جميعاً من القائلين بالامتناع في المسألة، وهذا مقطوع البطلان، كما تقدم الكلام في ذلك بشكل واضح.

وعلى ضوء هذا البيان قد تبيّن أنّ هذا المثال وما شاكله خارج عن مسألة الاجتماع رأساً، لا يتوهم ولن يتوهم جواز اجتماع الأمر والنهي فيه، بداهة أنّه يستحيل أن يكون في المجمع في مورد الاجتماع وهو إكرام العالم الفاسق جهة وجوب وحرمة معاً ومحبوبية ومبغوضية كذلك، فإذن لا محالة يدخل في كبرى باب التعارض كما صنع الفقهاء ذلك فيه وفي أمثاله، وذلك لاستحالة جعل كلا الحكمين معاً للمجمع في مادة الاجتماع بحسب مقام الواقع والثبوت، ونعلم بكذب أحدهما وعدم مطابقته للواقع، بداهة أنّه كيف يعقل أن يكون إكرام زيد العالم الفاسق مثلاً واجباً ومحرّماً معاً. وعليه فلا محالة تقع المعارضة بين مدلولي دليليهما في مقام الاثبات والدلالة، فلابدّ من الرجوع إلى مرجحات بابها، وهذا هو الملاك في باب التعارض، ومن هنا قد ذكرنا سابقاً أنّ التعارض بين الحكمين لا يتوقف على وجود ملاك لأحدهما دون الآخر، بل الملاك فيه ما ذكرناه من عدم إمكان جعل كلا الحكمين معاً في الواقع ومقام الثبوت، ولذا

قلنا إنّ مسألة التعارض لا تختص بوجهة نظر مذهب دون آخر، بل تجري على جميع المذاهب والآراء.

الثانية: أنّ ما ذكره (قدس سره) من المثال خارج عن محل الكلام في المسألة، وذلك لأنّ العموم في هذا المثال في كلا الدليلين عموم استغراقي، فلا محالة ينحل الحكم بانحلال موضوعه أو متعلقه فيثبت لكل فرد من أفراده حكم مستقل غير مربوط بحكم ثابت لفرد آخر منها... وهكذا، ولازم ذلك هو أن يكون المجمع في مورد الاجتماع وهو إكرام العالم الفاسق محكوماً بكلا هذين الحكمين على نحو الاستقلال، بأن يكون إكرامه واجباً ومحرماً معاً، ومن الواضح جداً أنّ القائلين بالجواز في المسألة لا يقولون به في مثل هذا المثال، ضرورة أنّ في مثله جعل نفس هذين التكليفين معاً محال لا أنّه من التكليف بالمحال، فإذن هذا المثال وما شاكله خارج عن محل الكلام.

الثالثة: قد تقدم في مقدمات مسألة الاجتماع أنّ محل الكلام فيها فيما إذا تعلق الأمر بعنوان كالصلاة مثلاً والنهي تعلق بعنوان آخر كالغصب، ولكنّ المكلف قد جمع بينهما في مورد، فعندئذ يقع الكلام في أنّ التركيب بينهما اتحادي أو انضمامي، بمعنى أنّ المعنون لهما في الخارج هل هو واحد وجوداً وماهية أو متعدد كذلك، فعلى الأوّل لا مناص من القول بالامتناع لاستحالة كون المنهي عنه مصداقاً للمأمور به. وعلى الثاني لا مناص من الالتزام بالقول بالجواز بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم إلى لازمه. وقد تقدم تفصيل كل ذلك من هذه النواحي بصورة واضحة.

وعلى ضوء هذا الأساس قد ظهر أنّ مجرد تعدد الاضافة مع كون المتعلق واحداً وجوداً وماهيةً لا يجدي للقول بالجواز في مسألة الاجتماع، بل هو خارج عن محل الكلام فيها بالكلية، لما عرفت من أنّ محل الكلام إنّما هو فيما إذا

تعلق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر مباين له، ولكن اتفق اجتماعهما في مورد واحد، والمفروض في المقام أنّ الأمر تعلق بعين ما تعلق به النهي وهو إكرام العالم الفاسق، غاية الأمر جهة تعلق الأمر به شيء وهو علمه، وجهة تعلق النهي به شيء آخر وهو فسقه، ومن المعلوم أنّ تعدد الجهة التعليلية لا يوجب تعدد المتعلق، فالمتعلق في المقام واحد وجوداً وماهيةً وهو الاكرام، والموضوع له أيضاً كذلك وهو زيد العالم الفاسق مثلاً، والتعدد إنّما هو في الصفة، فانّ لزيد صفتين: إحداهما العلم وهو يقتضي وجوب إكرامه، والاُخرى الفسق وهو يقتضي حرمة إكرامه، ومن البديهي أن لا يعقل أن يكون إكرام زيد العالم الفاسق واجباً ومحرّماً معاً، لأنّ نفس هذا التكليف محال، لا أنّه مجرد تكليف بالمحال وبغير المقدور، والمفروض أنّ صفتي العلم والفسق ليستا متعلقتين للتكليف، بل هما جهتان تعليليتان خارجتان عن متعلق التكليف وموضوعه.

فالنتيجة: أنّ مثل هذه الموارد خارج عن محل الكلام في المسألة، والقائل بالجواز فيها لا يقول بالجواز فيه، بل تخيل دخول هذه الموارد في محل النزاع من مثله (قدس سره) من الغرائب جداً.

نتائج ما ذكرناه عدة نقاط:

الأُولى: أنّ المناط في الاستحالة والامكان في الأحكام التكليفية إنّما هو بوحدة زمان المتعلق وتعدده، ولا عبرة بوحدة زمان الحكمين وتعدده أصلاً، فالفعل الواحد في زمان واحد لا يمكن أن يكون واجباً ومحرّماً معاً ولو كان تعلق الوجوب به في زمان وتعلق الحرمة به في زمان آخر، ومن هنا قلنا باستحالة القول بكون الخروج واجباً فعلاً ومنهياً عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه.

الثانية: أنّ الأحكام الوضعية لا تشترك في مناط الاستحالة والامكان مع الأحكام التكليفية، فانّ تعدد زمان الحكم في الأحكام الوضعية يجدي في رفع الاستحالة ولو كان زمان المتعلق واحداً، ومن هنا قلنا بالكشف في باب الفضولي وأنّ المولى من زمان تحقق الاجازة يحكم بملكية المال الواقع عليه العقد الفضولي من حين العقد للمشتري إذا كان الفضولي من طرف البائع، وللبائع إذا كان من طرف المشتري، بل قلنا إنّ ذلك مضافاً إلى إمكانه على طبق القاعدة في خصوص المقام.

الثالثة: أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من عدم الفرق في الاستحالة والامكان بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية وأنّهما على صعيد واحد من هذه الناحية، لا يرجع إلى معنىً محصّل كما تقدم.

الرابعة: الصحيح هو أنّ الخروج من الدار المغصوبة داخل في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، وقد ذكرنا أنّه لا فرق في الدخول في موضوع هذه القاعدة بين أن يكون الامتناع المنتهي إلى اختيار المكلف تكوينياً أو تشريعياً، كما أنّه لا فرق في جريان هذه القاعدة بين التكاليف الوجوبية والتكاليف التحريمية، لما ذكرناه من أنّ هذه القاعدة ترتكز على ركيزة واحدة، وهي أن يكون امتناع امتثال التكليف في الخارج منتهياً إلى اختيار المكلف وإرادته.

الخامسة: أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ الحركات الخروجية داخلة في كبرى قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكه ومصداق للتخلية والتخلص لا يمكن المساعدة عليه أصلاً، وما ذكره من الوجوه لاثبات ذلك لا يتم شيء منها، وقد ذكرنا وجه فسادها بشكل واضح فلاحظ.

السادسة: أنّ ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّه لا تعارض بين خطاب صلّ وخطاب لا تغصب على القول بالامتناع غير تام، والوجه فيه ما ذكرناه هناك من أنّ مسألة الاجتماع على هذا القول ـ أي على القول بالامتناع ووحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهية ـ تدخل في كبرى باب التعارض لا محالة، لاستحالة كون المنهي عنه مصداقاً للمأمور به، فاذن لا محالة تقع المعارضة بين إطلاق الخطابين.

السابعة: أنّه لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي، وما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من الوجوه لذلك لا يتم شيء منها كما عرفت، نعم العموم الوضعي يتقدم على الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة سواء أكان بدلياً أو شمولياً كما عرفت.

الثامنة: أنّه لا أصل لقاعدة أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، على أنّها لا تنطبق على الأحكام الشرعية أصلاً وأجنبية عنها بالكلية كما سبق.

التاسعة: أنّ الاستقراء الناقص لا يثبت بمورد وموردين فضلاً عن التام، مع أنّه على تقدير ثبوته لا يكون حجة. أضف إلى ذلك: أنّ ما ذكروه من الموردين خارج عن مورد القاعدة وليس تقديم جانب الحرمة فيهما مستنداً إلى تلك القاعدة.

العاشرة: الصحيح هو أنّ جانب الحرمة يتقدم على جانب الوجوب في مورد الاجتماع فيما إذا كانت الحرمة ثابتة للشيء بعنوان ثانوي، وهو عدم إذن المالك في التصرف فيه، فانّ جواز انطباق الطبيعة المأمور بها على المجمع في مورد الاجتماع بمقتضى الاطلاق عندئذ لا يعارض حرمته كما عرفت.

الحادية عشرة: أنّه لا شبهة في جريان البراءة عن حرمة المجمع بما هي عند

الشك فيها، لفرض أنّ الشبهة بدوية وهي المقدار المتيقن من موارد جريانها. وأمّا جريانها عن تقييد الواجب بغير هذا المكان فهو يبتني على جـريانها في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، ولكن بما أنّا قد اخترنا جريان البراءة فيها هناك فلا محالة نقول بجريانها في المقام أيضاً.

الثانية عشرة: أنّ ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من إلحاق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات في الدخول في محل النزاع في المسألة لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً كما عرفت.

هذا آخر ما أوردناه في هذا الجزء.

إلى هنا قد تمّ بعون الله تعالى وتوفيقه الجزء الرابع[1] من كتابنا محاضرات في أُصول الفقه، وسيتلوه الجزء الخامس إن شاء الله تعالى.

---

(١) [حسب التجزئة السابقة].

النهي في العبادات

يقع البحث فيه عن عدّة جهات:

الأُولى: ما تقدّم من أنّ نقطة الامتياز بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة ـ وهي مسألة اجتماع الأمر والنهي ـ هي أنّ النزاع في هذه المسألة كبروي، فانّ المبحوث عنه فيها إنّما هو ثبوت الملازمة بين النهي عن عبادةٍ وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة، بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى ـ وهي تعلق النهي بالعبادة ـ وفي تلك المسألة صغروي حيث إنّ المبحوث عنه فيها إنّما هو سراية النهي في مورد الاجتماع والتطابق عن متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر وعدم سرايته. وعلى ضوء ذلك فالبحث في تلك المسألة في الحقيقة بحث عن إثبات الصغرى لهذه المسألة، حيث إنّها على القول بالامتناع وسراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر تكون من إحدى صغريات هذه المسألة ومصاديقها، فهذه هي النقطة الرئيسية للفرق بين المسألتين.

الثانية: أنّ مسألتنا هذه من المسائل الأُصولية العقلية، فلنا دعويان: الأُولى: أنّها من المسائل الأُصولية. الثانية: أنّها من المسائل العقلية.

أمّا الدعوى الأُولى: فلما ذكرناه في أوّل بحث الأُصول[1] من أنّ المسألة الأُصولية ترتكز على ركيزتين: إحداهما: أن تقع في طريق استنباط الحكم الكلي الإلٰهي. وثانيتهما: أن يكون ذلك بنفسها، أي بلا ضم مسألة أُصولية

---

(١) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٤ ـ ٩.

أُخرى، وحيث إنّ في مسألتنا هذه تتوفر كلتا هاتين الركيزتين فهي من المسائل الأُصولية، فانّها على القول بثبوت الملازمة تقع في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلي بلا واسطة ضم مسألة أُصولية أُخرى.

وأمّا الدعوى الثانية: فلأنّ الحاكم بثبوت الملازمة بين حرمة عبادةٍ وفسادها وعدمه إنّما هو العقل، ولا صلة له بباب الألفاظ أبداً، ومن هنا لا يختص النزاع بما إذا كانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظي، ضرورة أنّه لا يفرق في إدراك العقل الملازمة أو عدمها بين كون الحرمة مستفادة من اللفظ أو من غيره.

وبكلمة أُخرى: أنّ القضايا العقلية على شكلين:

أحدهما: القضايا المستقلة العقلية، بمعنى أنّ في ترتب النتيجة على تلك القضايا لا نحتاج إلى ضم مقدمة خارجية، بل هي تتكفل لاثبات النتيجة بنفسها، وهذا معنى استقلالها، وهي كمباحث التحسين والتقبيح العقليين.

وثانيهما: القضايا العقلية غير المستقلة، بمعنى أنّ في ترتب النتيجة عليها نحتاج إلى ضم مقدمة خارجية، وهذا هو معنى عدم استقلالها، وهي كمباحث الاستلزامات العقلية كمبحث مقدمة الواجب، ومبحث الضد، وما شاكلهما، فانّ الحاكم في هذه المسائل هو العقل لا غيره، ضرورة أنّه يدرك وجود الملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدمته، وبين وجوب شيء وحرمة ضده، وهكذا، ومسألتنا هذه من هذا القبيل.

الثالثة: أنّ محل النزاع في المسألة إنّما هو في النواهي المولوية المتعلقة بالعبادات والمعاملات، وأمّا النواهي الارشادية المتعلقة بهما التي تدل على مانعية شيء لهما كالنهي عن المعاملة الغررية مثلاً وكالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه وما

شاكل ذلك فهي خارجة عن محل النزاع جزماً، والسبب فيه ظاهر وهو أنّه لا إشكال ولا خلاف في دلالة تلك النواهي على الفساد، بداهة أنّه إذا أُخذ عدم شيء في عبادة أو معاملة فبطبيعة الحال تقع تلك العبادة أو المعاملة فاسدةً عند اقترانها بهذا الشيء، لفرض أنّها توجب تقييد إطلاق أدلة العبادات والمعاملات بغير هذه الحصة فلا تشملها.

وعلى الجملة: فحال هذه النواهي حال الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط في أبواب العبادات والمعاملات، وقد ذكرناه في أوّل بحث النواهي[١] بصورة موسعة، وقلنا هناك إنّ الأمر والنهي في نفسهما وإن كانا ظاهرين في المولوية فلا يمكن حملهما على الارشاد من دون قرينة إلّا أنّ هذا الظهور ينقلب في هذه النواهي والأوامر، وعليه فلا محالة يكون مثل هذا النهي إذا تعلق بعبادة أو معاملة مقيداً لاطلاق أدلتها بغير هذه الحصة المنهي عنها،ومن هنا لم يقع خلاف فيما نعلم في دلالته على الفساد فيهما.

أمّا في الأُولى، فلفرض أنّها لا تنطبق على تلك الحصة، ومع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بالصحة حيث إنّها تنتزع من انطباق المأمور به على الفرد المأتي به خارجاً. وأمّا في الثانية، فلفرض عدم شمول دليل الامضاء لها وبدونه لا يمكن الحكم بالصحة.

الرابعة: أنّه لا إشكال ولا كلام في أنّ النهي النفسي التحريمي داخل في محل النزاع وإنّما الاشكال والكلام في موردين، الأوّل: في النهي التنزيهي وهل هو داخل فيه أم لا؟ الثاني: في النهي الغيري.

أمّا الأوّل: فالصحيح في المقام أن يقال إنّ النهي التنزيهي المتعلق بالعبادة

---

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٣٠٧.

تارةً ينشأ من حزازة ومنقصة في تطبيق الطبيعي الواجب على حصة خاصة منه من دون أيّة حزازة ومنقصة في نفس تلك الحصة، ولذا يكون حالها حال سائر حصصه وأفراده في الوفاء بالغرض، وذلك كالنهي المتعلق بالعبادة الفعلية كالصلاة في الحمام مثلاً، والصلاة في مواضع التهمة وما شاكل ذلك. وأُخرى ينشأ من حزازة ومنقصة في ذات العبادة.

وبعد ذلك نقول: إنّ النهي التنزيهي على التفسير الأوّل خارج عن مورد النزاع، بداهة أنّه لا يدل على الفساد، بل هو يدل على الصحة. وعلى التفسير الثاني داخل فيه، ضرورة أنّ الشيء إذا كان مكروهاً في نفسه ومرجوحاً في ذاته لم يمكن التقرب به، فلا فرق عندئذ بينه وبين النهي التحريمي من هذه الناحية أصلاً.

وبكلمة أُخرى: أنّ النهي التنزيهي إذا كان متعلقاً بالعبادة الفعلية كالصلاة في الحمام مثلاً يدل على صحتها دون فسادها، نظراً إلى أنّ مدلوله الالتزامي هو ترخيص المكلف في الاتيان بمتعلقه، ومعنى ذلك جواز الامتثال به وعدم تقييد الواجب بغيره، ولا نعني بالصحة إلّا ذلك، وهذا بخلاف ما إذا كان متعلقاً بذات العبادة، فانّه يدل على كراهتها ومبغوضيتها، ومن المعلوم أنّه لا يمكن التقرب بالمبغوض وإن كانت مبغوضيته ناقصة. فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّ النهي التنزيهي على التفسير الأوّل خارج عن محل النزاع، وعلى التفسير الثاني داخل فيه.

وأمّا الثاني: وهو النهي الغيري كالنهي عن الصلاة التي تتوقف على تركها إزالة النجاسة عن المسجد بناءً على ثبوت الملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده فهو خارج عن مورد الكلام، ولا يدل على الفساد بوجه، والسبب في

ذلك ما عرفت بشكل موسّع في مبحث الضد[1] من أنّ هذا النهي على تقدير القول به لا يكشف عن كون متعلقه مبغوضاً كي لا يمكن التقرب به، فان غاية ما يترتب على هذا النهي إنّما هو منعه عن تعلق الأمر بمتعلقه فعلاً، ومن الطبيعي أنّ صحة العبادة لا تتوقف على وجود الأمر بها بل يكفي في صحتها وجود الملاك والمحبوبية.

نعم، مع فرض عدم الأمر بها لا يمكن كشف الملاك فيها، إلّا أنّه مع ذلك قلنا بصحتها من ناحية الترتب على ما أوضحناه هناك. نعم، لو لم نقل به فلا مناص من الالتزام بالفساد.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّ الداخل في محل النزاع في مسألتنا هذه إنّما هو النهي النفسي التحريمي والنهي التنزيهي المتعلق بذات العبادة، وأمّا بقية أقسام النواهي فهي خارجة عنه.

الخامسة: لا شبهة في أنّ المراد من العبادة في عنوان المسألة ليس العبادة الفعلية، ضرورة استحالة اجتماعها مع الحرمة كذلك، كيف فانّ معنى حرمتها فعلاً هو كونها مبغوضةً للمولى فلا يمكن التقرب بها، ومعنى كونها عبادةً فعلاً هو كونها محبوبةً له ويمكن التقرب بها، ومن المعلوم استحالة اجتماعها كذلك في شيء واحد، بل المراد منها العبادة الشأنية بمعنى أنّه إذا افترضنا تعلق الأمر بها لكانت عبادة.

وإن شئت قلت: إنّ المراد منها كل عمل لو أُمر به لكان عبادياً فمثل هذا العمل لو وقع في حيّز النهي صار مورداً للكلام والنزاع وأنّ هذا النهي هل

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٣٨٠.

يستلزم فساده أم لا؟

والمراد من المعاملات هو كل أمر اعتباري قصدي يتوقف ترتيب الأثر عليه شرعاً أو عرفاً على قصد اعتباره وإنشائه من ناحية، وإبرازه في الخارج بمبرزٍ ما من ناحية أُخرى، ومن الطبيعي أنّها بهذا المعنى تشمل العقود والايقاعات فلا موجب عندئذ لاختصاصها بالمعاملات المتوقفة على الايجاب والقبول، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ كل ما لا يتوقف ترتيب الأثر على قصده وإنشائه بل يكفي فيه مطلق وجوده في الخارج كتطهير البدن والثياب وما شاكلها فهو خارج عن محل الكلام ولا صلة له به.

السادسة: أنّ الصحة والفساد في العبادات والمعاملات هل هما مجعولان شرعاً كسائر الأحكام الشرعية، أو واقعيّان، أو تفصيل بين العبادات والمعاملات فهما مجعولان شرعاً في المعاملات دون العبادات، أو تفصيل في خصوص المعاملات بين المعاملات الكلية والمعاملات الشخصية، فهما في الأُولى مجعولان شرعاً دون الثانية، أو تفصيل بين الصحة الواقعية والصحة الظاهرية فالثانية مجعولة دون الأُولى؟ فيه وجوه بل أقوال.

قد اختار المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] التفصيل في خصوص المعاملات، واختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[٢] التفصيل الأخير، والصحيح هو التفصيل الأوّل.

وبعد ذلك نقول: إنّه لا شك في أنّ الصحة والفساد من الأوصاف الطارئة

---

(١) كفاية الأُصول: ١٨٤.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٢٠٩.

على الموجـودات الخارجية، فالشيء الموجـود يتصف بالصحة مرةً وبالفساد أُخرى. وأمّا الماهيات فهي مع قطع النظر عن طروء الوجود عـليها لا يـعقل اتصافها بالصحة أو الفساد أبداً، والسبب في ذلك: أنّ الصحة لا تخلو من أن تكون من الأُمور الانتزاعية أو الأُمور المجعولة، فعلى كلا التـقديرين لا يـعقل عروضها على الماهية المعدومة في الخارج.

أمّا على الأوّل فظاهر، حيث إنّها في العبادات إنّما تنتزع من انطباق الطبيعة المأمور بها على العمل المأتي به في الخارج، كما أنّ الفساد فيها ينتزع من عدم انطباقها عليه. وكذا المعاملات، فانّ الصحة فيها تنتزع مـن انـطباق طـبيعة المعاملة الممضاة شرعاً على الفرد الموجود في الخارج، كما انّ الفساد فيها ينتزع من عدم انطباقها عليه، فمورد عروض الصحة والفساد إنّما هو الفرد الخارجي باعتبار الانطباق وعدمه.

وأمّا على الثاني فكذلك، فانّ حكم الشارع بالصحة أو الفسـاد إنّـما هـو للعمل الصادر من المكلف في الخارج، وأمّا العمل الذي لم يصدر منه فلا يعقل أن يحكم الشارع بصحته تارةً وبفساده تارة أُخرى، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الصحة والفساد إنّما تعرضان عـلى الشيء المـركب ذي الأثر في الخارج دون البسيط فيه، والوجه في هذا واضح، وهو أنّ الشيء إذا كان مركباً وكان ذا أثر فبطبيعة الحال إذا وجد في الخارج جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط اتصف بالصحة باعتبار ترتب أثره المترقب منه، وإذا وجد فـاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط اتصف بالفساد باعتبار عدم ترتب أثره على الفاقد. وأمّا إذا كان بسيطاً فهو لا يخلو من أن يكون موجوداً في الخارج أو معدوماً فيه ولا ثالث لهما، ومعه كيف يعقل اتصافه بالصحة مرة وبالفساد مرة أُخرى.

ومن ناحية ثالثة: أنّ الصحة والفساد وصفان إضافيان، فيكون شيء واحد يتصف تارةً بالصحة وأُخرى بالفساد، وقد تقدم الكلام من هذه الناحية في مبحث الصحيح والأعم بشكل موسع[1].

ثمّ إنّنا قد قوّينا في الدورات السابقة ما اختاره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من التفصيل في المسألة، بيان ذلك: أنّا قد ذكرنا في تلك الدورات أنّ ملاك الصحة والفساد في العبادات والمعاملات إنّما هو بالانطباق على الموجود الخارجي وعدم الانطباق عليه.

أمّا في العبادات فظاهر، حيث إنّها لا تتصف بالصحة أو الفساد في مقام الجعل والتشريع، وإنّما تتصف بهما في مقام الامتثال والانطباق، مثلاً إذا جاء المكلف بالصلاة في الخارج، فان انطبقت عليها الصلاة المأمور بها انتزعت الصحة لها وإلّا انتزع الفساد، ومن البديهي أنّ انطباق الطبيعي على فرده في الخارج وعدم انطباقه عليه أمران تكوينيان وغير قابلين للجعل تشريعاً، من دون فرق في ذلك بين الماهيات الجعلية وغيرها، فانطباق المأمور به الواقعي الأوّلي أو الثانوي أو الظاهري على الموجود الخارجي وعدم انطباقه عليه كانطباق الماهيات المتأصلة على فردها الموجود في الخارج وعدمه، فكما أنّ الانطباق على ما في الخارج أو عدمه في الماهيات المتأصلة أمر قهري تكويني غير قابل للجعل شرعاً، فكذلك الانطباق وعدمه في الماهيات المخترعة، وهذا معنى قولنا: إنّ الصحة والفساد فيها أمران واقعيان وليسا بمجعولين أصلاً لا أصالةً ولا تبعاً.

---

(١) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ١٥٥.

وأمّا في المعاملات فكذلك، حيث إنّها لا تتصف بالصحة أو الفساد في مقام الجعل والامضاء، وإنّما تتصف بهما في مقام الانطباق والخارج، مثلاً البيع ما لم يوجد في الخارج لا يعقل اتصافه بالصحة أو الفساد، فاذا وجد فيه فان انطبق عليه البيع الممضى شرعاً اتصف بالصحة وإلّا فبالفساد، وكذا الحال في الاجارة والنكاح والصلح وما شاكل ذلك.

وبكلمة أُخرى: أنّ الممضاة شرعاً إنّما هي المعاملات الكلية بمقتضى أدلة الامضاء كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] و ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾[2] و ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[3] وقوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «النكاح سنّتي»[4] وقوله (عليه السلام): «الصلح جائز بين المسلمين»[5] ونحو ذلك، دون أفرادها الخارجية، وإنّما تتصف تلك الأفراد بالصحة تارةً وبالفساد أُخرى باعتبار انطباق تلك المعاملات عليها وعدم انطباقها، فاذا وقع بيع في الخارج، فان انطبق عليه البيع الكلي الممضى شرعاً حكم بصحته وإلّا فلا، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد عرفت أنّ الانطباق وعدمه أمران تكوينيان غير قابلين للجعل تشريعاً.

فالنتيجة على ضوئها: أنّ حال الصحة والفساد في المعاملات حالها في العبادات فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، هذا كلّه في الصحة الواقعية.

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) المائدة ٥: ١.

(٣) النساء ٤: ٢٩.

(٤) المستدرك ١٤: ١٤٩/ أبواب مقدمات النكاح ب ١ ح ١ (مع اختلاف يسير).

(٥) الوسائل ١٨: ٤٤٣/ كتاب الصلح ب ٣ ح ٢.

وأمّا الصحة الظاهرية فالصحيح أنّها مجعولة شرعاً في العبادات والمعاملات.

أمّا في الأُولى: فكالصحة في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ، فانّه لولا حكم الشارع بانطباق المأمور به على المشكوك فيه تعبداً، لكانت العبادة محكومة بالفساد لا محالة.

وأمّا في الثانية: فكالصحة في موارد الشك في بطلان الطلاق أو نحوه، فانّه لولا حكم الشارع بالصحة في هذه الموارد لكان الطلاق مثلاً محكوماً بالفساد لا محالة، هذا.

والصحيح: ما اخترناه وهو التفصيل بين كون الصحة والفساد في العبادات غير مجعولين شرعاً وفي المعاملات مجعولين كذلك.

أمّا في العبادات، فقد عرفت أنّهما منتزعان من انطباقها على الموجود الخارجي وعدم انطباقها عليه فلا تنالهما يد الجعل أصلاً.

وأمّا في المعاملات، فالأمر فيها ليس كذلك، والسبب فيه هو أنّها تمتاز عن العبادات في نقطة واحدة وتلك النقطة هي الموجبة لافتراقها عن العبادات من هذه الناحية، وهي: أنّ نسبة المعاملات إلى الامضاء الشرعي في إطار أدلته الخاصة نسبة الموضوع إلى الحكم لا نسبة المتعلق إليه، وهذا بخلاف العبادات كالصلاة ونحوها، فانّ نسبتها إلى الحكم الشرعي نسبة المتعلق لا الموضوع، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّنا قد حققنا في محلّه[1] أنّ موضوع الحكم في القضايا الحقيقية قد أُخذ مفروض الوجود في مقام التشريع والجعل دون متعلقه، ولذا

---

(١) راجع ص ٢٦٣، ٣٣٥، والمجلد الثالث من هذا الكتاب ص ١٨١.

تدور فعلية الحكم مدار فعلية موضوعه فيستحيل أن يكون الحكم فعلياً فيها بدون فعلية موضوعه، فلا حكم قبل فعليته إلّا على نحو الفرض والتقدير.

ومن ناحية ثالثة: أنّ الحكم ينحل بانحلال أفراد موضوعه في الخارج فيثبت لكل فردٍ منه حكم على حدة.

ومن ناحية رابعة: أنّ معنى اتصاف المعاملات بالصحة أو الفساد إنّما هو ترتب الأثر الشرعي عليها وعدم ترتبه، ومن الواضح أنّ الأثر الشرعي إنّما يترتب على المعاملة الموجودة في الخارج دون الطبيعي غير الموجود فيه.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي أنّ المعاملات بما أنّها اُخذت مفروضة الوجود في لسان أدلتها فبطبيعة الحال تتوقف فعلية الامضاء على فعليتها في الخارج، فما لم تتحقق المعاملة فيه لم يعقل تحقق الامضاء لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه. وعلى ذلك فاذا تحقق بيع مثلاً في الخارج تحقق الامضاء الشرعي وإلّا فلا إمضاء أصلاً، لما عرفت من أنّ الامضاء الشرعي في باب المعاملات لم يجعل لها على نحو صرف الوجود لتكون صحتها منتزعةً من انطباقها على الفرد الموجود، وفسادها من عدم انطباقها عليه.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ المعاملات بما أنّها موضوعات للامضاء الشرعي فبطبيعة الحال يتعدد الامضاء بتعدد أفرادها، فيثبت لكل فرد منها إمضاء مستقل، مثلاً الحلية في قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] تنحل بانحلال أفراد البيع فتثبت لكل فردٍ منه حلية مستقلة غير مربوطة بالحلية الثابتة لفرد آخر منه وهكذا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّا لا نعقل للصحة والفساد في باب المعاملات معنىً إلّا

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

إمضاء الشارع لها وعدم إمضائه من جهة شمول الاطلاقات والعمومات لها وعدم شمولها، فكل معاملة واقعة في الخارج من البيع أو نحوه، فإن كانت مشمولة لاطلاقات أدلة الامضاء وعموماتها فهي محكومة بالصحة وإلّا فبالفساد. وعلى هذا الضوء لا يمكن تفسير الصحة فيها إلّا بحكم الشارع بترتيب الأثر عليها، كما أنّه لا يمكن تفسير الفساد فيها إلّا بعدم حكم الشارع بذلك. وعلى الجملة: فمعنى أنّ هذا البيع الواقع في الخارج صحيح شرعاً ليس إلّا حكم الشارع بترتيب الأثر عليه وهو النقل والانتقال وحصول الملكية، كما أنّه لا معنى لفساده شرعاً إلّا عدم حكمه بذلك.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ الصحة والفساد في العبادات أمران واقعيان وفي المعاملات أمران مجعولان شرعاً.

وعلى ضوء هذه النتيجة قد تبيّن بطلان نظرية شيخنا الاُستاذ (قدس سره) من أنّ الصحة والفساد في المعاملات كالصحة والفساد في العبادات غير مجعولين شرعاً لا أصالة ولا تبعاً، ووجه التبين ما عرفت من أنّ هذه النظرية تبتني على نقطة واحدة وهي كون المعاملات كالعبادات متعلقات للامضاءات الشرعية لا موضوعات لها، وعليه فبطبيعة الحال تكون صحتها منتزعة من انطباقها على ما في الخارج، وفسادها من عدم انطباقها، ولكن من المعلوم أنّ هذه النقطة خاطئة حتى عنده (قدس سره) فلا واقع موضوعي لها، حيث إنّه قد صرّح في غير مورد أنّ نسبة المعاملات إلى الأحكام الوضعية نسبة الموضوع إلى الحكم لا نسبة المتعلق إليه، وعلى ذلك فالجمع بين كون الصحة والفساد في المعاملات أمرين منتزعين واقعاً، وبين كون نسبة المعاملات إلى آثارها الوضعية نسبة الموضوع إلى الحكم جمع بين المتناقضين، ضرورة أنّ لازم كون نسبتها إليها نسبة الموضوع إلى الحكم هو كونهما أمرين مجعولين شرعاً.

كما أنّه ظهر بذلك فساد ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] من التفصيل بين المعاملات الكلية كالبيع والاجارة والصلح والنكاح وما شاكل ذلك، وبين المعاملات الشخصية الواقعة في الخارج، فبنى (قدس سره) على أنّ الصحة والفساد في الأُولى مجعولان شرعاً، وفي الثانية منتزعان واقعاً، بدعوى أنّ المعاملات الشخصية غير مأخوذة في موضوع أدلة الامضاء، حيث إنّ المأخوذ فيها هو المعاملات بعناوينها الكلية، وعندئذ فان انطبقت هذه المعاملات عليها في الخارج اتصفت بالصحة وإلّا فبالفساد، ووجه الظهور: هو أنّ أخذ تلك العناوين الكلية في موضوع أدلة الامضاء إنّما هو للاشارة إلى أفرادها الواقعة في الخارج حيث قد تقدم أنّها أُخذت مفروضة الوجود فيه، وعليه فبطبيعة الحال يكون الموضوع هو نفس تلك الأفراد فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل وإمضاء على حدة كما مرّ ذلك آنفاً بشكل موسع.

فما أفاده (قدس سره) من التفصيل خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً.

السابعة: أنّ النهي المتعلق بالعبادة يتصور على أقسام:

الأوّل: ما يتعلق بذات العبادة كالنهي عن صلاة الحائض وصوم يومي العيدين وهكذا.

الثاني: ما يتعلق بجزء منها.

الثالث: ما يتعلق بشرط منها.

الرابع: ما يتعلق بوصفها الملازم لها كالجهر والخفت في القراءة.

الخامس: ما يتعلق بوصفها المفارق وغير الملازم لها كالتصرف في مال الغير

---

(١) كفاية الأُصول: ١٨٤.

الملازم لأكوان الصلاة في مورد الالتقاء والاجتماع ـ وهو الأرض المغصوبة ـ لا مطلقاً، ومن هنا يكون هذا التلازم بينهما اتفاقياً لا دائمياً، هذا مجمل الأقسام وإليكم تفصيلها:

أمّا القسم الأوّل: وهو النهي المتعلق بذات العبادة، فلا شبهة في دلالته على الفساد وثبوت الملازمة بين حرمتها وبطلانها، والسبب في ذلك واضح، وهو أنّ العبادة كصلاة الحائض مثلاً وصومي العيدين وما شاكلهما إذا كانت محرّمة ومبغوضة للمولى لم يمكن التقرب بها، لاستحالة التقرب بما هو مبغوض له فعلاً، كيف فانّه مبعّد والمبعّد لا يعقل أن يكون مقرّباً، ومعه لا تنطبق الطبيعة المأمور بها عليه لا محالة، وهذا معنى فساده.

ولا فرق في ذلك بين أن تكون حرمتها ذاتية أو تشريعية. نعم، فرق بين الصنفين من الحرمة في نقطة اُخرى، وهي أنّ صلاة الحائض لو كانت حرمتها ذاتية فمعناها أنّها محرّمة مطلقاً ولو كان الاتيان بها بقصد التمرين، فحالها من هذه الناحية حال سائر المحرّمات. وإن كانت حرمتها تشريعية فمعناها أنّها لا تكون محرّمة مطلقاً، بل المحرّم إنّما هو حصة خاصة منها وهي الحصة المقترنة بقصد القربة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّ التشريع العملي عبارة عن الاتيان بالعمل مضافاً إلى المولى سبحانه فيكون عنواناً له، ومن هنا قلنا إنّه افتراء عملي، وعلى ذلك بما أنّ هذه الحصة الخاصة من الصلاة وهي الصلاة مع قصد القربة محرّمة على الحائض ومبغوضة للمولى، يستحيل أن تنطبق الطبيعة المأمور بها عليها، لاستحالة كون المحرّم مصداقاً للواجب، فاذن لا محالة تقع فاسدةً.

فالنتيجة: هي أنّه لا فرق في استلزام حرمة العبادة فسادها بين كونها ذاتية

أو تشريعية، فهما من هذه الناحية على صعيد واحد، هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى: أنّه لا يمكن تصحيح هذه العبادة المنهي عنها بالملاك بتخيل أنّ الساقط إنّما هو أمرها، نظراً إلى عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وأمّا الملاك فلا موجب لسقوطه أصلاً، وذلك لعدم الطريق إلى إحراز كونها واجدةً للملاك في هذا الحال، فانّ الطريق إلى إحراز ذلك أحد أمرين: الأوّل: وجود الأمر بها، فانّه يكشف عن كونها واجدةً له. الثاني: انطباق الطبيعة المأمور بها عليها، والمفروض هنا انتفاء كلا الأمرين كما عرفت.

هذا مضافاً إلى أنّها لو كانت واجدةً للملاك لم يكن ذلك الملاك مؤثراً في صحتها قطعاً، ضرورة أنّها مع كونها محرّمة فعلاً ومبغوضةً كذلك كيف يكون ملاكها مؤثراً في محبوبيتها وصالحاً للتقرب بها، وهذا واضح.

وقد تحصّل من مجموع ما ذكرناه: أنّه لا شبهة في فساد العبادة المنهي عنها، بلا فرق بين أن يكون النهي عنها نهياً ذاتياً أو تشريعياً. هذا كلّه في النهي المتعلق بذات العبادة.

وأمّا القسم الثاني: وهو النهي المتعلق بجزء العبادة فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] أنّه لا إشكال في استلزامه فساد الجزء، ولكنّه لا يوجب فساد العبادة إلّا إذا اقتصر المكلف عليه في مقام الامتثال، وأمّا إذا لم يقتصر عليه وأتى بعده بالجزء غير المنهي عنه تقع العبادة صحيحة لعدم المقتضي لفسادها عندئذ، إلّا أن يستلزم ذلك موجباً آخر للفساد كالزيادة العمدية أو نحوها، وهذا أمر آخر أجنبي عمّا هو محل الكلام هنا.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٨٥.

فالنتيجة: أنّ النهي عن الجزء بما هو نهي عنه لا يوجب إلّا فساده دون فساد أصل العبادة.

ولكن أورد على ذلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وإليك نصه: وأمّا النهي عن جزء العبادة فالتحقيق أنّه يدل أيضاً على فسادها، وتوضيح الحال فيه: هو أنّ جزء العبادة إمّا أن يؤخذ فيه عدد خاص كالوحدة المعتبرة في السورة بناءً على حرمة القِران، وإمّا أن لا يؤخذ فيه ذلك.

أمّا الأوّل: أعني به جزء العبادة المعتبر فيه عدد خاص، فالنهي المتعلق به يقتضي فساد العبادة لا محالة، لأنّ الآتي به في ضمن العبادة إمّا أن يقتصر عليه فيها أو يأتي بعده بما هو غير منهي عنه، وعلى كلا التقديرين لا ينبغي الاشكال في بطلان العبادة المشتملة عليه، فانّ الجزء المنهي عنه لا محالة يكون خارجاً عن إطلاق دليل الجزئية أو عمومه فيكون وجوده كعدمه، فان اقتصر المكلف عليه في مقام الامتثال بطلت العبادة لفقدها جزءها، وإن لم يقتصر عليه بطلت من جهة الاخلال بالوحدة المعتبرة في الجزء كما هو الفرض. ومن هنا تبطل صلاة من قرأ إحدى العزائم في الفريضة سواء اقتصر عليها أم لم يقتصر، لأنّ قراءتها تستلزم الاخلال بالفريضة من جهة ترك السورة أو من جهة لزوم القِران، بل لو بنينا على جواز القِران لفسدت الصلاة في الفرض أيضاً، لأنّ دليل الحرمة قد خصص دليل الجواز بغير الفرد المنهي عنه فيحرم القِران بالاضافة إليه لا محالة. هذا مضافاً إلى أنّ تحريم الجزء يستلزم أخذ العبادة بالاضافة إليه بشرط لا، سواء أُتي به في محلّه المناسب له كقراءة العزيمة بعد الحمد أم أُتي به في غير محلّه كقراءتها بين السجدتين.

ويترتب على ذلك أُمور كلّها موجبة لبطلان العبادة المشتملة عليه:

الأوّل: كون العبادة مقيدة بعدم ذلك الجزء المنهي عنه فيكون وجوده مانعاً عن صحتها، وذلك يستلزم بطلانها عند اقترانها بوجوده.

الثاني: كونه زيادةً في الفريضة فتبطل الصلاة بسبب الزيادة العمدية المعتبر عدمها في صحتها، ولا يعتبر في تحقق الزيادة قصد الجزئية إذا كان المأتي به من جنس أحد أجزاء العمل. نعم، يعتبر قصد الجزئية في صدقها إذا كان المأتي به من غير جنسه.

الثالث: خروجه عن أدلة جواز مطلق الذكر في الصلاة، فان دليل الحرمة لا محالة يوجب تخصيصها بغير الفرد المحرّم فيندرج الفرد المحرّم في عموم أدلة بطلان الصلاة بالتكلم العمدي، إذ الخارج عن عمومها إنّما هو الذكر غير المحرّم. وما ذكرناه هو الوجه في بطلان الصلاة بالذكر المنهي عنه. وأمّا ما يتوهم من أنّ الوجه في ذلك هو دخوله في كلام الآدميين فهو فاسد، لأنّ المفروض أنّه ذكر محرّم، ومن الواضح أنّه لا يخرج بسبب النهي عنه عن كونه ذكراً ليدخل في كلام الآدميين.

وأمّا الثاني: وهو ما لم يؤخذ فيه عدد خاص، فقد اتضح الحال فيه ممّا تقدم، لأن جميع الوجوه المذكورة المقتضية لفساد العبادة المشتملة على الجزء المنهي عنه جارية في هذا القسم أيضاً، وإنّما يختص القسم الأوّل بالوجه الأوّل منها[1] انتهى.

نحلّل ما أفاده (قدس سره) من البيان إلى عدة نقاط:

الأُولى: بطلان العبادة في صورة اقتصار المكلف على الجزء المنهي عنه في مقام الامتثال.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢١٧ ـ ٢١٩.

الثانية: أنّ حرمة الجزء توجب تخصيص دليل جواز القِران بغير الفرد المنهي عنه لا محالة، فيحرم القِران بالاضافة إلى هذا الفرد في ظرف الامتثال.

الثالثة: أنّ النهي عن جزء لا محالة يوجب تقييد العبادة بغيره.

الرابعة: أنّه لا يعتبر في تحقق الزيادة قصد الجزئية إذا كان المأتي به من سنخ أجزاء العمل.

الخامسة: أنّ الجزء المنهي عنه خارج عن عموم ما دلّ على جواز مطلق الذكر في الصلاة.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فالأمر كما أفاده (قدس سره) من أنّ المكلف إذا اقتصر عليه في مقام الامتثال بطلت العبادة من جهة فقدانها الجزء، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الجزء مأخوذاً بشرط لا أو لا بشرط كما هو واضح.

وأمّا النقطة الثانية: فيردّها أنّه بناءً على القول بجواز القِران في العبادة وعدم كونه مانعاً عن صحتها كما هو المفروض لم تكن حرمة الجزء في نفسها موجبة لبطلانها ما لم يكن هناك موجب آخر له، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ حرمة الجزء في نفسها لا توجب اعتبار عدم القِران في صحة العبادة ليكون القِران مانعاً عنها، كيف فانّ مانعية القِران في العبادة عبارة عن اعتبار عدم اقتران جزء بمثله في صحة تلك العبادة، ومن المعلوم أنّ حرمة جزء لا تستلزم ذلك، ضرورة أنّ اعتباره يحتاج إلى مؤونة زائدة فلا يكفي في اعتباره مجرد حرمته ومبغوضيته. فاذن لا يترتب عليها إلّا بطلان نفسه وعدم جواز الاقتصار به في مقام الامتثال دون بطلان أصل العبادة، إلّا إذا كان هناك موجب آخر له كالنقيصة أو الزيادة.

وأمّا النقطة الثالثة: فيرد عليها أنّ حرمة جزء العبادة لو كانت موجبة لتقييد العبادة بغيره من الأجزاء لكانت حرمة كل شيء موجبة لذلك، ضرورة أنّه لا فرق في ذلك بين كون المحرّم من سنخ أجزاء العبادة وبين كونه من غير سنخها من هذه الناحية أصلاً. وعلى هذا فلابدّ من الالتزام ببطلان كل عبادة قد أتى المكلف في أثنائها بفعل محرّم كالنظر إلى الأجنبية مثلاً في الصلاة، مع أنّ هذا واضح البطلان. فاذن الصحيح في المقام أن يقال: إنّ حرمة شيء تكليفاً لا تستلزم تقييد العبادة بالاضافة إليه بشرط لا، بداهة أنّه لا تنافي بين صحة العبادة في الخارج وحرمة ذلك الشيء المأتي به في أثنائها.

فالنتيجة: أنّ حال الجزء المنهي عنه حال غيره من المحرّمات، فكما أنّ الاتيان بها في أثناء العبادة لا يوجب فسادها، فكذلك الاتيان بهذا الجزء المنهي عنه، فلا فرق بينهما من تلك الناحية أبداً.

وعلى الجملة: فحرمة الجزء في نفسها لا تستلزم فساد العبادة إلّا إذا كان هناك موجب آخر له كالزيادة العمدية أو النقيصة أو نحو ذلك، لوضوح أنّه لا منشأ لتخيل اقتضاء حرمته الفساد إلّا تخيل استلزامها تقييد العبادة بالاضافة إليه بشرط لا، ولكن من المعلوم أنّ هذا مجرد خيال لا واقع موضوعي له أصلاً، وذلك لأنّ ما دلّ على حرمته لا يدل على تقييد العبادة بغيره، لوضوح أنّ تقييدها كذلك يحتاج إلى مؤونة زائدة فلا يكفي فيه مجرد حرمة شيء تكليفاً وإلّا لدلّ عليه كل دليل قام على حرمة شيء كالنظر إلى الأجنبية أو إلى عورة شخص أو نحو ذلك، مع أنّ هذا واضح البطلان.

وبكلمة أُخرى: أنّ التقييد بعدم شيء على نحوين:

أحدهما: شرعي وهو تقييد الصلاة بعدم القهقهة والتكلم بكلام الآدميين وما شاكلهما، فانّ مردّ هذا التقييد إلى أنّ وجود هذه الأشياء مانع عنها شرعاً

وعدمها معتبر فيها.

وثانيهما: عقلي وهو عدم انطباق الصلاة المأمور بها على المقيد بذلك الشيء، أي لا يكون المقيد به مصداقاً لها، فان هذا التقييد لا يرجع إلى أنّ وجود هذا الشيء مانع عنها شرعاً وعدمه معتبر فيها كذلك، بل مردّه إلى أنّ المأمور به هو حصة خاصة من الصلاة وهي لا تنطبق على المقيد به، وما نحن فيه من قبيل الثاني، فان ما دلّ على حرمة جزء لا محالة يقيد إطلاق الأمر المتعلق بهذا الجزء بغير هذه الحصة فلا ينطبق الجزء المأمور به عليها، لاستحالة انطباق المأمور به على الفرد المنهي عنه. مثلاً ما دلّ على حرمة قراءة سور العزائم في الصلاة بطبيعة الحال يقيد إطلاق ما دلّ على جزئية السورة بغيرها، ومن المعلوم أنّ مردّ ذلك إلى أنّ الواجب هو الصلاة المقيدة بحصة خاصة من السورة فلا تنطبق على الصلاة الفاقدة لتلك الحصة، وعليه فان اقتصر المكلف على الجزء المنهي عنه في مقام الامتثال بطلت الصلاة من ناحية عدم انطباق الصلاة المأمور بها على الفرد المأتي به في الخارج، وإن لم يقتصر عليه بل أتى بعده بالفرد غير المنهي عنه أيضاً فلا موجب لبطلانها أصلاً، غاية الأمر أنّه قد ارتكب في أثناء الصلاة أمراً محرّماً وقد عرفت أنّه لا يوجب البطلان.

وأمّا النقطة الرابعة: فمضافاً إلى أنّها لو تمت لكانت خاصة بالصلاة ولا تعم غيرها من العبادات، يرد عليها: أنّ صدق عنوان الزيادة في الجزء على ما بيّناه في محلّه يتوقف على قصد جزئية ما يؤتى به في الخارج وإلّا فلا تصدق الزيادة، من دون فرق في ذلك بين أن يكون ما أتى به من جنس أجزاء العمل أو من غير جنسها. نعم، لا يتوقف صدق الزيادة على القصد في خصوص الركوع والسجود، بل لو أتى بهما من دون قصد ذلك لكان مبطلاً للصلاة، إلّا أنّ ذلك من ناحية النص الخاص الوارد في المنع عن قراءة العزيمة في الصلاة معللاً بأنّها

زيادة في المكتوبة، وهذا النص وإن ورد في السجود خاصة إلّا أنّا نقطع بعدم الفرق بينه وبين الركوع، وتمام الكلام في محلّه[١].

فالنتيجة: أنّه لا يصدق على الاتيان بالجزء المنهي عنه بدون قصد الجزئية عنوان الزيادة لتكون مبطلةً للصلاة.

وأمّا النقطة الخامسة: فمضافاً إلى اختصاص تلك النقطة بالصلاة ولا تعم غيرها من العبادات، أنّه لا دليل على بطلان الصلاة بالذكر المحرّم، فانّ الدليل إنّما يدل على بطلانها بكلام الآدميين، ومن المعلوم أنّ الذكر المحرّم ليس من كلامهم على الفرض.

وأمّا القسم الثالث: وهو النهي المتعلق بالشرط، فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية[٢] أنّ حرمة الشرط كما لا تستلزم فساده لا تستلزم فساد العبادة المشروطة به أيضاً إلّا إذا كان الشرط عبادة. وبكلمة اُخرى: أنّ الشرط إذا كان توصلياً كما هو الغالب في شرائط العبادات فالنهي عنه لا يوجب فساده فضلاً عن فساد العبادة المشروطة به، فانّ الغرض منه يحصل بصرف إيجاده في الخارج ولو كان إيجاده في ضمن فعل محرّم. وأمّا إذا كان عبادياً كالوضوء أو الغسل أو نحو ذلك فالنهي عنه لا محالة يوجب فساده، ضرورة استحالة التقرب بما هو مبغوض للمولى، ومن المعلوم أنّ فساده يستلزم فساد العبادة المشروطة به، هذا.

ولشيخنا الاُستاذ (قدس سره)[٣] في المقام كلام وملخصه: هو أنّ شرط

---

(١) شرح العروة ١٨: ٨ ـ ٩.

(٢) كفاية الأُصول: ١٨٥.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٢٢٠.

العبادة الذي عبّر عنه باسم المصدر ليس متعلقاً للنهي، ضرورة أنّ النهي تعلق بالفعل الصادر عن المكلف باختياره وإرادته، لا بما هو نتيجته وأثره، وما هو متعلق للنهي الذي عبّر عنه بالمصدر ليس شرطاً لها. فاذن ما هو شرط للعبادة ليس متعلقاً للنهي، وما هو متعلق له ليس شرطاً لها. مثلاً الصلاة مشروطة بالستر فاذا افترضنا أنّ الشارع نهى عن لبس ثوب خاص فيها فعندئذ إن كان مردّ هذا النهي إلى النهي عن الصلاة فيه فهو لا محالة يوجب بطلانها، وإن لم يكن مردّه إلى ذلك كما هو المفروض حيث قد عرفت أنّ متعلق النهي غير ما هو شرط فعندئذ لا وجه لبطلانها أصلاً ويكون حاله حال النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ شرائط الصلاة بأجمعها توصلية فيحصل الغرض منها ولو بايجادها في ضمن فعل محرّم.

ومن هنا يظهر بطلان تقسيم الشرط إلى كونه عبادياً كالطهارات الثلاث وغير عبادي كالتستر ونحوه، فانّ ما هو شرط للصلاة هو الطهارة بمعنى اسم المصدر المقارنة لها زماناً، وأمّا الأفعال الخاصة كالوضوء والغسل والتيمم فهي بأنفسها ليست بشرط، وإنّما تكون محصّلةً للشرط. فاذن ما هو شرط لها وهو الطهارة بالمعنى المزبور ليس بعبادة، وما هو عبادة وهو تلك الأفعال الخاصة ليس بشرط، ولذا لا يعتبر فيها قصد القربة وإنّما يعتبر قصد القربة في تلك الأفعال فحسب، فحال الطهارة من هذه الناحية حال بقية الشرائط. فالنتيجة: أنّ النهي عن الشرط إن رجع إلى النهي عن العبادة المتقيدة به فهو يوجب بطلانها لا محالة، وإلّا فلا أثر له أصلاً.

نحلّل ما أفاده (قدس سره) إلى عدة نقاط:

الأُولى: أنّ النهي المتعلق بالشرط يرجع في الحقيقة إلى النهي عمّا هو مفاد المصدر، والمفروض أنّه ليس بشرط، وما هو شرط ـ وهو المعنى الذي يكون مفاد اسم المصدر ـ ليس بمنهي عنه.

الثانية: أنّ الشرط في مثل الوضوء والغسل والتيمم إنّما هو الطهارة المتحصلة من تلك الأفعال لا نفس هذه الأفعال.

الثالثة: أنّ شرائط الصلاة بأجمعها توصلية.

ولنأخذ بالمناقشة على هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فيرد عليها أنّه (قدس سره) إن أراد من المصدر واسم المصدر المقدمة وما يتولد منها، بدعوى أنّ النهي المتعلق بالمقدمة لا يوجب فساد ما يتولد منها ويترتب عليها كالنهي عن غسل الثوب مثلاً أو البدن بالماء المغصوب فانّه لا يوجب فساد الطهارة الحاصلة منه، فلا يمكن المساعدة عليه أصلاً، والوجه في ذلك: هو ما ذكرناه غير مرّة من أنّ ما عبّر عنه باسم المصدر لا يغاير المعنى الذي عبّر عنه بالمصدر إلّا بالاعتبار، فالمصدر باعتبار إضافته إلى الفاعل، واسم المصدر باعتبار إضافته إلى نفسه كالايجاد والوجود فانّهما واحد ذاتاً وحقيقةً والاختلاف بينهما بالاعتبار، حيث إنّ الايجاد باعتبار إضافته إلى الفاعل والوجود باعتبار إضافته إلى نفسه، وليس المصدر واسم المصدر من قبيل المثال المذكور، ضرورة أنّ المثال من السبب والمسبب والعلة والمعلول، ومن الواضح جداً أنّ المصدر ليس علةً وسبباً لاسم المصدر، بداهة أنّ العلية والسببية تقتضي الاثنينية والتعدد بحسب الوجود الخارجي، والمفروض أنّه لا اثنينية ولا تعدد بين المصدر واسم المصدر أصلاً، بل هما أمر واحد وجوداً وماهية.

نعم، في مثل المثال المزبور لا مانع من أن تكون المقدمة محرّمةً وما يتولد منها واجباً إذا لم تكن المقدمة منحصرة وإلّا فتقع المزاحمة بينهما كما تقدم في

بحث مقدمة الواجب مفصّلاً[١] إلّا أنّك عرفت أنّه خارج عن محل الكلام هنا حيث إنّه في المصدر واسم المصدر وقد عرفت أنّهما أمر واحد وجوداً وخارجاً، فلا يعقل أن يكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه، لاستحالة أن يكون المحرّم مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب، وعليه فلا محالة يكون النهي عن شرط يوجب تقييد العبادة المشروطة به بغير هذا الفرد المنهي عنه، مثلاً إذا نهى المولى عن التستر في الصلاة بثوب خاص فلا محالة يوجب تقييد الصلاة المشروطة بالستر بغير هذا الفرد ولا تنطبق طبيعة الصلاة المأمور بها على هذه الحصة المقترنة به.

وإن أراد (قدس سره) من المصدر واسم المصدر واقعهما الموضوعي، فيرد عليه: ما عرفت الآن من أنّهما متحدان حقيقةً وذاتاً ومختلفان بالاعتبار، ومعه لا يعقل أن يكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه. ودعوى أنّ النهي تعلق به باعتبار إضافته إلى الفاعل ـ وهو المعبّر عنه بالمصدر ـ والأمر تعلق به باعتبار إضافته إلى نفسه فلا تنافي بينهما عندئذ خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع قطعاً، وذلك ضرورة أنّ الشيء الواحد لا يتعدد بتعدد الاضافة، ومعه كيف يعقل أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه معاً، ومحبوباً ومبغوضاً في زمان واحد، وعلى هذا فاذا افترضنا أنّ المولى نهي عن التستر حال الصلاة بثوب خاص أو نهى عن الوضوء أو الغسل بماء مخصوص، فلا محالة يكون مردّ هذا النهي إلى مبغوضية تقيد الصلاة بهذا الفرد الخاص، وعليه فبطبيعة الحال لا تكون الصلاة المقترنة به مأموراً بها، لاستحالة اتحاد المأمور به مع المنهي عنه خارجاً.

---

(١) [بل تقدّم في مبحث الضد في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٤٩٥، ٥١٠].

وبكلمة أُخرى: أنّ النهي عن الشرط والقيد لا محالة يرجع إلى تقييد إطلاق دليل العبادة بغير هذه الحصة المنهي عنها، ولازم ذلك أنّ الواجب هو الصلاة المقيدة بغير تلك الحصة فلا ينطبق عليها، ومع عدم الانطباق لا محالة تقع فاسدة.

فالنتيجة: أنّ حال النهي عن الشرط من هذه الناحية حال النهي عن الجزء فلا فرق بينهما. نعم، فرق بينهما من ناحية أُخرى: وهي أنّ الأجزاء بأنفسها متعلقة للأمر وعبادة فلا تسقط بدون قصد القربة، وهذا بخلاف الشرائط، فانّ ذواتها ليست متعلقة للأمر والمتعلق له إنّما هو تقيد العبادات بها، ومن هنا تكون الشرائط خارجةً عن مقام ذات العبادة وغير داخلة فيها، ولذا لا يعتبر في سقوطها قصد القربة، فلو أتى بالصلاة غافلاً عن كونها واجدةً للشرائط كالستر والاستقبال إلى القبلة ونحوهما صحت.

وكيف كان، فلا فرق بين الجزء والشرط فيما نحن فيه، فكما أنّ النهي عن الجزء يوجب تقييد العبادة كالصلاة مثلاً بغير الحصة المشتملة على هذا الجزء فلا يعقل أن تكون تلك الحصة مصداقاً للمأمور به وفرداً له، لاستحالة كون المبغوض مصداقاً للمحبوب، فكذلك النهي عن الشرط فانّه يوجب تقييد إطلاق العبادة بغير الحصة المقترنة به بعين الملاك المزبور.

وقد تحصّل مما ذكرناه: أنّه بناءً على ثبوت الملازمة بين حرمة عبادة وفسادها لا يفرق في ذلك بين أن تكون الحرمة متعلقة بذاتها أو بجزئها أو شرطها، فعلى جميع التقادير تقع فاسدةً بملاك واحد وهو عدم وقوعها مصداقاً للعبادة المأمور بها، فما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ النهي متعلق بالشرط بالمعنى المصدري، وما هو شرط في الواقع والحقيقة هو المعنى الاسم المصدري فلا يوجب الفساد، لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً، لما عرفت من

أنّهما متحدان ذاتاً وخارجاً ومختلفان اعتباراً، وقد عبّر عنهما في لغة العرب بلفظ واحد، ويفرق بينهما بقرائن الحال أو المقال. نعم، عبّر في لغة الفرس عن كل منهما بلفظ خاص. وكيف كان، فلا يمكن أن يكون أحدهما متعلقاً للأمر والآخر متعلقاً للنهي.

وأمّا **النقطة الثانية**: وهي أنّ الطهارة الحاصلة من الأفعال الخاصة شرط للصلاة دون نفس هذه الأفعال، فيردّها: أنّ ذلك خلاف ظواهر الأدلة من الآية والروايات، فانّ الظاهر منها هو أنّ الشرط لها نفس تلك الأفعال، والطهارة اسم لها وليست أمراً آخر مسبباً عنها. وعلى الجملة: فما ذكره (قدس سره) من كون الطهارة مسببة عنها وإن كان مشهوراً بين الأصحاب إلّا أنّه لا يمكن إتمامه بدليل، ومن هنا قلنا: إنّ ما ورد في الروايات من أنّ الوضوء على الوضوء نور على نور وأنّه طهور[1] ونحو ذلك، ظاهر في أنّ الطهور اسم لنفس تلك الأفعال دون ما يكون مسبباً عنها على ما فصّلنا الكلام فيه في محلّه.

ومن هنا يظهر حال **النقطة الثالثة** أيضاً: وهي أنّ شرائط الصلاة بأجمعها توصلية، ووجه الظهور ما عرفت من أنّ نفس هذه الأفعال شرائط لها وهي تعبدية لا توصلية، وعليه صحّ تقسيم شرائط الصلاة إلى تعبدية وتوصلية.

فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من عدم صحة هذا التقسيم خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً.

وأمّا **القسم الرابع**: وهو النهي عن الوصف الملازم للعبادة، فحاله حال النهي عن العبادة بأحد العناوين السالفة، والوجه في ذلك: هو أنّ النهي عن

---

(١) الوسائل ١: ٣٧٧/ أبواب الوضوء ب ٨ ح ٨، ٣.

مثل هذا الوصف لا محالة يكون مساوقاً للنهي عن موصوفه باعتبار أنّ هذا الوصف متحد معه خارجاً ولا يكون له وجود بدون وجوده، وعليه فلا يعقل أن يكون أحدهما منهياً عنه والآخر مأموراً به، لاستحالة كون شيء واحد مصداقاً لهما معاً، ومثال ذلك: الجهر والخفت بالقراءة فانّ النهي عن الجهر بالقراءة مثلاً لا محالة يكون نهياً حقيقةً عن القراءة الجهرية، أي عن هذه الحصة الخاصة، ضرورة أنّه لا وجود للجهر بدون القراءة، كما أنّه لا وجود للقراءة بدون الجهر أو الخفت في الخارج، فلا يعقل أن يكون الجهر بالقراءة منهياً عنه دون نفس القراءة، بداهة أنّها حصة خاصة من مطلق القراءة، فالنهي عن الجهر بها نهي عن تلك الحصة لا محالة.

فالنتيجة: أنّ النهي عن الجهر أو الخفت يرجع إلى النهي عن العبادة، غاية الأمر أنّ القراءة لو كانت بنفسها عبادة دخل ذلك في النهي عن نفس العبادة، وإن كانت جزءاً لها دخل في النهي عن جزئها، وإن كانت شرطاً لها دخل في النهي عن شرطها، وعلى هذا الضوء فلا يكون هذا القسم نوعاً آخر في مقابل الأقسام المتقدمة، بل هو يرجع إلى أحد تلك الأقسام لا محالة كما هو واضح.

وأمّا القسم الخامس: وهو النهي عن الوصف المفارق للموصوف فهو خارج عن مسألتنا هذه وداخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي المتقدمة، وذلك لأنّ هذا الوصف إن كان متحداً مع موصوفه في مورد الالتقاء والاجتماع فلا مناص من القول بالامتناع، وعندئذ يدخل في كبرى مسألتنا هذه. وإن كان غير متحد معه وجوداً فيه ولم نقل بسراية الحكم من أحدهما إلى الآخر فلا مناص من القول بالجواز، وعندئذ لا يكون داخلاً فيها. فالنتيجة: أنّ هذا القسم داخل في المسألة المتقدمة لا في مسألتنا هذه كما لا يخفى.

الثامنة: أنّه لا أصل في المسألة الأُصولية ليعوّل عليه عند الشك في ثبوتها،

والسبب في ذلك: ما ذكرناه غير مرّة من أنّ الملازمة المزبورة وإن لم تكن داخلةً تحت إحدى المقولات كالجواهر والأعراض، إلّا أنّها مع ذلك أمر واقعي أزلي، أي ثابت من الأزل وليست لها حالة سابقة، فان كانت موجودة فهي من الأزل وإن كانت غير موجودة فكذلك، فلا معنى لأن يشك في بقائها لا وجوداً ولا عدماً، بل الشك فيها دائماً إنّما هو في أصل ثبوتها من الأزل وعدم ثبوتها كذلك، ومن المعلوم أنّه لا أصل هنا ليعتمد عليه في إثباتها من الأزل أو عدم إثباتها كذلك.

ومن هنا يظهر الحال فيما لو كان المبحوث عنه في هذه المسألة دلالة النهي على الفساد وعدم دلالته عليه، حيث إنّه لا أصل على هذا الفرض أيضاً ليعوّل عليه في إثبات هذه الدلالة أو نفيها، هذا كلّه في المسألة الأُصولية.

وأمّا في المسألة الفرعية: فيجري الأصل فيها ـ وهو أصالة الفساد ـ وإنّما الكلام في أنّه هل يقتضي الفساد في العبادات والمعاملات مطلقاً أو في المعاملات فحسب دون العبادات؟ فيه قولان.

فاختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] القول الثاني، وقد أفاد في وجه ذلك: أنّ الأصل في جميع موارد الشك في صحة المعاملة يقتضي الفساد، لأصالة عدم ترتب الأثر على المعاملة الخارجية المشكوك صحتها، وبقاء متعلقها على ما كان قبل تحققها، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الشك لأجل شبهة حكمية أو موضوعية. وأمّا العبادة فان كان الشك في صحتها وفسادها لأجل شبهة موضوعية فمقتضى قاعدة الاشتغال فيها هو الحكم بفساد المأتي به وعدم سقوط أمرها. وأمّا إذا كان لأجل شبهة حكمية فالحكم بالصحة والفساد عند

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢١٢.

الشك فيها يبتني على الخلاف في جريان أصالة البراءة أو الاشتغال في كبرى مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، هذا حسب ما تقتضيه القاعدة الأوّلية.

وأمّا بالنظر إلى القواعد الثانوية الحاكمة على القواعد الأوّلية فربّما يحكم بصحة العبادة أو المعاملة عند الشك فيها بقاعدة الفراغ أو التجاوز أو الصحة أو نحو ذلك.

وأمّا صاحب الكفاية (قدس سره)[١] ففي بعض نسخ كتابه وإن كان هذا التفصيل موجوداً إلّا أنّه ضرب خط المحو عليه واختار القول الأوّل ـ وهو الفساد مطلقاً ـ وقال: نعم، كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة، وأمّا العبادة فكذلك لعدم الأمر بها مع النهي عنها كما لا يخفى.

والصحيح هو ما اختاره صاحب الكفاية (قدس سره) من النظرية في المسألة بيان ذلك:

أمّا في العبادات: فلأنّ محل الكلام هنا ليس في مطلق الشك في صحة العبادة وفسادها سواء أكانت متعلقة للنهي أم لم تكن وكانت الشبهة موضوعية أم كانت حكمية، بل محل الكلام إنّما هو في خصوص عبادة شك في صحتها وفسادها من ناحية كونها متعلقة للنهي ومحرّمة فعلاً، وأمّا ما لا تكون كذلك فليس من محل الكلام في شيء، سواء أكان الشك في صحتها وفسادها من ناحية الشك في انطباق المأمور به عليها أو من الشك في أصل مشروعيتها، أو في اعتبار شيء فيها جزءاً أو شرطاً مع عدم الشك في أصل مشروعيتها، فانّ

---

(١) كفاية الأُصول: ١٨٤.

كل ذلك خارج عن مفروض الكلام في المسألة. وعليه فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من الأصل في هذه الموارد وإن كان تاماً في الجملة إلّا أنّه أجنبي عن محل الكلام، فمحل الكلام في المسألة ما ذكرناه.

وعلى هذا فلا محالة يكون مقتضى الأصل في العبادة هو الفساد، والسبب فيه واضح، وهو أنّ العبادة إذا كانت محرّمة ومبغوضة فعلاً للمولى فبطبيعة الحال هي توجب تقييد إطلاق دليلها بغيرها ـ الحصة المنهي عنها ـ بداهة أنّ المحرّم لا يعقل أن يقع مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب، فاذن كيف يمكن الحكم بصحتها.

وإن شئت قلت: إنّ صحتها ترتكز على أحد أمرين: الأوّل: أن تكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها. الثاني: أن تكون مشتملة على الملاك في هذا الحال، ولكن شيئاً من الأمرين غير موجود. أمّا الأوّل: فلما عرفت من استحالة كون العبادة المنهي عنها مصداقاً للمأمور به. وأمّا الثاني: فلما ذكرناه غير مرّة من أنّه لا يمكن إحراز اشتماله على الملاك إلّا بأحد طريقين: وجود الأمر به. وانطباق الطبيعة المأمور بها عليه، وأمّا إذا افترضنا أنّه لا أمر ولا انطباق فلا يمكن إحراز اشتمالها على الملاك، والمفروض فيما نحن فيه هو انتفاء كلا الطريقين معاً، ومعه كيف يمكن إحراز اشتمالها على الملاك، فانّ سقوط الأمر كما يمكن أن يكون لأجل وجود مانع مع ثبوت المقتضي له يمكن أن يكون لأجل عدم المقتضي له في هذا الحال.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّ مقتضى الأصل في العبادة هو الفساد مطلقاً.

وأمّا في المعاملات: فإن كان هناك عموم أو إطلاق وكان الشك في صحة المعاملة المنهي عنها وفسادها من جهة الشبهة الحكمية فلا مانع من التمسك به

لاثبات صحتها، ضرورة أنّه لا تنافي بين كون معاملة محرمة ووقوعها صحيحة في الخارج، إلّا أنّ هذا الفرض خارج عن محل الكلام، حيث إنّه فيما إذا لم يكن دليل اجتهادي من عموم أو إطلاق في البين يقتضي صحتها، أو كـان ولكـنّ الشبهة كانت موضوعية فلا يمكن التمسك بالعموم فيها، فعندئذ بطبيعة الحـال المرجع هو الأصل العملي، ومقتضاه الفساد.

مثلاً لو شككنا في صحة نكاح الشغار أو فساده ولم يكن دليل من الخارج على صحته أو فساده لا عموماً ولا خصوصاً فالمرجع هو الأصل، وهو يقتضي فساده وعدم حصول العلقة الزوجية بين الرجل والمرأة. وكذا الحـال فـيما إذا شككنا في صحة معاملة وفسادها من ناحية الشبهة الموضوعية.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ مقتضى الأصل في المعاملات أيـضاً هـو الفسـاد مطلقاً، فلا فرق بينها وبين العبادات من هذه الناحية. نعم، فرق بـينهما مـن ناحية أُخرى وهي أنّه لا تنافي بين حرمة المعاملة تكليفاً وصحتها وضعاً كما ستأتي الاشارة إلى ذلك بشكل موسع[1] وهذا بخلاف العـبادة فـانّ حـرمتها لا تجتمع مع صحتها كما عرفت.

وبكلمة واضحة: أنّ النهي المتعلق بالمعاملة إذا كان إرشادياً ومسوقاً لبيان مانعية شيء عنها كالنهي عن بيع الغرر أو بيع ما ليس عندك وما شاكل ذلك فلا إشكال في دلالته على الفساد، ومن هنا قلنا بخروج هذا القسم من النهي عن محل الكلام في المسألة، وقد أشرنا إلى ذلك في ضمن البـحوث المـتقدمة بشكل موسع[2] فالكلام هنا إنّما هو في دلالة النهي النفسي المولوي على الفساد

---

(١) في ص ١٦٦.

(٢) في ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

وعدم دلالته عليه، بمعنى ثبوت الملازمة بين حرمة معاملة وفسادها وعدم ثبوتها، وقد اختلفت كلمات الأصحاب حول ذلك، ونسب إلى أبي حنيفة والشيباني[١] دلالة النهي على الصحة، ونسب إلى آخر دلالته على الفساد، وفصّل ثالث بين ما إذا تعلق النهي بالمسبب أو التسبيب وما إذا تعلق بالسبب، فعلى الأوّل يدل على الصحة دون الثاني.

واختار هذا التفصيل المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) حيث قال ـ بعد ما نسب إلى أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة ـ: والتحقيق أنّه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبيب، لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالأمر، ولا يكاد يقدر عليهما إلّا فيما إذا كانت المعاملة مؤثرة صحيحة[٢].

وإليك توضيح ما أفاده: وهو أنّ النهي إذا افترض تعلّقه بالتسبيب، أي ايجاد الملكية من سبب خاص دون آخر كالنهي عن بيع الكلب مثلاً، فبطبيعة الحال يدل على صحة هذا السبب ونفوذه في الشريعة وحصول الملكية به، ضرورة أنّه لو لم يكن هذا السبب نافذاً شرعاً ولم تحصل الملكية به لكان النهي عن إيجادها به لغواً محضاً وكان نهياً عن غير مقدور لفرض أنّها لا تحصل بانشائها به (السبب الخاص) مع قطع النظر عن النهي، فاذن لا محالة يكون النهي عنه نهياً عن أمر غير مقدور وهو مستحيل.

ومن هنا يظهر الحال فيما إذا تعلق النهي بالمسبب كالنهي عن تمليك المصحف لكافر، فانّه يدل على صحة هذه المعاملة ـ وهي البيع ـ لوضوح أنّها لو لم تكن صحيحةً وممضاةً شرعاً لم تكن سبباً لحصول الملكية وبدون ذلك لا معنى

---

(١) شرح تنقيح الفصول: ١٧٣.

(٢) كفاية الأُصول: ١٨٩.

للنهي عن الملكية المسببة عن هذا السبب الخاص، لفرض أنّه لا يقدر على إيجادها بايجاد سببها، ومعه لا محالة يكون النهي عنه نهياً عن غير مقدور وهو محال، لاعتبار القدرة في متعلقه كالأمر.

وقد اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) تفصيلاً ثانياً في المقام: وهو أنّ النهي إذا تعلق بالمسبب دلّ على الفساد وإذا تعلق بالسبب لم يدل عليه. هذه هي الأقوال في المسألة.

والصحيح في المقام أن يقال: إنّ النهي عن المعاملة لا يدل على فسادها وأنّه لا ملازمة بين حرمة معاملة وبطلانها أصلاً، بيان ذلك يحتاج إلى مقدمة: وهي أنّنا قد ذكرنا غير مرّة أنّ الأحكام الشرعية بشتى أشكالها وألوانها: التكليفية والوضعية أُمور اعتبارية لا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد تقدم منّا في أوّل بحث النواهي بصورة موسّعة أنّ حقيقة النهي وواقعه الموضوعي هو اعتبار الشارع محرومية المكلف عن الفعل وبُعده عنه، وإبرازه في الخارج بمبرزٍ من قول أو فعل، كما أنّ حقيقة الأمر وواقعه الموضوعي هو اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز مّا من قول أو فعل أو نحو ذلك، وهذا هو واقع الأمر والنهي. وأمّا الوجوب والحرمة والبعث والزجر وما شاكل ذلك فليس شيء منها مدلولاً للأمر والنهي، بل الجميع منتزع من إبراز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج ولا واقع موضوعي لها ما عدا ذلك، فانّ الأمر والنهي لا يدلّان إلّا على إبراز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج دون غيره.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٢٧.

ومن ناحية ثالثة: أنّ لهذا الأمر الاعتباري متعلق وموضوع، ومتعلقه هو فعل المكلف كالصلاة والصوم والزكاة والحج وما شاكل ذلك، وموضوعه العقل والبلوغ ودخول الوقت والاستطاعة والدم والخمر والخنزير وغير ذلك من الجواهر والأعراض.

أمّا الأوّل: وهو المتعلق فلا ينبغي الشك في عدم دخله في الحكم الشرعي أصلاً ولا يؤثر فيه أبداً، لا في مرحلة التشريع والاعتبار ولا في مرحلة الفعلية والامتثال.

أمّا عدم دخله في مرحلة التشريع فواضح، حيث إنّه فعل اختياري للشارع فلا يتوقف على أيّ شيء ما عدا اختياره وإعمال قدرته. نعم، نظراً إلى أنّ صدور اللغو من الشارع الحكيم مستحيل فبطبيعة الحال يتوقف اعتباره وصدوره منه على وجود داع ومرجح له، والداعي له إنّما هو المصالح والحِكم الكامنة في نفس الأفعال والمتعلقات بناءً على ما هو المشهور بين العدلية، أو في نفس الاعتبار والتشريع بناءً على ما ذهب إليه بعض العدلية والأشاعرة. ومن الواضح أنّ دخل تلك المصالح فيه على نحو دخل الداعي في المدعو لا على نحو دخل العلة في المعلول، وإلّا لزم خروج الحكم الشرعي عن كونه أمراً اعتبارياً بقانون التناسب والسنخية بينهما من ناحية، وعن كونه فعلاً اختيارياً للشارع من ناحية أُخرى.

وأمّا عدم دخله في مرحلة الفعلية فأيضاً واضح، وذلك لأنّ فعلية الأحكام إنّما هي بفعلية موضوعاتها وتدور مدارها وجوداً وعدماً، ولا تتوقف على فعلية متعلقاتها، كيف فانّ فعليتها توجب سقوطها خارجاً.

وأمّا الثاني: وهو الموضوع فأيضاً لا دخل له في الحكم الشرعي أبداً،

وذلك لما عرفت من أنّه فعل اختياري للشارع فلا يتوقف على شيء ما عدا إرادته واختياره. نعم، جعله حيث كان غالباً على نحو القضايا الحقيقية فبطبيعة الحال يكون مجعولاً للموضوع المفروض الوجود خارجاً، فإذا كان الأمر كذلك فلا محالة تتوقف فعليته على فعلية موضوعه وإلّا لزم الخلف، أي ما فرض موضوعاً له ليس بموضوع، ولأجل ذلك يطلق عليه السبب تارةً، والشرط تارة أُخرى فيقال: إنّ الاستطاعة شرط لوجوب الحج، والسفر بقدر المسافة شرط لوجوب القصر، والبلوغ شرط للتكليف والبيع سبب للملكية وهكذا، مع أنّه عند التحليل لا شرطية ولا سببية في البين أصلاً.

وبكلمة أُخرى: أنّ الموجودات الخارجية لا تؤثر في الأحكام الشرعية وإلّا لكانت تلك الأحكام من الأُمور التكوينية بقانون التناسب والسنخية المعتبر في تأثير العلة في المعلول من ناحية، ولخرجت عن كونها أفعالاً اختيارية من ناحية أُخرى. وعلى ضوء ذلك فبطبيعة الحال يكون إطلاق الشرط على موضوعاتها مبنيّاً على ضرب من المسامحة، نظراً إلى أنّها حيث أُخذت مفروضة الوجود في مقام الجعل والاعتبار فيستحيل انفكاكها عنها في مرحلة الفعلية، فتكون من هذه الناحية كالسبب والشرط. مثلاً إذا جعل الشارع وجوب الحج للمستطيع على نحو القضية الحقيقية انتزع عنوان الشرطية للاستطاعة باعتبار أنّ فعلية وجوبه تدور مدار فعليتها خارجاً واستحالة انفكاكها عنها.

ومن هدى هذا البيان يظهر حال الأحكام الوضعية أيضاً، تفصيل ذلك: أنّ الأحكام الوضعية على طائفتين:

إحداهما: منتزعة من الأحكام التكليفية وذلك كالجزئية والشرطية والمانعية وما شاكل ذلك.

وثانيتهما: مجعولة على نحو الاستقلال كالأحكام التكليفية، وذلك كالملكية والزوجية والرقية والولاية وما شابه ذلك. أمّا الطائفة الأُولى: فهي خارجة عن محل كلامنا في المسألة، لما عرفت من أنّ محل الكلام فيها إنّما هو في المعاملات بالمعنى الأعم الشامل للعقود والايقاعات.

وبعد ذلك نقول: إنّا قد حققنا في محلّه[١] أنّ ما هو المشهور بين الأصحاب من أنّ صيغ العقود والايقاعات أسباب للمسببات خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً، كما أنّا ذكرنا أنّه لا أصل لما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ نسبتها إليها نسبة الآلة إلى ذيها، والسبب في ذلك: ما بيّناه في مبحث الانشاء والاخبار بشكل موسع[٢] ملخّصه: أنّ ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً من أنّ الانشاء إيجاد المعنى باللفظ لا واقع له أصلاً، وذلك لأنّهم إن أرادوا به الايجاد التكويني الخارجي فهو غير معقول، بداهة أنّ اللفظ لا يعقل أن يكون واقعاً في سلسلة علل وجوده. وإن أرادوا به الايجاد الاعتباري فيرد عليه: أنّه يوجد بنفس اعتبار المعتبر سواء أكان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن، لوضوح أنّ اللفظ لا يكون سبباً لايجاده الاعتباري ولا آلة له، كيف فانّ الأمر الاعتباري كما ذكرناه غير مرّة لا واقع موضوعي له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار في اُفق النفس، ولا يتوقف وجوده على أيّ شيء آخر غيره. نعم، إبرازه في الخارج يحتاج إلى مبرز، والمبرز قد يكون لفظاً كما هو الغالب، وقد يكون كتابة أو إشارة خارجة، وقد يكون فعلاً كذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّا إذا حلّلنا واقع المعاملات تحليلاً موضوعياً لم نجد

---

(١) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٢١٩.

(٢) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٩٧ ـ ٩٨.

فيها إلّا أمرين: الأوّل: الاعتبار القائم بنفس المعتبر بالمباشرة. الثاني: إبرازه في الخارج بمبرزٍ مّا من قول أو فعل أو نحو ذلك. فالمعاملات أسامٍ للمركب من هذين الأمرين، أي الأمر الاعتباري النفساني، وإبرازه في الخارج بمبرزٍ مّا، مثلاً عنوان البيع والاجارة والصلح والنكاح لا يصدق على مجرد الأمر الاعتباري النفساني بدون إبرازه في الخارج، فلو اعتبر شخص في أُفق نفسه ملكية داره لزيد مثلاً من دون أن يبرزه في الخارج لم يصدق عليه أنّه باع داره أو وهب فرسه مثلاً، كما أنّه لا يصدق تلك العناوين على مجرد الابراز الخارجي من دون اعتبار نفساني كما إذا كان في مقام تعداد صيغ العقود أو الايقاعات، أو كان التكلم بها بداعٍ آخر لا بقصد إبراز ما في أُفق النفس من الأمر الاعتباري.

فالنتيجة في نهاية الشوط هي: أنّ المعاملات بشتى ألوانها مركبة من الأمر الاعتباري النفساني وإبرازه في الخارج بمبرزٍ مّا وأسامٍ لهما، وكلاهما أمر مباشري ولا يعقل التسبيب بالاضافة إلى ذاك الأمر الاعتباري.

وعلى ضوء هذه النتيجة قد اتضح: أنّه ليس في باب المعاملات سبب ولا مسبب ولا آلة ولا ذيها ليقال إنّ النهي قد يتعلق بالسبب وقد يتعلق بالمسبب، هذا من جانب. ومن جانب آخر: أنّ المعاملات بعناوينها الخاصة كالبيع والاجارة والنكاح والصلح وما شاكل ذلك قد أُخذت مفروضة الوجود في لسان أدلة الامضاء والجعل كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] و ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[2] وقوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «النكاح سنّتي»[3] و «الصلح

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) النساء ٤: ٢٩.

(٣) المستدرك ١٤: ١٤٩/ أبواب مقدمات النكاح ب ١ ح ١ (مع اختلاف يسير).

جائز بين المسلمين»[1] ونحو ذلك، كما أنّها مأخوذة كذلك في موضوع إمضاء العقلاء، وعلى هذا فبطبيعة الحال تتوقف فعلية الامضاء الشرعي على فعلية هذه المعاملات وتحققها في الخارج، فمرجع قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ مثلاً إلى قولنا: إذا وجد شيء في الخارج وصدق عليه أنّه بيع فهو ممضى شرعاً، ومن هنا قلنا فيما تقدم إنّ الصحة في المعاملات مجعولة شرعاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ نسبة صيغ العقود أو الايقاعات إلى المعاملات ليست نسبة الأسباب إلى المسببات، ولا نسبة الآلة إلى ذيها، بل نسبة المبرز ـ بالكسر ـ إلى المبرز ـ بالفتح ـ كما أنّ نسبتها إلى الامضاء الشرعي ليست نسبة الأسباب إلى المسببات، كيف فانّ المعاملات بهذه العناوين الخاصة مأخوذة في موضوعه، ومن المعلوم أنّ الموضوع ليس سبباً لحكمه وعلّة له. ومن هنا يظهر أنّ نسبة هذه المعاملات كما تكون إلى الامضاء الشرعي نسبة الموضوع إلى الحكم كذلك تكون نسبتها إلى الامضاء العقلائي.

وعلى أساس هذا البيان يظهر: أنّه لا فرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية من هذه الناحية أصلاً، فكما أنّه لا سببية ولا مسببية في باب الأحكام التكليفية حيث إنّ نسبتها إلى موضوعاتها كالاستطاعة والبلوغ والعقل ودخول الوقت وما شاكل ذلك ليست نسبة المعلول إلى العلة فلا تأثير ولا ارتباط بينهما ذاتاً، فكذلك الحال في الأحكام الوضعية. وعليه فلم يظهر لنا لحدّ الآن وجه ما اصطلحوا عليه الفقهاء من التعبير عن موضوعات الأحكام التكليفية بالشرائط وعن موضوعات الأحكام الوضعية بالأسباب، مع أنّهما

---

(١) الوسائل ١٨: ٤٤٣ / كتاب الصلح ب ٣ ح ٢.

من وادٍ واحد فلا فرق بينهما من هذه الناحية أبداً.

وكيف كان، فلا يقوم هذا الاصطلاح على واقع موضوعي، حيث قد عرفت أنّه ليس في كلا البابين معاً إلّا جعل الحكم على الموضوع المقدّر وجوده في الخارج من دون أيّ تأثير له في ثبوت الحكم تكويناً. نعم، لا بأس بالتعبير عن الموضوع بالشرط نظراً إلى رجوع القضية الحقيقية إلى القضية الشرطية، مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، ولكن هذا الشرط بمعنى آخر غير الشرط الذي هو من أجزاء العلة التامة.

وقد **تحصّل** من مجموع ما حققناه: أنّ الموجود في مورد المعاملة عدّة أُمور:

الأوّل: الاعتبار النفساني القائم بنفس المعتبر بالمباشرة.

الثاني: إبرازه في الخارج بمبرزٍ مّا من قول أو فعل أو نحو ذلك.

الثالث: الامضاء العقلائي، وهو فعل اختياري للعقلاء وخارج عن اختيار المتعاملين.

الرابع: الامضاء الشرعي، وهو فعل اختياري للشارع وخارج عن قدرة المتعامل واختياره، وقد تقدم أنّ موضوعه هو المعاملة بعناوينها الخاصة كالبيع أو نحوه.

وبعد ذلك نقول: إنّ النهي المتعلق بالمعاملة لا يخلو من أن يكون متعلقاً بالامضاء الشرعي المعبّر عنه في لسان الفقهاء بالملكية الشرعية، أو متعلقاً بالامضاء العقلائي، أو بالأمر الاعتباري النفساني، أو بالمبرز الخارجي، أو بالمجموع المركب منها، فلا سادس في البين.

أمّا الأوّل: وهو الامضاء الشرعي فلا معنى للنهي عنه، بداهة أنّه فعل اختياري للشارع وخارج عن قدرة المتعامل واختياره، ومن الطبيعي أنّه

لا معنى لنهي الشارع عن فعل نفسه، غاية الأمر إذا كانت فيه مفسدة ملزمة لم يصدر منه، كما هو الحال في مثل بيع الكلب والخنزير والخمر والبيع الربوي وما شاكل ذلك، فانّ عدم إمضاء الشارع هذه المعاملات وعدم اعتباره الملكية فيها من جهة وجود مفسدة ملزمة في تلك المعاملات فانّها تكون مانعة منه، لا أنّها موجبة للنهي عنه.

وتوهم أنّ هذه الدعوى لا تلائم مع نهي الشارع عن هذه المعاملات من ناحية، وكون النهي عنها متوجهاً إلى المتعاملين من ناحية أُخرى، فاسد جداً، وذلك لأنّ هذا النهي ليس نهياً تكليفياً ليقال إنّه غير معقول، بل هو نهي إرشادي فيرشد إلى عدم إمضاء الشارع تلك المعاملات. وقد ذكرنا غير مرّة أنّ شأن النهي الارشادي شأن الاخبار، فكأنّ المولى أخبر عن فساد هذه المعاملات وعدم إمضائها. نعم، بعض هذه المعاملات ـ وهو المعاملة الربوية ـ وإن كان محرّماً تكليفاً أيضاً إلّا أنّ الحرمة متعلقة بفعل المتعاملين لا بالامضاء الشرعي والملكية الشرعية، وقد عرفت أنّ المعاملات أسامٍ للأفعال الصادرة عن آحاد الناس فلا مانع من تعلق الحرمة بها.

فالنتيجة: هي أنّه لا معنى لتعلق النهي بالملكية الشرعية، ومن هنا يظهر الحال في:

الأمر الثاني: وهو الامضاء العقلائي، فانّه حيث كان خارجاً عن اختيار المتعاملين فلا معنى للنهي عنه ولا يعقل تعلق النهي في باب المعاملات به.

وأمّا الثالث: وهو فرض تعلق النهي بالأمر الاعتباري النفساني فحسب، فهو وإن كان شيئاً معقولاً في نفسه إلّا أنّه لا يستلزم فساد المعاملة، لأنّ النهي عنه لا يكون نهياً عن المعاملة حتى يستلزم فسادها، لما عرفت من أنّ المعاملات من العقود والايقاعات أسامٍ للمركب من ذلك الأمر الاعتباري

النفساني وإبرازه في الخارج بمبرزٍ ما، فلا تصدق على الاعتبار النفساني فحسب، ولا على المبرز الخارجي كذلك. وعلى هذا الضوء فما يتعلق به النهي ليس بمعاملة وما هو معاملة ليس بمنهي عنه.

وإن شئت قلت: إنّ تعلق النهي بذلك الأمر الاعتباري النفساني مع قطع النظر عن إبرازه في الخارج غير محتمل في نفسه، وعلى تقدير تعلقه به فهو لا يدل على صحة المعاملة ولا على فسادها.

وأمّا الرابع: وهو فرض تعلق النهي بالمبرز ـ بالكسر ـ فحسب، فقد ظهر أنّه لا يستلزم فساد المعاملة أيضاً، حيث إنّ النهي عنه لا يكون نهياً عنها حتى يدل على فسادها، ومثال ذلك: ما إذا افترضنا أنّ أحداً تكلم أثناء الصلاة بقوله: بعت داري أو زوجتي طالق أو ما شاكل ذلك، فانّ التكلم بهذا القول بما هو قول آدمي أثناء الصلاة وإن كان محرّماً بناءً على نظرية المشهور، بل ادعي الاجماع على ذلك، إلّا أنّ هذه الحرمة لا تدل على فساد هذا العقد أو الايقاع، لوضوح أنّ المحرّم إنّما هو التكلم بهذه الصيغة بما هي كلام آدمي، لا بما هي بيع أو إجارة أو طلاق أو نحو ذلك، فاذن لا يكون نهي عن المعاملة ليقال باستلزامه فسادها.

نتيجة ما ذكرناه لحدّ الآن: هي أنّ النهي عن الأمر الأوّل والثاني غير معقول في نفسه، وأمّا النهي عن الأمر الثالث والرابع وإن كان معقولاً إلّا أنّه ليس نهياً عن المعاملة بما هي معاملة ليقع البحث عن أنّه هل يدل على فسادها أم لا.

ومن ضوء هذا البيان يظهر: أنّ ما نسب إلى أبي حنيفة والشيباني ـ وهو الذي اختاره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أيضاً من أنّ النهي إذا تعلق بالمسبب أو التسبيب يدل على الصحة ـ خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أبداً.

أمّا أوّلاً: فلما عرفت في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع من أنّه لا سببية ولا مسببية في باب المعاملات أصلاً كي يفرض تارةً تعلق النهي بالسبب وأُخرى بالمسبب وثالثاً بالتسبيب.

وأمّا ثانياً: فلما تقدم من أنّهم فسّروا المسبب فيها بالملكية الشرعية، وقد عرفت أنّه لا معنى للنهي عنها ليقال إنّه يدل على الصحة.

وأمّا ثالثاً: فعلى تقدير تسليم أنّهم أرادوا بالمسبب فيها الاعتبار النفساني ولكن قد عرفت أنّ النهي عنه في إطاره الخاص لا يكون نهياً عن المعاملة ليقال إنّه يدل على صحتها. وعلى الجملة: فصحة المعاملة تابعة لامضاء الشارع إيّاها ولا صلة لها بالنهي عن الأمر الاعتباري النفساني أصلاً.

وأمّا الخامس: وهو فرض تعلق النهي بالمعاملة من العقود أو الايقاعات ولو باعتبار جزئها الداخلي أو الخارجي، فقد ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] أنّ الحق في المقام هو التفصيل بين تعلق النهي بالسبب على نحو يساوق معنى المصدر وتعلقه بالمسبب على نحو يساوق معنى اسم المصدر، فالتزم (قدس سره) أنّه على الأوّل لا يدل على الفساد وعلى الثاني يدل عليه، بيان ذلك:

أمّا وجه عدم دلالة الأوّل على الفساد، فلأنّ الانشاء في المعاملة بما أنّه فعل من أفعال المكلف فالنهي عنه إنّما يدل على مبغوضيته فحسب، ومن الطبيعي أنّ مبغوضيته لا تستلزم فساد المعاملة وعدم ترتب أثر شرعي عليها، ضرورة أنّه لا منافاة بين حرمة إنشاء المعاملة تكليفاً وصحتها وضعاً.

وأمّا وجه دلالة الثاني على الفساد، فلما ذكره (قدس سره) من أنّ صحة

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٢٧.

المعاملة ترتكز على ركائز ثلاث:

الأُولى: أن يكون كل من المتعاملين مالكاً للعين أو ما بحكمه كالوكيل أو الولي أو ما شاكل ذلك.

الثانية: أن لا يكون ممنوعاً عن التصرف بأحد أسباب المنع كالسفه أو الفلس أو الحجر لتكون له سلطنة فعلية على التصرف فيها.

الثالثة: أن يكون إيجاد المعاملة بسبب خاص وآلة خاصة، وعلى ذلك فاذا فرض تعلق النهي بالمسبب وهو الملكية المنشأة بالصيغة أو بغيرها كما هو الحال في النهي عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر، فلا محالة يكون النهي عنه معجّزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه، وبذلك تختل الركيزة الثانية المعتبرة في صحة المعاملة ـ وهي سلطنة المكلف عليها في حكم الشارع وعدم كونه ممنوعاً عن التصرف فيها ـ ويترتب على هذا فساد المعاملة لا محالة.

وعلى ضوء ذلك يظهر: وجه تسالم الفقهاء على فساد الاجارة على الأعمال الواجبة على المكلف مجاناً، فانّ العمل بما أنّه مملوك لله تعالى وخارج عن سلطان المكلف فلا يمكنه تمليكه من غيره باجارة أو نحوها، وكذا وجه تسالمهم على بطلان بيع منذور الصدقة، فانّ نذره أوجب حجره عن التصرف بكل ما ينافي الوفاء بنذره فلا تنفذ تصرفاته المنافية له، وكذا وجه تسالمهم على فساد معاملة شيء إذا اشترط في ضمنها عدم معاملته من شخص آخر كما إذا فرض أنّه باع داره من زيد مثلاً واشترط عليه عدم بيعها من عمرو، فانّ وجوب الوفاء بهذا الشرط يجعل المشتري محجوراً من البيع، فلو خالف وباع الدار من عمرو لم يكن نافذاً، وغير ذلك من الموارد.

ولكن من ضوء ما حققناه في ضمن البحوث السالفة قد تبيّن نقد ما أفاده (قدس سره) ملخّص ما ذكرناه هناك: هو أنّه لا سببية ولا مسببية في باب المعاملات أصلاً لكي يفرض تعلق النهي مرّةً بالسبب وأُخرى بالمسبب، كما أنّا ذكرنا هناك أنّ نسبة صيغ العقود إلى الملكية الاعتبارية القائمة بنفس المعتبر بالمباشرة ليست من قبيل نسبة السبب إلى المسبب، ولا المصدر إلى اسم المصدر، وأمّا نسبتها إلى الملكية الشرعية أو العقلائية فهي من قبيل نسبة الموضوع إلى الحكم لا السبب إلى المسبب كما عرفت ولا المصدر إلى اسم المصدر، بداهة أنّ المصدر واسم المصدر كما مرّ متحدان ذاتاً ووجوداً ومختلفان اعتباراً كالايجاد والوجود، ومن المعلوم أنّ صيغ العقود أو الايقاعات تباين الملكية الانشائية وجوداً وذاتاً، فلا صلة بينهما إلّا صلة الابراز، أي كونها مبرزة لها، كما أنّه لا صلة بينها وبين الملكية الشرعية أو العقلائية إلّا صلة الموضوع والحكم.

وعلى ذلك فإن أراد شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من المسبب الملكية الشرعية فقد تقدم ـ مضافاً إلى أنّها ليست مسببة عن شيء ـ أنّ النهي عنها غير معقول، وإن أراد به الملكية الاعتبارية القائمة بنفس المعتبر بالمباشرة المبرزة في الخارج بالصيغ المزبورة، أو نحوها فقد عرفت أنّ النهي عنها لا يوجب فساد المعاملة وإن فرض تعلقه بها بوصف كونها مبرزة في الخارج بمبرز ما كما هو مفروض الكلام هنا، ضرورة أنّه لا ملازمة بين حرمة معاملة تكليفاً وفسادها وضعاً، فلا مانع من أن تكون المعاملة محرّمةً شرعاً كما إذا أوقعها أثناء الصلاة مثلاً، فانّها محرّمة على المشهور، ومع ذلك يترتب عليها أثرها. ومن هنا لو أوقع شخص طلاق زوجته أثناء الصلاة لم يشك أحد في صحته إذا كان واجداً لسائر شرائط الصحة، وكذا لو باع داره أثناءها مع أنّه

منهي عنه على المشهور ومحرّم.

وعلى الجملة: فالنهي المولوي عن الأمر الاعتباري بوصف كونه مبرزاً في الخارج، وكذا النهي عن المبرز ـ بالكسر ـ بوصف كونه كذلك لا يدلّان بوجه على فساد المعاملة لعدم التنافي بين حرمتها وصحتها أصلاً، وإنّما يدل النهي على فساد العبادة من ناحية التنافي بينهما وعدم إمكان الجمع كما عرفت.

وبكلمة أُخرى: أنّ النهي عن المسبب بالمعنى المتقدم في باب المعاملات لا يوجب تقييد إطلاق دليل الامضاء بغير الفرد المنهي عنه إذا كان له إطلاق يشمله بنفسه، وذلك لما عرفت من عدم التنافي بين حرمته تكليفاً وإمضاء الشارع إيّاه وضعاً، حيث إنّ كلاً منهما في إطاره الخاص تابع لملاك كذلك ولا تنافي بين الملاكين أصلاً، والسر فيه واضح، وهو أنّه إذا كان لدليل الامضاء كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] أو نحوه إطلاق أو عموم، فالنهي تكليفاً عن معاملة في موردٍ لا يوجب تقييد إطلاقه أو تخصيص عمومه بغيرها، لعدم كونه مانعاً عن شموله لها، كيف حيث إنّه لا تنافي بين كون معاملة محكومة بالحرمة تكليفاً وكونها محكومة بالصحة وضعاً، ولذا صحّ تصريح المولى بذلك، فإذا لم تكن منافاة بينهما فلا مانع من التمسك باطلاقه أو عمومه لاثبات صحتها.

ومن هنا يظهر أنّ مثل هذا النهي لا يوجب حجر المكلف ومنعه عن إيجاده وعدم إمضاء الشارع إيّاه عند تحققه، فانّ ما يوجب ذلك إنّما هو النهي الوضعي دون التكليفي.

ومن ضوء هذا البيان يظهر: أنّ قياس المقام بموارد ثبوت الحجر الوضعي

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

خاطئ جداً وأنّه قياس مع الفارق، وذلك لأنّ النهي عن المعاملة في تلك الموارد إرشاد إلى فسادها، حيث إنّ المكلف ممنوع من التصرف فيها وضعاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ ما رتّبه (قدس سره) من الفروع على ما ذكره من الضابط أيضاً قابل للنقد بيان ذلك:

أمّا الفرع الأوّل: وهو تسالم الفقهاء على بطلان الاجارة على الواجبات المجانية، فانّه وإن كان صحيحاً إلّا أنّ البطلان غير مستند إلى ما أفاده (قدس سره) من كون تلك الواجبات مملوكة له (سبحانه وتعالى) بل هو مستند إلى نقطة أُخرى، فلنا دعويان: الأُولى: أنّ بطلان الاجارة غير مستند إلى ما ذكره. الثانية: أنّه مستند إلى نقطة أُخرى.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّ نحو ملكه تعالى لشيء يغاير نحو الملك الاعتباري فلا يوجب بطلان العقد عليه، فانّ معنى كون هذه الواجبات مملوكة له تعالى هو إضافتها إليه سبحانه، ومن البديهي أنّ مجرد هذه الاضافة لا يقتضي بطلان الاجارة عليها وإلّا لزم بطلانها في كل مورد يتصف متعلقها بالوجوب ولو كان الوجوب كفائياً كما في الصناعات الواجبة كذلك، وهذا مما لا نظن أن يلتزم به أحد حتى هو (قدس سره).

فالنتيجة: أنّ مقتضى القاعدة صحة الاجارة على الواجبات، فالوجوب بما هو لا يقتضي سلب المالية عنها ولا يوجب خروجها عن قابلية التمليك.

وأمّا الدعوى الثانية: فلأنّ المانع من صحة الاجارة عليها إنّما هو إلزام الشارع بالاتيان بها مجاناً، ومن الطبيعي أنّ هذا العنوان لا يجتمع مع عنوان الاجارة عليها.

وبكلمة أُخرى: قد عرفت أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية جواز الاجارة على

كل واجب إلّا ما قامت القرينـة من الخارج على لزوم الاتيان به مجاناً وبـلا عوض، وعلى هذا فبما أنّنا علمنا من الخارج بوجوب الاتيان بتلك الواجبات مجاناً ومن دون عوض، فبطبيعة الحال لا تصحّ الاجارة عليها، فالنتيجة: أنّ البطلان مستند إلى هذه النقطة دون ما أفاده (قدس سره).

وأمّا الفرع الثاني: وهو بيع منذور الصدقة، فانّ النـذر إذا لم يكـن نـذر النتيجة فلا يكون بطلان بيع المنذور مما تسالم عليه الفقهاء، بل هو محل خلاف بينهم، فاذن كيف يجوز الاستشهاد به على بطلان المعاملة فيما نحن فيه. وبقول آخر: أنّ النذر المتعلق بشيء على قسمين: أحدهما: نذر النتيجة. وثانيهما: نذر الفعل. أمّا الأوّل فعلى تقدير تسليم صحته فهو وإن كان يوجب بطلان البـيع نظراً إلى أنّ المال المنذور قد انتقل من ملك الناذر إلى ملك المنذور له، وعليه فلا محالة يكون بيع الناذر إيّاه بيع لغير ملكه فيلحقه حكمه، إلّا أنّ هذا الفرض خارج عن مورد كلامه (قدس سره) حيث إنّ كلامه ناظر إلى أنّ المـانع عن صحة بيعه هو وجوب الوفاء به، لا صيرورة المال المنذور ملكاً للمنذور له، هذا.

والصحيح أنّ وجوب الوفاء به غير مانع عنها، والسبب في ذلك: هو أنّ وجوب الوفاء بالنذر لا ينافي إمضاء البيع، حيث إنّه لا منافاة بين لزوم إبقاء المال على الناذر تكليفاً بمقتضى التزامه به وصحة البيع وضعاً على تقدير تحققه في الخارج، غاية الأمر أنّه يترتب على البيع المزبور استحقاق العقاب عـلى المخالفة ولزوم الكفارة، ومن الطبيعي أنّ شيئاً منها لا يستلزم بطلان البيع، بل إذا افترضنا أنّ المال المنذور قد انتقل إليه ثانياً بعد بيعه وفي ظرف الوفاء بالنذر لم يلزم الحنث أيضاً من هذه الناحية، أي من ناحية بيعه إيّاه.

وعلى الجملة: حيث إنّه كان وجوب الوفاء بالنذر وجوباً تكليفياً محـضاً

فبطبيعة الحال أنّه لا يستلزم بطلان البيع أصلاً. فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ الناذر من جهة لزومه الوفاء بنذره يكون محجوراً عن التصرف في المال المنذور خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له. ومن هنا يظهر حال:

الفرع الثالث: وهو ما إذا اشترط البائع على المشتري أن لا يبيع المال المشترى من غيره، فانّ غاية ما يترتب على هذا وجوب الوفاء به، وقد عرفت أنّه لا ينافي صحة البيع وإمضاءه على تقدير تحققه في الخارج، فلابدّ في الحكم بفساده من التماس دليل آخر وإلّا لكان مقتضى الاطلاق صحته وترتب الأثر عليه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ النهي المتعلق بالمعاملة إذا كان إرشاداً إلى مانعية شيء عنها فلا إشكال في دلالته على فسادها، من دون فرق في ذلك بين أن يكون النهي متعلقاً بنفس العقد أو الايقاع كالنهي عن بيع الوقف وما لا يملك وبيع المجهول والنكاح في العدة والطلاق في طهر المواقعة وما شاكل ذلك، وأن يكون متعلقاً بآثاره كقوله (عليه السلام) «ثمن العذرة سحت»[1] «وثمن الكلب سحت»[2] ونحو ذلك، فهذه الطائفة من النواهي بكلا نوعيها تدل على فساد المعاملة جزماً وبلا خلاف وإشكال، ومن هنا قلنا بخروجها عن محل الكلام.

وأمّا إذا كان النهي نهياً مولوياً ودالاً على حرمتها ومبغوضيتها فقد عرفت أنّه لا يدل على فسادها بوجه، سواء أكان متعلقاً بأحد جزأي المعاملة أو بكلا جزأيها. ثمّ لا يخفى أنّ هذا القسم من النهي في باب المعاملات من العقود

---

(١) الوسائل ١٧: ١٧٥ / أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ١ (باختلاف يسير).

(٢) الوسائل ١٧: ١١٨ / أبواب ما يكتسب به ب ١٤ ح ٢ وغيره.

والايقاعات قليل جداً والغالب فيه إنّما هو القسم الأوّل.

بقي الكلام حول الروايات[1] الواردة في عدم نفوذ نكاح العبد بدون إذن سيده. قد يتوهم أنّ تلك الروايات تدل على عدم الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها، ببيان أنّ مفادها هو أنّ عصيان السيد لا يستلزم بطلان نكاح العبد رأساً وإنّما يوجب ذلك أن تتوقف صحته على إجازته وإذنه، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: أنّ عصيان السيد بما أنّه يستلزم عصيانه تعالى فبطبيعة الحال تدل تلك الروايات من جهة هذه الملازمة على عدم استلزام عصيانه (سبحانه وتعالى) بطلان النكاح. ومن ناحية ثالثة: أنّ ما دلّ على أنّ عصيانه تعالى مستلزم لفساده وهو مفهوم قوله (عليه السلام) «إنّه لم يعص الله وإنّما عصى سيده» إلخ، فلابدّ أن يراد به العصيان الوضعي بمعنى أنّ العبد لم يأت بالنكاح غير المشروع في نفسه كالنكاح في العدة على ما مثّل الإمام (عليه السلام) له بذلك لئلا يكون قابلاً للصحة، بل جاء بأمر مشروع في نفسه وقابل للصحة باجازة المولى. فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: أنّ هذه الروايات تدل على أنّ النهي التكليفي لا يدل على فساد المعاملة بوجه، وأمّا النهي الوضعي فانّه يدل على فسادها جزماً.

تفصيل الكلام حول هذه المسألة: فنقول: إنّ الأقوال فيها ثلاثة:

الأوّل: أنّ صحة نكاح العبد تتوقف على إجازة السيد فاذا أجاز جاز.

الثاني: أنّه فاسد مطلقاً، أي سواء أجاز سيده أم لا، وإليه ذهب كثير من العامة.

---

(١) الوسائل ٢١: ١١٤/ أبواب نكاح العبيد والاماء ب ٢٤ ح ١، ٢.

الثالث: التفصيل بين ما إذا أوقع العبد العقد لنفسه وما إذا أوقع فضولةً ومن قبل غـيره، فانّه على الأوّل فاسـد مطلقاً دون الثاني. هذه هـي الأقـوال في المسألة.

أمّا القول الأوّل: فانّه في غاية الصحة والمتانة ولا مناص عن الالتزام به، وذلك لأنّه مضافاً إلى أنّ صحته بالاجازة على طبق القاعدة، قد دلّت عليها روايات الباب بالصراحة، وسيأتي توضيح ذلك في ضمن البحوث الآتـية إن شاء الله تعالى.

وأمّا القول الثاني: فهو واضح البطلان، فانّه مضافاً إلى أنّ الالتزام به بلا موجب، خلاف صريح الروايات المشار إليها.

وأمّا القول الثالث: فقد اختاره شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)(١) ونسبه إلى الشيخ التستري (قدس سره) ونسبه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(٢) إلى المحقق القمي (قدس سره) وكيف كان، فقد ذكر في وجهه: أنّ العقد الصادر منه لنفسه لا يمكن تصحيحه باجازة المولى المتأخرة، لفرض أنّـه مـن حـين صدوره يقع فاسداً، ومن الطبيعي أنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه، فاذن كيف يعقل انقلابه من الفساد إلى الصحة بالاجازة المتأخرة، وهـذا بخـلاف العـقد الصادر منه لغيره فانّه وإن كان فضولياً حيث إنّه بدون إذن سيده إلّا أنّ السيد إذا أجازه جاز، نظراً إلى استناده إلى من له العقد من هذا الحين ـ أي من حين الاجازة ـ فتشمله الاطلاقات والعمومات، والسر في ذلك: هو أنّ هذا العقد لم يقع من الأوّل فاسداً، بل فساده كان مراعىً بعدم إجازة المولى، نـظير بـقية العقود الفضولية، فاذا أجاز صحّ.

---

(١) مطارح الأنظار: ١٦٤.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٢٣٤.

وبتعبير آخر: أنّ النكاح الصادر من العبد لنفسه بدون إذن مولاه كالنكاح الصادر من الصبي أو المجنون أو السفيه لنفسه بدون إذن وليّه، فكما أنّه غير قابل للتصحيح باجازته نظراً إلى أنّه فاسد من حين صدوره فكذلك نكاح العبد، وهذا بخلاف ما إذا كان لغيره فانّ من له العقد بما أنّه غيره فصحته تتوقف على استناده إليه والمفروض أنّ الاجازة المتأخرة مصححة له، هذا.

ولنأخذ بالمناقشة على هذا التفصيل، ملخّصها أمران:

الأوّل: أنّه لا فرق بين هذه الموارد وسائر موارد الفضولي، فان صحته بالاجازة على القاعدة في جميع الموارد بلا فرق بين مورد دون مورد، بل لا يبعد أن يكون الحكم بالصحة في هذه الموارد أولى من غيرها، وذلك لأنّ الاستناد هنا إلى مالك العقد موجود ولا قصور فيه إلّا من ناحية أنّ صحته وترتب الأثر عليه شرعاً تتوقف على إجازة السيد أو الولي.

وعلى الجملة: فلا فرق في صحة عقد الفضولي بالاجازة المتأخرة بين أن يكون عدم صحته من ناحية عدم استناده إلى المالك أو مَن هو في حكمه، أو من ناحية عدم إجازة من يكون لاجازته دخل في صحته، ففي جميع هذه الموارد يكون حكم الشارع بفساد العقد معلّقاً على عدم الاجازة، فاذا أجاز مَن له الاجازة جاز وصحّ، ومن الطبيعي أنّ هذا ليس من انقلاب الشيء عما وقع عليه، فانّ الحكم بالفساد إنّما هو من جهة عدم تحقق شرط الصحة وهو الاجازة فاذا تحقق حكم بها لا محالة، وهذا ليس من الانقلاب في شيءٍ. على أنّ إشكال لزوم الانقلاب لو تمّ لا يختص بموردٍ دون مورد، بل يعم تمام موارد العقد الفضولي كما هو ظاهر.

الثاني: لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ مقتضى القاعدة عدم صحة عقد الفضولي والصحة تحتاج في كل مورد إلى دليل خاص، إلّا أنّ روايات الباب

تكفينا دليلاً على الصحة في المقام، فانّ هذه الروايات وإن وردت في خصوص نكاح العبد بغير إذن سيده إلّا أنّه يستفاد منها الكبرى الكلية وهي: أنّ المعاملات إذا كانت في أنفسها ممضاة شرعاً لم يضر عصيان السيد بصحتها أصلاً سواء أكانت نكاحاً أم كانت غيره، ضرورة أنّه لا خصوصية للنكاح في ذلك، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّه لا خصوصية لعصيان السيد بما هو سيد إلّا من جهة أنّ صحة المعاملة تتوقف على إجازته وإذنه، فاذا أجاز جازت. وعلى ذلك فكل من كانت إجازته دخيلة في صحة معاملةٍ فعصيانه لا يضر بها فاذا أجاز المعاملة جازت.

وعلى الجملة: فهذه الروايات في مقام بيان الفرق بين المعاملات الممضاة شرعاً في أنفسها والمعاملات غير الممضاة كذلك كالنكاح في العدة ونحوه، وتدل على أنّ الطائفة الأُولى إذا وقعت في الخارج فضولة وبدون إجازة من له الاجازة صحت باجازته المتأخرة دون الثانية. مثلاً لو باع شخص مال غيره فضولةً أو تزوج بامرأة كذلك فعندئذ إن أجازه المالك صحّ العقد.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّ المراد من العصيان في تلك الروايات هو العصيان الوضعي لا العصيان التكليفي كما سيأتي بيانه بشكل موسع. فاذن تلك الروايات أجنبية عن محل الكلام في المسألة بالكلية، فانّها كما لا تدل على أنّ النهي عن المعاملة يدل على الصحة كذلك لاتدل على أنّ النهي عنها يدل على الفساد.

ولكن شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] قد استدلّ بهذه الروايات على دلالة النهي على الفساد ببيان أنّ المراد من عصيان الله تعالى فيها المستلزم للفساد

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

بمقتضى مفهومها هو العصيان التكليفي. وأمّا ما ذكر من تحقق عصيانه (سبحانه وتعالى) في المقام نظراً إلى أنّ عصيان السيد يستلزم عصيانه تعالى، فانّه وإن كان صحيحاً إلّا أنّ المنفي في روايات الباب ليس مطلق عصيانه ولو كان مع الواسطة، بل خصوص عصيانه المتحقق بمخالفة نهيه الراجع إلى حقّه تعالى على عبيده مع قطع النظر عن حقوق الناس بعضهم على بعض، فيكون المتحصّل من الروايات هو أنّ عصيان العبد لسيده بنكاحه من دون إذنه لو كان ناشئاً من مخالفة نهي متعلق بذلك النكاح من حيث هو في نفسه لما فيه من المفسدة المقتضية لذلك، لأوجب ذلك فساده لا محالة كالنهي عن النكاح في العدة أو عن النكاح الخامس وهكذا، وذلك لأنّ متعلق هذا النهي مبغوض للشارع حدوثاً وبقاءً، لفرض استمرار مفسدته المقتضية للنهي عنه، وهذا بخلاف عصيان العبد الناشئ من مخالفة النهي عن التمرد على سيده فانّه بطبيعة الحال يدور مدار تمرده عليه حدوثاً وبقاءً، فاذا افترضنا أنّ سيده رضي بما عصاه ارتفع النهي عنه بقاءً، وعليه فلا يبقى موجب لفساده أصلاً ولا مانع من الحكم بصحته.

فالنتيجة: أنّ المستفاد من الروايات: هو أنّ الفساد يدور مدار النهي الإلٰهي حدوثاً وبقاءً، غاية الأمر أنّه إذا كان ناشئاً من تفويت حقّ الغير فهو إنّما يوجب فساد المعاملة فيما إذا كان النهي باقياً ببقاء ملاكه وموضوعه، وأمّا إذا ارتفع حقّ الغير بارتفاع موضوعه باجازة مَن له الحق تلك المعاملة ارتفع النهي عنها أيضاً.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ هذه الروايات تدل على أنّ النهي عن المعاملة ذاتاً يوجب فسادها وأنّ صحتها لا تجتمع مع عصيانه تعالى. نعم، إذا كان العصيان ناشئاً من تفويت حق مَن له الحق توقفت صحة المعاملة على إجازته

كما عرفت.

ومن ضوء هذا البيان يظهر حال التعليل الوارد فيها وهو قوله (عليه السلام): «إنّه لم يعص الله وإنّما عصى سيده فاذا أجاز جاز» فانّ المراد من أنّه لم يعص الله يعني أنّه لم يأت بما هو منهي عنه بالذات ومبغوض له تعالى من ناحية اشتماله على مفسدة ملزمة، وإنّما أتى بما هو مبغوض لسيده فحسب من جهة تفويت حقه فلا يكون مبغوضاً له تعالى إلّا بالتبع، ومن هنا يرتفع ذلك برضا سيده بما فعله وعصاه فيه.

أو فقل: إنّ نكاح العبد بما أنّه ليس من أحد المحرّمات الإلٰهية في الشريعة المقدّسة، بل هو أمر سائغ في نفسه ومشروع كذلك وإنّما هو منهي عنه من ناحية إيقاعه خارجاً بدون إذن سيده، وعليه فبطبيعة الحال يرتفع النهي عنه باذن سيده وإجازته، ومع الارتفاع لا موجب للفساد أصلاً.

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قدس سره): وهو أنّه لايمكن أن يراد من العصيان في الروايات العصيان التكليفي، بل المراد منه العصيان الوضعي في كلا الموردين، والسبب في ذلك: هو أنّ النكاح المزبور بما أنّه مشروع في نفسه في الشريعة المقدسة لا يكون مانع من صحته ونفوذه بمقتضى العمومات إلّا عدم رضا السيد به وعدم إجازته له، فاذا ارتفع المانع بحصول الاجازة جاز النكاح، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: قد تقدم منّا في ضمن البحوث السالفة أنّ حقيقة المعاملات عبارة عن الاعتبارات النفسانية المبرزة في الخارج بمبرزٍ مّا من قول أو فعل أو كتابة أو نحو ذلك، ومن الطبيعي أنّ إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرزٍ مّا ليس من التصرفات الخارجية ليقال إنّه حيث كان بدون إذن السيد فهو محكوم بالحرمة، بداهة أنّه لا يحتمل إناطة جواز تكلم العبد باذن سيده، ومن هنا لو عقد العبد لغيره لم يحتج نفوذه

إلى إذن سيده جزماً، فلو كان مجرد صدور العقد منه بدون إذنـه مـعصية له فبطبيعة الحال كان نفوذه يحتاج إلى إذنه بمقتضى روايات الباب مع أنّ الأمـر ليس كذلك.

وعلى الجملة: فلا نحتمل أن يكون تكلم العبد بصيغة النكاح بـدون إذن سيده محرّماً شرعاً، كما أنّا لا نحتمل أنّ اعتباره الزوجية في أُفق النفس بدون إذنه من أحد المحرّمات في الشريعة، ومن هنا تكون النسبة بين تـوقف نـفوذ العقد على إجازة السيد وبين صدور العقد من العبد عموماً من وجه، فانّه قد يصدر العقد من العبد ومع ذلك لا يتوقف نفوذه على إجازة سيده كما إذا أوقعه لغيره، وقد يصدر العقد من غيره ولكن مع ذلك يتوقف نفوذه على إجازته كما إذا أوقعه للعبد مع أنّه لا عصيان هنا من أحد، وقد يجتمع الأمران كما إذا أوقع العبد العقد لنفسه.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي أنّه لا مناص مـن القـول بأنّ المـراد مـن العصيان في الروايات العصيان الوضعي، وعلى هـذا الضـوء فـحاصل مـعنى الروايات: هو أنّ النكاح لو كان غير مشروع في نفسه كما إذا كـان العـقد في العدة أو ما شاكل ذلك لكان باطلاً وغير قابل للصحة أصلاً. وأمّـا إذا كـان مشروعاً في نفسه، غاية الأمر يتوقف نفوذه خارجاً وترتب الأثر عليه عـلى رضا السيد به فهو بطبيعة الحال يدور فساده مدار عدم رضاه به حدوثاً وبقاءً، فاذا رضي صحّ ونفذ.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النقطة: وهي أنّ هذه الروايات كما لا تدل على أنّ النهي عن المعاملات يقتضي الفساد كذلك لا تدل على أنّه يقتضي الصحة فهي ساكتة عن ذلك بالكلية.

فالصحيح هو ما حققناه من عـدم المـلازمة بـين حـرمة المـعاملة شرعاً

وفسادها. ومما يؤكد ذلك: أنّنا إذا افترضنا حرمة المعاملة بعنوان ثانوي كما إذا أوقع العقد قاصداً به وقوع الضرر على غيره أو نحو ذلك لم يحكم بفساده جزماً مع أنّه محرّم شرعاً.

نتائج البحوث السالفة عدة نقاط:

الأُولى: أنّ الجهة المبحوث عنها في مسألتنا هذه تغاير الجهة المبحوث عنها في مسألة اجتماع الأمر والنهي المتقدمة، حيث إنّها في تلك المسألة في الحقيقة عن إثبات الصغرى لمسألتنا هذه.

الثانية: أنّ مسألتنا هذه من المسائل الأُصولية العقلية، أمّا كونها أُصولية فلتوفر ركائز المسائل الأُصولية فيها، وأمّا كونها عقلية فلأنّ الحاكم بها هو العقل ولا صلة لها باللفظ.

الثالثة: أنّ القضايا العقلية على شكلين: مستقلة وغير مستقلة، وتقدم ما هو ملاك الاستقلال وعدمه.

الرابعة: أنّ محل النزاع في المسألة إنّما هو في النواهي المولوية المتعلقة بالعبادات والمعاملات. وأمّا النواهي الارشادية فهي خارجة عن محل النزاع حيث لا نزاع بين الأصحاب في دلالتها على الفساد.

الخامسة: لا شبهة في أنّ النهي التحريمي المتعلق بالعبادة داخل في محل النزاع، وكذا النهي التنزيهي المتعلق بها إذا كان ناشئاً عن حزازة ومنقصة في ذاتها. نعم، إذا كان ناشئاً عن حزازة ومنقصة في تطبيقها على حصة خاصة منها فهو خارج عن محل الكلام. وأمّا النهي الغيري فهو أيضاً خارج عنه ولا يوجب الفساد.

السادسة: أنّ المراد من العبادة في محل الكلام هو العبادة الشأنية لا الفعلية،

لاستحالة اجتماعها مع النهي الفعلي. والمراد من المعاملات كل أمر اعتباري قصدي بحيث يتوقف ترتب الأثر عليه شرعاً أو عرفاً على قصد إنشائه واعتباره، فما لا يتوقف ترتيب الأثر عليه على ذلك فهو خارج عن محل الكلام.

السابعة: أنّ الصحة والفساد أمران منتزعان في العبادات ومجعولان شرعاً في المعاملات، وعلى كلا التقديرين فهما صفتان عارضتان على الموجود المركب في الخارج باعتبار ما يترتب عليه من الأثر وعدمه، فالماهية لا تتصف بهما كالبسيط.

الثامنة: أنّ النهي تارةً يتعلق بذات العبادة وأُخرى بجزئها وثالثةً بشرطها ورابعةً بوصفها الملازم لها وخامسةً بوصفها المفارق. أمّا الأوّل: فلا شبهة في استلزامه الفساد من دون فرق بين كونه ذاتياً أو تشريعياً، لاستحالة التقرب بما هو مبغوض للمولى. وأمّا الثاني: فالصحيح أنّه لا يدل على فساد العبادة، نعم لو اقتصر المكلف عليه في مقام الامتثال بطلت العبادة من جهة كونها فاقدةً للجزء. وأمّا ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ النهي عنه يدل على فساد العبادة فقد تقدم نقده بشكل موسع. وأمّا الثالث: فحاله حال النهي عن الجزء من ناحية عدم انطباق الطبيعة المأمور بها على الحصة المنهي عنها على تفصيل قد سبق. وأمّا الرابع: فهو يرجع إلى أحد هذه الأقسام وليس قسماً آخر في قبالها. وأمّا الخامس: فهو خارج عن مسألتنا هذه وداخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي. نعم على القول بالامتناع يدخل مورد الاجتماع في أحد الأقسام المزبورة.

التاسعة: أنّه لا أصل في المسألة الأُصولية ليعتمد عليه عند الشك وعدم قيام الدليل عليها إثباتاً أو نفياً. نعم، الأصل في المسألة الفرعية موجود،

ومقتضاه الفساد مطلقاً في العبادات والمعاملات.

العاشرة: نسب إلى أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي عن المعاملة على صحتها، واختاره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وقد تقدم نقده بصورة موسعة، والصحيح هو أنّ النهي عنها لا يدل على صحتها ولا على فسادها، يعني لا ملازمة بين حرمتها وفسادها.

الحاية عشرة: أنّ نسبة صيغ العقود إلى الملكية المنشأة ليست نسبة السبب إلى المسبب، ولا نسبة الآلة إلى ذيها، بل نسبتها إليها نسبة المبرز إلى المبرز، فالملكية من الأفعال القائمة بالمتعاقدين بالمباشرة لا بالتسبيب. وأمّا نسبة الصيغ إلى الملكية الشرعية أو العقلائية فهي نسبة الموضوع إلى الحكم لا غيرها، وعليه فلا معنى لفرض تعلق النهي بالسبب تارةً وبالمسبب أُخرى.

الثانية عشرة: أنّ حقيقة الأحكام الشرعية بأجمعها من التكليفية والوضعية أُمور اعتبارية لا واقع موضوعي لها إلّا اعتبار من بيده الاعتبار فلا دخل للّفظ أو لغيره من الأُمور الخارجية بها أصلاً.

الثالثة عشرة: أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره) قد فصّل بين تعلق النهي بالسبب وتعلقه بالمسبب، والتزم بأنّه على الأوّل لا يدل على الفساد وعلى الثاني يدل عليه، وقد تقدم نقده بشكل مفصّل فلاحظ.

الرابعة عشرة: أنّ الروايات الواردة في نكاح العبد بدون إذن سيده لا تدل على فساد النكاح ولا على صحته وأنّها أجنبية عن ذلك، وما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّها تدل على الفساد بتقريب أنّ المراد من العصيان فيها هو العصيان التكليفي لا الوضعي، قد سبق نقده وقلنا إنّ المراد منه العصيان الوضعي ولا يمكن أن يكون المراد منه العصيان التكليفي.

مباحث المفاهيم

قد يطلق المفهوم ويراد منه كل معنى يفهم من اللفظ فحسب، سواء أكان من المفاهيم الافرادية أو التركيبية، وقد يطلق على مطلق ما يفهم من الشيء، سواء أكان ذلك الشيء لفظاً أم كان غيره كالاشارة أو الكتابة أو نحو ذلك. وغير خفي أنّ هذين الاطلاقين خارجان عن محل الكلام حيث إنّه في المفهوم المقابل للمنطوق دون ما فهم من الشيء مطلقاً.

وعلى ذلك فلابدّ لنا من بيان المراد من هذين اللفظين أي المنطوق والمفهوم فنقول:

أمّا المنطوق: فانّه يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالمطابقة أو بالقرينة العامة أو الخاصة وذلك كقولنا: رأيت أسداً، فانّه يدل على كون المرئي هو الحيوان المفترس بالمطابقة وكقوله تعالى: ﴿وأَنزَلْنا مِنَ ٱلسَّماءِ مَاءً طَهُوراً﴾[1] حيث إنّه يدل على طهورية الماء بالمطابقة وعلى طهورية جميع أفراده بالاطلاق والقرينة العامة، كما أنّ قولنا: رأيت أسداً يرمي يدل على كون المرئي هو الرجل الشجاع بالقرينة الخاصة وهكذا. وعلى الجملة: فما دلّ عليه اللفظ وضعاً أو إطلاقاً أو من ناحية القرينة العامة أو الخاصة فهو منطوق، نظراً إلى أنّه يفهم من شخص ما نطق به المتكلم.

وأمّا المفهوم: فانّه يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزامية نظراً

(١) الفرقان ٢٥: ٤٨.

إلى العلاقة اللزومية البينة بالمعنى الأخص أو الأعم بينه وبين المنطوق، فتكون دلالة اللفظ على المنطوق أوّلاً وبالذات وعلى المفهوم ثانياً وبالتبع، وهذه الدلالة مستندة إلى خصوصية موجودة في القضية قد دلّت عليها بالمطابقة أو بالاطلاق والقرينة العامة، مثلاً دلالة القضية الشرطية على المفهوم ـ وهو الانتفاء عند الانتفاء مثلاً ـ تقوم على أساس دلالتها على كون الشرط علة منحصرة للحكم وضعاً أو إطلاقاً على ما يأتي.

وبكلمة أُخرى: أنّ انفهام المعنى من اللفظ لا يخلو من أن يكون أوّلاً وبالذات ـ أي لا يحتاج إلى شيء ما عدا الوضع أو القرينة العامة أو الخاصة ـ أو يكون ثانياً وبالتبع، أي يحتاج انفهامه زائداً على ما عرفت إلى خصوصية أُخرى، وتلك الخصوصية تستتبع ذلك، فانّ القضية الشرطية كقولنا: إن جاءك زيد فأكرمه مثلاً بناءً على دلالتها على المفهوم تدل على الثبوت عند الثبوت أوّلاً وبالذات وعلى الانتفاء عند الانتفاء ثانياً وبالتبع، بمعنى أنّ انفهامه منها تابع لانفهام المعنى الأوّل. ومنشأ هذه التبعية هو دلالتها على الخصوصية المزبورة، وهي كون الشرط علةً منحصرةً للحكم، ومن الطبيعي أنّ لازم ذلك هو كون انفهام المفهوم تابعاً لانفهام المنطوق في مقام الاثبات والدلالة.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّ المفهوم في محل الكلام عبارة عما كان انفهامه لازماً لانفهام المنطوق باللزوم البيّن بالمعنى الأخص أو الأعم فلا يحتاج إلى شيء آخر زائداً على ذلك.

ومن ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وما شاكلهما عن محل الكلام، فانّ الملازمة على القول بها وإن كانت ثابتة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، ووجوب شيء وحرمة ضده ونحو ذلك، إلّا أنّها ليست على نحو اللزوم البيّن، ضرورة أنّ النفس لا تنتقل من مجرد تصور

وجوب الشيء ومقدمته إلى وجوبها ما لم تتصور مقدمة أُخرى وهي حكم العقل بالملازمة بينهما. فالنتيجة: أنّ الملازمة في تلك الموارد لا تكون على شكل اللزوم البيّن.

ودعوى أنّ تبعية انفهام معنى لانفهام معنى آخر لا تعقل أن تكون جزافاً فبطبيعة الحال تكون مستندة إلى ملاك واقعي وهو وجود الملازمة بين المعنيين، فلا فرق بين تبعية انفهام المفهوم لانفهام المنطوق في المقام وبين التبعية في تلك الموارد، فكما أنّ تبعية انفهام وجوب المقدمة لانفهام وجوب ذيها مستندة إلى مقدمة خارجية ـ وهي إدراك العقل ثبوت الملازمة بينهما ـ فكذلك تبعية انفهام المفهوم في القضية الشرطية لانفهام المنطوق مستندة إلى مقدمة خارجية ـ وهي كون الشرط في القضية علة منحصرة للحكم ـ فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، وعليه فلا يكون تعريف المفهوم مطّرداً حيث تدخل فيه الموارد المذكورة.

خاطئة جداً وذلك لأنّ التبعية في المقام تمتاز عن التبعية في تلك الموارد في نقطة واحدة، وهي أنّ التبعية هنا وإن كانت تستند إلى كون الشرط علةً منحصرةً للحكم، إلّا أنّه ليس من المقدمات الخارجية فانّه مدلول للجملة الشرطية وضعاً أو إطلاقاً فلا نحتاج في انفهام المفهوم منها إلى مقدمة خارجية، وهذا بخلاف التبعية هناك، فانّها تحتاج إلى مقدمة خارجية وهي حكم العقل المزبور زائداً على مدلول الجملة كصيغة الأمر أو ما شاكلها.

وعلى الجملة: فالنقطة الرئيسية للفرق بينهما هي أنّ التبعية في المقام مستندة إلى الحيثية التي يكون الدال عليها هو اللفظ، والتبعية هناك مستندة إلى الحيثية التي يكون الحاكم بها هو العقل دون اللفظ، ولأجل ذلك تكون الملازمة هنا بين الانفهامين بيّنة حيث لا تحتاج إلى مقدمة خارجية، وهناك غير بيّنة

لاحتياجها إليها، كما أنّه ظهر بذلك خروج مثل دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة وما شاكل ذلك عن محل الكلام، فانّ اللزوم في مواردها من اللزوم غير البيّن فيحتاج الانتقال إلى اللازم فيها إلى مقدمة خارجية. مثلاً دلالة الآيتين الكريمتين على كون أقل الحمل ستة أشهر كما أنّها ليست من الدلالة المطابقية كذلك ليست من الدلالة الالتزامية التي يعتبر فيها كون اللزوم بيّناً، والمفروض أنّ الملازمة فيها غير بيّنة، بل هي من الدلالة الاقتضائية فتحتاج إلى ضم مقدمة اُخرى وبدونها فلا دلالة. فالنتيجة: أنّ اللزوم في موارد تلك الدلالات غير بيّن.

ومن هنا يظهر ما في كلام شيخنا الاُستاذ (قدس سره)[1] من الخلط بين اللزوم البيّن بالمعنى الأعم واللزوم غير البيّن، حيث إنّه (قدس سره) مثّل للأوّل بتلك الدلالات مع أنّك عرفت أنّ اللزوم فيها غير بيّن لاحتياجها إلى ضم مقدمة خارجية، فهذا هو نقطة الامتياز بين اللزوم البيّن واللزوم غير البيّن.

وأمّا نقطة الامتياز بين اللزوم البيّن بالمعنى الأعم واللزوم البيّن بالمعنى الأخص فهي أمر آخر، وهو أنّه يكفي في اللزوم البيّن بالمعنى الأخص نفس تعقل الملزوم في الانتقال إلى لازمه، وهذا بخلاف اللزوم البيّن بالمعنى الأعم فانّه لا يكفي فيه ذلك، بل لا بدّ فيه من تصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما في الجزم باللزوم، نعم هما يشتركان في نقطة اُخرى وهي عدم الحاجة إلى ضم مقدمة خارجية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ في كل مورد لم يحتج لزوم انفهام شيء لانفهام شيء آخر إلى ضم مقدمة اُخرى فهو من اللزوم البيّن

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٤٣.

ـ سواء أكان بالمعنى الأعم أو الأخص ـ وفي كل مورد احتاج لزوم انفهام شيء لانفهام شيء آخر إلى ضمّها فاللزوم لا يكون بيّناً أصلاً.

فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّ هذه الدلالة من اللازم البيّن بالمعنى الأعم في غير محلّه.

ثمّ إنّ لزوم المفهوم للمنطوق هل هو من اللزوم البيّن بالمعنى الأخص أو من اللزوم البيّن بالمعنى الأعم؟ الظاهر هو الأوّل، والسبب في ذلك: هو أنّ اللازم إذا كان بيّناً بالمعنى الأعم قد يغفل المتكلم عن إرادته كما أنّ المخاطب قد يغفل عنه، نظراً إلى أنّ الذهن لا ينتقل إليه من مجرد تصور ملزومه ولحاظه في اُفق النفس، بل لا بدّ من تصوره وتصور اللازم والنسبة بينهما، ومن الطبيعي أنّ اللّازم بهذا المعنى لاينطبق على المفهوم، لوضوح أنّ معنى كون القضية الشرطية أو ما شاكلها ذات مفهوم هو أنّها تدل على كون الشرط أو نحوه علةً منحصرةً للحكم، ومن الطبيعي أنّ مجرد تصورها يوجب الانتقال إلى لازمها وهو الانتفاء عند الانتفاء من دون حاجة إلى تصور أيّ شيء آخر، وهذا معنى اللزوم البيّن بالمعنى الأخص.

لحدّ الآن قد انتهينا إلى هذه النتيجة وهي أنّ لزوم المفهوم للمنطوق من اللزوم البيّن بالمعنى الأخص[1].

الثانية: أنّ مسألة المفاهيم هل هي من المسائل الأُصولية العقلية أو اللفظية؟ فيه وجهان بل قولان.

قد يقال كما قيل: إنّها من المباحث اللفظية بدعوى أنّ الدال عليها اللفظ،

---

(١) [وهذا هي الجهة الأُولى من البحث].

غاية الأمر أنّ دلالته على المنطوق بالمطابقة وعلى المفهوم بالالتزام، ومن هنا تفترق مسألة المفاهيم عن مسألة الضد ومقدمة الواجب واجتماع الأمر والنهي وما شاكل ذلك، حيث إنّها من المباحث اللفظية دون تلك المسائل فانّها من المباحث العقلية ولا صلة لها بعالم اللفظ أبداً.

ولكن يمكن أن يقال: إنّها من المسائل العقلية أيضاً والوجه في ذلك: هو أنّ الحيثية التي تقتضي المفهوم وتستلزمه وهي العلية المنحصرة وإن كانت مدلولاً للّفظ وضعاً أو إطلاقاً، حيث إنّ الدال عليها هو الجملة الشرطية أو نحوها، إلّا أنّ هذه الحيثية نفسها ليست بمفهوم على الفرض، فانّ المفهوم ما هو لازم لها وهو الانتفاء عند انتفائها، ومن المعلوم أنّ الحاكم بذلك ـ أي بانتفاء المعلول عند انتفاء علته التامة ـ إنّما هو العقل ولا صلة له باللفظ.

وبكلمة اُخرى: أنّ للمفاهيم حيثيتين واقعيتين، فمن إحداهما تناسب أن تكون من المسائل الاُصولية العقلية، ومن الاُخرى تناسب أن تكون من المسائل الاُصولية اللفظية، وذلك لأنّه بالنظر إلى كون الحاكم بانتفاء المعلول عند انتفاء العلة هو العقل فحسب فهي من المسائل الاُصولية العقلية، وبالنظر إلى كون الكاشف عن العلة المنحصرة هو الكاشف عن لازمها أيضاً فهي من المسائل الاُصولية اللفظية، لفرض أنّ الكاشف عنها هو اللفظ كما عرفت، فاذن يكون المفهوم مدلولاً للّفظ التزاماً. وكيف كان فلا يترتب أيّ أثر على البحث عنها من هذه الناحية وإنّما الأثر مترتب على كونها اُصولية، سواء أكانت عقلية أم كانت لفظية، والمفروض أنّها من المسائل الاُصولية لتوفر ركائزها فيها ـ وهي وقوعها في طريق الاستنباط بنفسها من دون ضم كبرى أو صغرى اُصولية إليها ـ فلا أثر للبحث عن أنّ الحاكم فيها هل هو العقل أو غيره أصلاً.

الثالثة: أنّ كلامنا هنا ليس في حجية المفهوم بعد الفراغ عن وجوده، بل

الكلام إنّما هو في أصل وجوده وتحققه خارجاً، بمعنى أنّ الجملة الشرطية أو ما شاكلها هل هي ظاهرة في المفهوم أم لا كما هي ظاهرة في المنطوق، والوجه فيه أنّ البحث في جميع مباحث الألفاظ إنّما هو عن ثبوت الصغرى ـ وهي إثبات الظهور لها ـ بعد الفراغ عن ثبوت الكبرى، وهي حجية الظواهر في الجملة.

وبعد ذلك نقول: إنّ الكلام يقع في عدة موارد، الأوّل في:

مفهوم الشرط

اختلف الأصحاب في دلالة القضية الشرطية على المفهوم وعدم دلالتها عليه، وليعلم أنّ دلالتها على المفهوم ترتكز على ركائز.

الأُولى: أن يرجع القيد في القضية إلى مفاد الهيئة دون المادة، بأن يكون مفادها تعليق مضمون جملة على مضمون جملة أُخرى.

الثانية: أن تكون ملازمة بين الجزاء والشرط.

الثالثة: أن تكون القضية ظاهرةً في أنّ ترتب الجزاء على الشرط من باب ترتب المعلول على العلة لا من باب ترتب العلة على المعلول ولا من باب ترتب أحد المعلولين لعلة ثالثة على المعلول الآخر.

الرابعة: أن تكون ظاهرةً في كون الشرط علة منحصرة للحكم فيها.

فمتى توفرت هذه الركائز في القضية تمت دلالتها على المفهوم وإلّا فلا، وعلى هذا فلابدّ لنا من درس كل واحدة منها.

أمّا الركيزة الأُولى: فهي في غاية الصحة والمتانة، والسبب في ذلك: هو ما ذكرناه في بحث الواجب المشروط من أنّ القضايا الشرطية ظاهرة عرفاً في

تعليق مفاد الجملة وهي الجزاء على مفاد الجملة الأُخرى وهي الشرط، مثلاً قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود يدل على تعليق وجود النهار على طلوع الشمس، كما أنّ قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»[١] يدل على تعليق عدم الانفعال على بلوغ الماء قدر كر وهكذا، وكيف كان فلا شبهة في ظهور القضية الشرطية في ذلك.

نعم، لو بنينا على رجوع القيد إلى المادة كما اختاره شيخنا الأنصاري (قدس سره)[٢] فحال القضية الشرطية عندئذ حال القضية الوصفية في الدلالة على المفهوم وعدمها، لما سيأتي[٣] من أنّ المراد بالوصف ليس خصوص الوصف المصطلح في مقابل سائر المتعلقات، بل المراد منه مطلق القيد سواء أكان وصفاً أم كان غيره من القيود، ومن هنا لو عبّر عن مفهوم الوصف بمفهوم القيد لكان أولى.

وعلى الجملة: فعلى هذه النظرية يدخل مفهوم الشرط في مفهوم الوصف ويكون من أحد أفراده ومصاديقه. فالنتيجة: أنّ القول بمفهوم الشرط في قبال مفهوم الوصف يقوم على أساس رجوع القيد في القضية إلى مفاد الهيئة دون المادة.

وأمّا الركيزة الثانية: وهي دلالة القضية الشرطية على كون العلاقة بين الجزاء والشرط علاقة لزومية فانّها أيضاً تامة، وذلك لأن استعمالها في موارد الاتفاق وعدم العلاقة في أيّة لغة كان لو لم يكن غلطاً فلا شبهة في أنّه نادر

---

(١) الوسائل ١: ١٥٨/ أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١ وغيره (مع اختلاف).

(٢) مطارح الأنظار: ٤٥ ـ ٤٦، ٥٢.

(٣) لاحظ مبحث مفهوم الوصف ص ٢٧٢.

جداً، لوضوح أنّه لا يصح تعليق كل شيء على كل شيء من دون علاقة وارتباط بينهما. وكيف كان فلا شك في أنّ الاستعمال في تلك الموارد لو صحّ فانّه يحتاج إلى رعاية علاقة وإعمال عناية وبدونهما فالقضية ظاهرة في وجود العلاقة اللزومية بينهما.

ومن ضوء هذا البيان يظهر: أنّ تقسيم المناطقة القضية الشرطية إلى لزومية واتفاقية لا يقوم على أساس صحيح، فانّ ما مثّلوا للثانية بقولهم: إن كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق أو ما شاكل ذلك لم يكن بحسب الواقع والحقيقة قضية شرطية، بل صورتها صورة القضية الشرطية. وكيف كان فلا شبهة في ثبوت هذه الركيزة وأنّها أساس للقضية الشرطية.

وأمّا الركيزة الثالثة: وهي دلالة القضية الشرطية على أنّ ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة فهي خاطئة جداً، وذلك لأنّها وإن دلّت على ترتب الجزاء على الشرط والتالي على المقدم كما هو مقتضى كلمة الفاء إلّا أنّها لا تدل على أنّ هذا الترتب من ترتب المعلول على العلة التامة بحيث يكون استعمالها في غيره مجازاً، بل هي تدل على مطلق الترتب سواء أكان من قبيل ترتب المعلول على العلة التامة كترتب وجوب الحج على الاستطاعة وترتب وجوب إكرام زيد مثلاً على مجيئه وترتب عدم انفعال الماء على بلوغه كراً وما شاكل ذلك، أو كان من قبيل ترتب العلة على المعلول كما هو الحال في البرهان الإني كترتب طلوع الشمس على وجود النهار وترتب تغير العالم على حدوثه، والأوّل كقولنا: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة. والثاني كقولنا: إن كان العالم حادثاً فهو متغير ونحو ذلك، أو كان من قبيل ترتب أحد معلولين لعلة ثالثة على المعلول الآخر كقوله: إن كان النهار موجوداً فالعالم مضيء وغير ذلك.

والسبب فيه: هو أنّ القضية الشرطية في جميع هذه الموارد تستعمل في معنى واحد وليس استعمالها في موارد ترتب العلة على المعلول أو ترتب أحد المعلولين على الآخر مجازاً لنحتاج إلى لحاظ وجود قرينة في البين وإعمال عناية، بل إنّه كاستعمالها في موارد ترتب المعلول على العلة التامة على نحو الحقيقة، ضرورة أنّه لا فرق بين قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وبين قولنا: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، فكما أنّ الأوّل على نحو الحقيقة فكذلك الثاني، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

نعم، يفترق الأوّل عن الثاني في نقطة اُخرى وهي أنّ الترتب في الأوّل مطابق للواقع الموضوعي دون الثاني، فانّ الترتب فيه بمجرد افتراض من العقل من دون واقع موضوعي له.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ القضية الشرطية موضوعة للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط من دون الدلالة على أنّه من ترتب المعلول على العلة التامة فضلاً عن كونها منحصرةً، فالموضوع له هو الجامع بين جميع أنواع الترتب، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: أنّ القضية الشرطية لا تدل على المفهوم في موارد البرهان الإنّي، لوضوح أنّ غاية ما تقتضيه القضية في تلك الموارد هو أنّ تحقق المقدّم يستلزم تحقق التالي ويكشف عنه فيكون وسطاً للاثبات والعلم دون الثبوت والوجود، ولا تدل على امتناع وجود التالي من دون وجود المقدّم، بداهة أنّ وجود المعلول وإن كان يكشف عن وجود العلة إلّا أنّ عدمه لا يكشف عن عدمها، لامكان أن يكون عدمه مستنداً إلى وجود المانع لا إلى عدمها. مثلاً وجود الممكن في الخارج كاشف عن وجود الواجب بالذات نظراً إلى استحالة وجوده في نفسه، ولكن عدمه لا يكشف عن عدمه ولا عن عدم وجود ممكن آخر لجواز أن يكون عدمه

مستنداً إلى ما يخصه من المانع.

نعم، عدم المعلول يكشف عن عدم علته التامة، كما أنّ وجوده يكشف عن وجودها، وعدم أحد المعلولين لعلة ثالثة يكشف عن عدم الآخر كما يكشف عن عدم علته التامة.

وعلى هذا الضوء فالقضايا الشرطية في موارد البراهين الإنّية إنّما تدل على الثبوت عند الثبوت ولا تدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء المقدّم، لاحتمال أن يكون انتفاء المقدّم مستنداً إلى وجود المانع لا إلى انتفاء الجزاء، والوجه في ذلك: هو أنّه لا فرق بين استعمال القضايا الشرطية في موارد العلة الناقصة واستعمالها في موارد العلة التامة، فكما أنّه على نحو الحقيقة في الثانية فكذلك في الأُولى، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أبداً.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي أنّه لا ظهور للقضايا الشرطية في ترتب المعلول على العلة لا بالوضع ولا بالاطلاق، هذا.

ولكن لشيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) في المقام كلام: وهو أنّه بعد ما اعترف من أنّ استعمالها في موارد غير ترتب المعلول على العلة ليس مجازاً، قال: إنّ ظاهر القضية الشرطية ذلك، أي ترتب المعلول على العلة، وذلك لأنّ ظاهر جعل شيء مقدّماً وجعل شيء آخر تالياً هو ترتب التالي على المقدّم، فان كان هذا الترتب موافقاً للواقع ونفس الأمر بأن يكون المقدّم علةً للتالي فهو، وإلّا لزم عدم مطابقة ظاهر الكلام للواقع مع كون المتكلم في مقام البيان على ما هو الأصل في المخاطبات العرفية، وعليه فمن ظهور الجملة الشرطية في ترتب التالي على المقدّم يستكشف كون المقدّم علةً للتالي وإن لم يكن ذلك

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٤٩.

مأخوذاً في نفس الموضوع له.

وهذا الذي أفاده (قدس سره) وإن كان غير بعيد في نفسه، نظراً إلى أنّ المتكلم إذا كان في مقام بيان تفرّع الجزاء على الشرط وترتبه عليه بحسب مقام الثبوت والواقع لدلت القضية على ذلك في مقام الاثبات أيضاً للتبعية، نظير ما إذا قلنا جاء زيد ثمّ عمرو فانّه يدل على تأخر مجيء عمرو عن مجيء زيد بحسب الواقع ونفس الأمر وإلّا لم يصح استعماله فيه.

وأمّا إذا لم يكن المتكلم في مقام بيان ذلك بل كان في مقام الاخبار أو الانشاء، فلا يتم ما أفاده (قدس سره)، وذلك لأنّ القضية الشرطية عندئذ لا تدل إلّا على أنّ إخبار المتكلم عن وجود الجزاء متفرع على فرض وجود الشرط، أو إنشاء الحكم واعتباره متفرّع على فرض وجوده وتحققه، وأمّا أنّ وجود الجزاء واقعاً مترتب على وجود الشرط فلا دلالة للقضية على ذلك أصلاً، ضرورة أنّه لا مانع من أن يكون الاخبار عن وجود العلة متفرّعاً على فرض وجود المعلول في الخارج، والاخبار عن وجود أحد المتلازمين متفرعاً على فرض وجود الملازم الآخر فيه، والسرّ فيه: هو أنّه لا يعتبر في ذلك إلّا فرض المتكلم شيئاً مفروض الوجود في الخارج ثمّ إخباره عن وجود شيء آخر متفرّعاً على وجوده ومعلّقاً عليه كقولنا: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، حيث إنّ المتكلم فرض وجود النهار في الخارج ثمّ أخبر عن طلوع الشمس على تقدير وجوده، أو فرض وجود شيء فيه ثمّ أنشأ الحكم على هذا التقدير كقولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، حيث إنّه جعل وجوب الاكرام على تقدير تحقق مجيئه في الخارج وهكذا.

وعلى الجملة: فبما أنّ القضية الشرطية لم توضع للدلالة على أنّ ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة، فبطبيعة الحال تستند دلالتها على

ذلك في مورد إلى قرينة حال أو مقال، وإلّا فلا دلالة لها على ذلك أصلاً.

وأمّا **الركيزة الرابعة**: وهي دلالة القضية على كون الشرط علةً منحصرةً للجزاء فهي واضحة الفساد، لما عرفت من أنّها لا تدل على أنّ ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة فضلاً عن دلالتها على أنّ هذا الترتب من الترتب على العلة المنحصرة.

فالنتيجة لحدّ الآن: هي أنّه لا دلالة للقضية الشرطية على المفهوم أصلاً، وإنّما تدل على الثبوت عند الثبوت فحسب.

قد يقال كما قيل: إنّ القضية الشرطية وإن لم تدل على المفهوم وضعاً إلّا أنّها تدل عليه إطلاقاً، بيان ذلك: هو أنّ المتكلم فيها إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينةً على الخلاف فمقتضى إطلاقها هو أنّ الشرط علة منحصرة للجزاء، وأنّ ترتبه عليه من الترتب على العلة المنحصرة، ضرورة أنّه لو كانت هناك علة أُخرى سابقة عليه وجوداً لكان الجزاء مستنداً إليها لا محالة، كما أنّه لو كانت هناك علة أُخرى في عرضها لكان مستنداً إليهما معاً، وبما أنّ المتكلم أسند وجود الجزاء إلى وجود الشرط فمقتضى إطلاق هذا الاسناد هو أنّه ليس له علة أُخرى سابقة أو مقارنة، ونستكشف من هذا الاطلاق الاطلاق في مقام الثبوت والواقع وأنّ العلة منحصرة فيه فليس له علة أُخرى غيره.

ولكن هذا القول خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له، والسبب في ذلك: هو أنّ غاية ما تدل القضية الشرطية عليه هو ثبوت الملازمة بين التالي والمقدّم فحسب، وأمّا ترتب التالي على المقدّم فانّه ليس مدلولاً لها، وإنّما هو قضية تفريعه عليه في ظاهر القضية وتعليقه، ومن هنا قلنا إنّ القضية مع هذا التفريع لا تدل إلّا على مطلق ترتب الجزاء على الشرط. وأمّا الترتب الخاص وهو ترتب المعلول على العلة فلا يستفاد منها إلّا بقرينة خاصة فضلاً عن كون هذا

الترتب من ترتب المعلول على العلة المنحصرة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ القضية الشرطية لا تدل على المفهوم لا بالوضع ولا بالاطلاق.

ومن هنا أخذ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] طريقاً ثالثاً لاثبات المفهوم لها وهو التمسك باطلاق الشرط، بيان ذلك: أنّ القضية الشرطية على نوعين:

أحدهما: ما يكون الشرط فيه في حدّ ذاته مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً وتكويناً.

وثانيها: ما لا يكون الشرط فيه كذلك، بل يكون توقف الجزاء عليه بجعل جاعل ولا يكون عقلياً وتكوينياً.

أمّا النوع الأوّل: فبما أنّ ترتب الجزاء على الشرط في القضية قهري وتكويني فبطبيعة الحال لا يكون لمثل هذه القضية الشرطية مفهوم، لأنّها مسوقة لبيان تحقق الموضوع فيكون حالها حال اللقب فلا يكون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، وهذا كقولنا: إن رزقت ولداً فاختنه، وإن جاء الأمير فخذ ركابه وما شاكل ذلك، فانّ القضية الشرطية في أمثال هذه الموارد تكون مسوقةً لبيان تحقق الحكم عند تحقق موضوعه، فيكون حال الشرط المذكور فيها حال اللقب فلا تدل على المفهوم أصلاً، بداهة أنّ التعليق في أمثال هذه القضايا لو دلّ على المفهوم لدلّ كل قضية عليه ولو كانت حملية، وذلك لما ذكرناه في بحث الواجب المشروط من أنّ كل قضية حملية تنحل إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، مع أنّ دلالتها عليه ممنوعة جزماً.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٥١.

وأمّا النوع الثاني: وهو ما لا يتوقف الجزاء فيه على الشرط عقلاً وتكويناً فقد ذكر (قدس سره) أنّه يدل على المفهوم وأفاد في وجـه ذلك: أنّ الحكـم الثابت في الجزاء لايخلو من أن يكون مطلقاً بالاضافة إلى وجود الشرط المذكور في القضية الشرطية أو يكون مقيّداً به ولا ثالث لهما، وبما أنّه رتّب في ظاهر القضية الشرطية على وجود الشرط فبطبيعة الحال يمتنع الاطلاق ويكون مقيداً بوجود الشرط لا محالة، وعلى هذا فان كان المتكلم في مقام البيان وقـد أتى بقيد واحد ولم يقيده بشيء آخر ـ سواء أكان التقييد بذكر عِدل له في الكلام أم كان بمثل العطف بالواو لتكون نتيجته تركب قيد الحكم من أمرين كما في مثل قولنا: إن جاءك زيد وأكرمك فأكرمه ـ استكشف مـن ذلك انحـصار القـيد بخصوص ما ذكر في القضية الشرطية.

وعلى الجملة: فالقضية الشرطية وإن كانت بحسب الوضع لا تدل على تقييد الجزاء بوجود الشرط المذكور فيها فحسب، وذلك لما عرفت من صحة استعمالها في موارد القضية المسوقة لبيان الحكم عند تحقق موضوعه، إلّا أنّ ظاهرها فيما إذا كان التعليق على ما لا يتوقف عليه متعلق الحكم في الجزاء عقلاً هو ذلك، فاذا كان المتكلم في مقام البيان فكما أنّ إطلاق الشرط وعدم تقييده بشيء بمثل العطف بالواو مثلاً يدل على عدم كون الشرط مركباً من المذكور في القـضية وغيره، فكذلك إطلاق الشرط وعدم تقييده بشيء بمثل العطف بأو يدل على انحصار الشرط بما هو مذكور في القضية وليس له شرط آخر وإلّا لكان عليه ذكره. وهذا نظير استفادة الوجوب التعييني من إطلاق الصيغة، فكما أنّ قضية إطلاقها عدم سقوط الواجب باتيان ما يحتمل كونه عدلاً له فيثبت بذلك كون الوجوب تعيينياً، فكذلك قضية إطلاق الشرط في المقام فانّها انحصار قيد الحكم به وأنّه لا بدل له في سببية الحكم وترتبه عليه.

ومن ضـوء هذا البيان يظهر: أنّ ما أورده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) على هذا التقريب خاطئ جداً وحاصل ما أورده: هو أنّ قياس المقام بالوجوب التعييني قياس مع الفارق، وذلك لأنّ الوجوب التعييني سنخ خاص من الوجوب مغاير للوجوب التخييري فهما متباينان سنخاً، وعلى هذا فلابدّ للمولى إذا كان في مقام البيان من التنبيه على أحدهما بخصوصه والاشارة إليه خاصة، وبما أنّ بيان الوجوب التخييري يحتاج إلى ذكر خصوصية في الكلام، أعني بها العدل كما في مثل قولنا: أعتق رقبةً مؤمنةً، أو صم شهرين متتابعين، أو أطعم ستين مسكيناً، فاذا لم يذكر كان مقتضى الاطـلاق كـون الوجـوب تعيينياً وأنّه غير متعلق إلّا بما هو مذكور في الكلام، وهذا بخلاف المقام فانّ ترتب المعلول على علته المنحصرة ليس مغايراً في السـنخ لترتبـه على غـير المنحصرة، بل هو في كليهما على نحو واحد. فاذن لا مجال للتمسك بالاطلاق لاثبات انحصار العلة بما هو مذكور في القضية.

وجه الظهور: هو أنّ الاطلاق المتمسك به في المقام ليس هو إطلاق الجزاء وإثبـات أنّ ترتبه على الشرط إنّما هو على نحـو ترتب المعلول عـلى عـلتـه المنحصرة ليرد عليه ما ذكر، بل هو إطلاق الشرط بعدم ذكر عدل له في القضية، وذلك لما عرفت من أنّ ترتب الجزاء على الشرط وإن لم يكن مدلولاً للقضية الشرطية وضعاً إلّا أنّه يستفاد مـنها بحسب المـتفاهم العـرفي سـياقاً، وذلك يستلزم تقييد الجزاء بوجود الشرط في غير القضايا الشرطية المسـوقة لبـيان تحقق الحكم بتحقق موضوعه كما تقدم، وبما أنّ التقييد بـشيء واحـد يـغاير التقييد بأحد الشيئين على البدل سنخاً، يلزم على المولى بيان الخـصوصية إذا كان في مقام البيان، وحيث إنّه لم يبيّن العدل مع أنّه يحتاج إلى البيان، تـعيّن كون الشرط واحداً وأنّ القيد منحصر به.

ولنأخذ بالمناقشة على ما أفاده (قدس سره).

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره (قدس سره) من الملاك لدلالة القضية الشرطية على المفهوم لو تمّ فلا يختص الملاك بها، بل يعمّ غيرها أيضاً كالقضايا الوصفية ونحوها، والسبب في ذلك: هو أنّ التمسك بالاطلاق المزبور لا يثبت مفهوم الشرط في مقابل مفهوم القيد، فلو أثبت المفهوم فهو إنّما يثبته بعنوان مفهوم القيد ببيان أنّ الحكم الثابت لشيء مقيد بقيد كقولنا: أكرم العالم العادل مثلاً، فالقيد لا يخلو من أن يكون مطلقاً في الكلام ولم يذكر المتكلم عدلاً له كالمثال المزبور، أو ذكر عدلاً له كقولنا: أكرم العالم العادل أو الهاشمي، فالقضية على الأوّل تدل على أنّ الحكم الثابت للعالم مقيد بقيد واحد وهو العدالة، وعلى الثاني تدل على أنّه مقيد بأحد القيدين: وهما العدالة والهاشمية، وبما أنّ التقييد بأحدهما على البدل يحتاج إلى بيان زائد في الكلام كالعطف بأو أو نحوه، كان مقتضى إطلاق القيد وعدم ذكر عدل له انحصاره به، أي بما هو مذكور في القضية، وإلّا لكان على المولى البيان، ومن الطبيعي أنّه لا فرق في ذلك بين كون القضية شرطية أو وصفية أو ما شاكلها، والسر في هذا هو أنّ ملاك دلالة القضية على المفهوم إنّما هو إطلاق القيد المذكور فيها، ومن الواضح جداً أنّه لا يفرق في ذلك بين كونه معنوناً بعنوان الشرط أو الوصف أو نحو ذلك.

وبكلمة أُخرى: أنّ الحكم المذكور في القضية قد يكون مقيداً بقيود عديدة مذكورة فيها، وقد يكون مقيداً بأحد قيدين أو قيود على سبيل البدل، وقد يكون مقيداً بقيد واحد، فما ذكره (قدس سره) من البيان لاثبات المفهوم للقضية الشرطية إنّما هو لازم تقييده بقيد واحد، حيث إنّ مقتضى إطلاقه هو انحصاره به، وهذا الملاك لا يختص بها، بل يعم غيرها من القضايا أيضاً.

فالنتيجة: أنّ ما أفاده (قدس سره) لو تمّ فهو لا يثبت مفهوم الشرط في

مقابل مفهوم القيد.

وأمّا ثانياً: فلأنّ مقتضى إطلاق القيد في الكلام وعدم ذكر عِدل له وإن كان وحدته تعييناً في مقابل تعدده أو كونه واحداً لا بعينه، إلّا أنّه لا يدل على انحصار الحكم به، بل غاية ما يدل عليه هو أنّ الحكم في القضية غير ثابت لطبيعي المقيد على الاطلاق، وإنّما هو ثابت لحصة خاصة منه، ولكنّه لا يدل على أنّه ينتفي بانتفاء تلك الحصة، فانّه لازم انحصار الحكم به لا لازم إطلاقه وعدم ذكر عدل له، فانّ لازمه عدم ثبوت الحكم للطبيعي على الاطلاق ولا يدل على انتفائه عن حصة أُخرى غير هذه الحصة.

وعلى الجملة: فملاك دلالة القضية على المفهوم إنّما هو انحصار الحكم بالقيد المذكور فيها وأنّه علته المنحصرة لا إطلاقه، حيث إنّ لازمه ما ذكرناه لا المفهوم بالمعنى الذي هو محل الكلام، وهو الانتفاء عند الانتفاء مثلاً.

فالنتيجة: أنّ ما أفاده (قدس سره) من البيان لا يكون ملاك دلالة القضية الشرطية على المفهوم.

وأمّا ثالثاً: فلما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) هنا وحاصله: هو أنّ المتكلم بالقضية الشرطية ليس في مقام البيان من هذه الناحية، أي من ناحية انحصار الشرط بما هو مذكور فيها، بل الظاهر أنّه في مقام بيان مؤثرية الشرط على نحو الاقتضاء بمعنى عدم قصوره في حد ذاته عن التأثير، وليس هو في مقام بيان مؤثريته الفعلية وانحصارها بما هو مذكور في القضية بلحاظ عدم ذكر عدل له حتى يتمسك باطلاقه لاثبات انحصار المؤثر الفعلي فيه.

نعم، لو كانت القضية في مقام البيان من هذه الناحية لدلت على المفهوم لا محالة، إلّا أنّ هذه النكتة التي توجب دلالتها على المفهوم لا تختص بها، بل

تعم القضية الوصفية أيضاً، حيث إنّها لو كانت في مقام البيان من هذه الناحية، أي من ناحية انحصار القيد المؤثر بما هو مذكور فيها وعدم وجود غيره، لدلت بطبيعة الحال على المفهوم، وقد تقدم منّا أنّ هذا المفهوم ليس من مفهوم الشرط الذي هو محل الكلام في مقابل مفهوم القيد بل هو هو بعينه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ كون المتكلم فيها في مقام البيان حتى من هذه الناحية نادر جداً، فلا يمكن أن يكون هذا هو مراد القائلين بالمفهوم فيها، حيث إنّه رغم كونه نادراً وغير مناسب أن يكون مراداً لهم فيحتاج إثباته إلى قرينة خاصة، ومن المعلوم أنّ مثله خارج عن مورد كلامهم وإن لم يكن نادراً، فانّ كلامهم في دلالة القضية الشرطية على المفهوم وضعاً أو إطلاقاً، وأمّا دلالتها عليه بواسطة القرينة الخاصة فلا نزاع فيها أبداً.

وبكلمة أُخرى: أنّ المتكلم في القضية الشرطية إنّما هو في مقام بيان ترتب مفاد الجزاء على الشرط، وليس في مقام بيان انحصار العلة والمؤثر بما هو مذكور فيها بملاحظة عدم ذكر عدل له في الكلام، ومن هنا قلنا إنّ القضية الشرطية لا تدل إلّا على مطلق ترتب الجزاء على الشرط، فلا تدل على أنّه على نحو ترتب المعلول على علته فضلاً عن الترتب على علته المنحصرة.

وعلى ضوء ذلك فالناحية التي يكون المتكلم فيها في مقام البيان فالتمسك بالاطلاق فيها لا يجدي لاثبات كون ترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على علته المنحصرة، والناحية التي يجدي التمسك بالاطلاق فيها فالمتكلم لا يكون في مقام البيان من هذه الناحية.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من الطريقة لاثبات المفهوم للقضية الشرطية خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ ما ذكروه من الوجوه لاثبات دلالة القضية الشرطية على المفهوم وضعاً أو إطلاقاً لا يتم شيء منها، ومن هنا قد اختار المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] عدم دلالتها على المفهوم إلّا فيما قامت قرينة على ذلك، ولكن أين هذه من دلالتها عليه وضعاً أو إطلاقاً.

فالصحيح في المقام أن يقال: إنّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم ترتكز على ضوء نظريتنا في بابي الاخبار والانشاء، ولا يمكن إثبات المفهوم لها على ضوء نظرية المشهور في البابين، فلنا دعويان:

الأُولى: عدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم على وجهة نظرية المشهور في هذين البابين، لا بالوضع ولا بالاطلاق.

الثانية: دلالتها عليه على وجهة نظريتنا فيهما.

أمّا الدعوى الأُولى: فقد ذكرنا في محلّه أنّ المعروف والمشهور بين الأصحاب هو أنّ الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه، والجملة الانشائية موضوعة للدلالة على إيجاد المعنى في الخارج. وعلى ضوء ذلك فلا يمكن إثبات المفهوم للقضية الشرطية لا من ناحية الوضع ولا من ناحية الاطلاق، لما تقدم من أنّ غاية ما تدل القضية عليه هو ترتب الجزاء على الشرط وتفرّعه عليه، سواء أكانت القضية في مقام الاخبار أم كانت في مقام الانشاء. وأمّا كون الجزاء معلولاً للشرط فقد عرفت عدم دلالة القضية عليه ولو بالاطلاق فضلاً عن الوضع، وعلى تقدير التنزل عن ذلك وتسليم دلالتها عليه، إلّا أنّها لا تدل على كون هذا الترتب على نحو ترتب

---

(١) كفاية الأُصول: ١٩٤ ـ ١٩٦.

المعلول على علته المنحـصرة كما تقدم ذلك في ضمن البحوث السابقة بشكل موسّع.

أمّا الدعوى الثانية: فقد ذكرنا في بحث الانشـاء والاخـبار أنّ الجـملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم الحكاية والاخـبار عـن ثـبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه، وذلك لأمرين:

الأوّل: أنّها لا تدل على ثبوت النسبة في الواقع أو عدم ثـبوتها فـيه ولو دلالة ظنّية مع قطع النظر عن حال المخبر من حيث وثاقته وما شاكل ذلك وقطع النظر عن القرائن الخارجية، مع أنّ من الطبيعي أنّ دلالة اللفظ لا تنفك عـن مدلوله الوضعي بقانون الوضع، وعليه فما فائدته.

وعلى الجملة: فاذا افترضنا أنّ الجملة الخبرية لا تدل على تحقق النسبة في الواقع ولا تكشف عنها ولو كشفاً ظنياً فما معنى كـونها مـوضوعة بـازائـها، فبطبيعة الحال يكون وضع الجملة لها لغواً محضاً فلا يصدر من الواضع الحكيم.

الثاني: أنّ الوضع على ضوء نظريتنا عبارة عن التعهد والالتزام النـفساني المبرز بمبرزٍ مّا في الخارج وتوضيحه كما حققناه في محلّه: أنّ كل متكلم من أهل أيّ لغة كان تعهّد والتزم في نفسه أنّه متى ما أراد تفهيم معنىً خاص يبرزه بلفظ مخصوص، وعليه فاللفظ بطبيعة الحال يدل بمقتضى قـانون الوضـع عـلى أنّ المتكلم به أراد تفهيم معنىً خاص.

ثمّ إنّ من الطبيعي أنّ التعهد والالتزام لا يـتعلقان إلّا بـالفعل الاخـتياري، ضرورة أنّه لا معنى لتعهد الشخص بالاضافة إلى الأمر الخارج عن اختياره، فالتعهد إنّما يتعلق بالفعل في إطاره الخاص وهو الفعل الاختياري، هـذا مـن ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ ثبوت النسبة في الواقع أو عدم ثبوتها فيه في

القضايا أمر خارج عن الاختيار، يعني عن اختيار المتكلم بها، بل هو تـابع لثبوت عللها وأسبابها في الواقع، وعليه فلا يمكن تعلق التـعهد والالتزام بـه. ومن ناحية ثالثة: أنّ ما هو بيد المتكلم واختياره في تلك القضايا إنّما هو إبراز قصد الحكاية فيها والاخبار عن الثبوت أو النفي في الواقع وهو قابل لأن يتعلق به التعهد والالتزام.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي تعيّن تعلق التعهد والالتزام بـابراز قصد الحكاية والاخبار عن الواقع نفياً أو إثباتاً.

ومن هذا البيان قد ظهر أمران:

الأوّل: أنّه بناءً على ضوء نظريتنا في باب الوضع لا يمكن وضـع الجـملة الخبرية للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه.

الثاني: تعين وضعها للدلالة على إبراز قصد الحكاية والاخبار عن الواقـع نفياً أو إثباتاً، ونتيجة هذا أنّ الجملة الخبرية ـ بمقتضى تعهد الواضع بأنّه متى ما قصد الحكاية عن ثبوت شيء في الواقع أو نفيه عنه أن يتكلم بها ـ تـدل على أنّ الداعي إلى إيجادها وتحققها في الخارج ذلك، وعليه فـبطبيعة الحـال تكون الجملة بنفسها مصداقاً للحكاية والاخبار.

ثمّ إنّ هذه الدلالة لا تنفك عن الجملة أبداً حتى فيما إذا لم يكن المـتكلم في مقـام التفهيم والافادة في الواقع ما لم يـنصب قـرينةً عـلى الخـلاف في مـقام الاثبات، غاية الأمر أنّ تكلّمه حينئذ يكون على خلاف مقتضى تعهّده والتزامه على ما تقدم في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع، ومن هنا قلنا إنّ الجملة الخبرية لا تتصف بالصدق مرّةً وبالكذب أُخرى من ناحية الدلالة الوضعية، لما عرفت من أنّ تلك الدلالة ثابتة على كلا تقديري الصدق والكذب، فـقولنا:

زيد عدل مثلاً يدل على أنّ المتكلم قاصد للحكاية عن ثبوت العـدالة لزيـد والاخبار عنه، وأمّا أنّه مطابق للواقع أو غير مطابق فالجملة لا تـدل عـليه وأنّه لا صلة لها بما لها من الدلالة الوضعية بهذه الجهة أصلاً.

ولأجل ذلك قلنا إنّ الجملة الخبرية تشترك مع الجملة الانشائية في الدلالة الوضعية، فكما أنّ الجملة الانشائية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم إبراز الأمر الاعتباري النفساني، فكذلك الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم الحكاية والاخبار عن الواقع فلا فرق بينهما من هـذه النـاحية، ولذا لا تتصف الجملة الخبرية كالجملة الانشائية بالصدق والكذب من هذه الجهة، والفرق بينهما إنّما هو من ناحية أُخرى وهي أنّ لمدلول الجملة الخبرية واقـعاً موضوعياً دون مدلول الجملة الانشائية، ولذا تتصف الأُولى بالصدق والكذب بملاحظة مطابقة مدلولها للواقع وعدم مطابقته له دون الثانية، هـذا مـلخّص القول في الجملة الخبرية.

وأمّا الجملة الانشائية فقد حققنا في محلّها أنّها موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج ولم توضع للدلالة على إيجاد المعنى فيه كما اشتهر في ألسنة الأصحاب، وذلك لما ذكرناه هناك من أنّهم لو أرادوا بالايجاد الايجاد التكويني الخارجي كايجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروريات، ولا نحتمل أنّهم أرادوا ذلك، كيف فانّ الموجودات الخارجية بشتى أنـواعـها وأشكالها ليست مما توجد بالانشاء، بداهة أنّ الألفاظ لم تقع في سلسلة عللها وأسبابها. وإن أرادوا به الايجاد الاعتباري كايجاد الوجوب والحرمة والملكية والزوجية وما شاكل ذلك، فيرد عليه: أنّه يكفي في إيجاد هذه الأُمور نـفس اعتبار المعتبر من دون حاجة إلى التكلم بأيّ كلام والتلفظ بأيّ لفظ، لوضوح أنّ الأمر الاعتباري بيد من له الاعتبار رفعاً ووضـعاً، فـله إيجـاده في عـالم

الاعتبار سواء أكان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن.

نعم، اللفظ مبرز له في عالم الخارج لا أنّه موجد له، وتقدّم تفصيل ذلك بصورة موسّعة فلاحظ.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ مفاد الجملة الشرطية إذا كانت إخبارية فهو الدلالة على قصد المتكلم الحكاية والاخبار عن ثبوت شيء في الواقع على تقدير ثبوت شيء آخر فيه، لا على نحو الاطلاق والارسال بل على تقدير خاص وفي إطار مخصوص، مثلاً جملة إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، تدل على أنّ المتكلم قاصد للحكاية والاخبار عن وجود النهار، لا على نحو الاطلاق وإلّا لكان كاذباً، بل على تقدير خاص وهو تقدير طلوع الشمس، ومن الطبيعي أنّ لازم هذه النكتة يعني كون إخباره على تقدير خاص هو انتفاؤه عند انتفاء هذا التقدير، لفرض أنّه لم يخبر عنه على نحو الاطلاق وإنّما أخبر عنه على تقدير خاص وفي إطار مخصوص، وعليه فبطبيعة الحال ينتفي إخباره بانتفاء هذا التقدير، وهذا معنى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، مثلاً في جملة: لو شرب زيد سمّاً لمات، أو لو قطع رأسه لمات، فقد أخبر المتكلم عن وقوع الموت في الخارج على تقدير خاص وهو تقدير شرب السم أو قطع الرأس لا مطلقاً، ولازم ذلك قهراً انتفاء إخباره بانتفاء هذا التقدير.

ومن ضوء هذا البيان يظهر: أنّ إخباره عن موت زيد على هذا التقدير لا يتصف بالكذب عند انتفائه، يعني انتفاء هذا التقدير خارجاً وعدم تحققه فيه، والسبب في ذلك: هو أنّ المناط في اتصاف القضية الشرطية بالصدق تارةً وبالكذب أُخرى ليس صدق التالي ومطابقته للواقع وعدم مطابقته له، بل المناط في ذلك إنّما هو ثبوت الملازمة بين المقدّم والتالي وعدم ثبوتها، فان

كانت الملازمة بينهما ثابتة في الواقع فالقضية الشرطية صادقة وإلّا فهي كاذبة، من دون فرق في ذلك بين كون المقدّم والتالي صادقين أم كاذبين، بل لا يضر بصدقها كونهما مستحيلين في الخارج، وذلك كقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] فانّ القضية صادقة على الرغم من كون كلا الطرفين مستحيلاً، فلا يكون إخباره تعالى عن فساد العالم على تقدير وجود الآلهة كاذباً وغير مطابق للواقع، بل هو صادق ومطابق له، حيث إنّ إخباره سبحانه عنه لا يكون مطلقاً، بل يكون على تقدير خاص وهو تقدير وجود الآلهة في هذا العالم. نعم، لو لم يقع الفساد فيه على تقدير وجود الآلهة لكانت القضية كاذبة لكشف ذلك عن عدم الملازمة بينهما في الواقع.

والسر في ذلك: أي في أنّ صدق القضية الشرطية وكذبها يدوران مدار ثبوت الملازمة بينهما في الواقع ونفس الأمر وعدم ثبوتها فيه ولا يدوران مدار صدق طرفيها وكذبها، هو أنّ المخبر به فيها إنّما هو قصد الحكاية والاخبار عن الملازمة بينهما لا عن وجودي المقدّم والتالي، لوضوح أنّ المتكلم فيها غير ناظر إلى أنّهما موجودان أو معدومان ممتنعان أو ممكنان، وعليه فان كانت الملازمة في الواقع ثابتة وكان لها واقع موضوعي فالقضية صادقة وإلّا فهي كاذبة.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّ القضية الشرطية على ضوء نظريتنا موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والاخبار عن وجود التالي على تقدير وجود المقدّم، وعليه فبطبيعة الحال تدل بالالتزام على انتفاء الاخبار عنه على تقدير انتفائه أي المقدّم، وهذا معنى دلالتها على المفهوم بالدلالة الالتزامية الوضعية، يعني

---

(١) الأنبياء ٢١: ٢٢.

أنّها لازمة للدلالة المطابقية باللزوم البين بالمعنى الأخص.

وأمّا الجمل الانشائية فهي على نوعين:

الأوّل: ما يتوقف الجزاء على الشرط عقلاً وتكويناً كقولنا: إن رزقت ولداً فاختنه، وإن ملكت شيئاً تصدق به وما شاكل ذلك.

الثاني: ما لا يتوقف الجزاء على الشرط عقلاً بل يكون التعليق والتوقف بجعل المولى واعتباره كقولنا: إن كان زيد عالماً فأكرمه وما شابه ذلك.

أمّا النوع الأوّل: فهو خارج عن محل الكلام ولا يدل على المفهوم، والسبب في ذلك: هو أنّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم ترتكز على ركيزتين: الأُولى: أن يكون الموضوع فيها غير الشرط وهو الذي علّق عليه الجزاء. الثانية: أن لا يكون التعليق والتوقف عليه عقلياً، وعلى ذلك فأيّة قضية شرطية كانت فاقدة لهاتين الركيزتين أو لاحداهما فلا مفهوم لها، والأوّل كالمثالين المتقدمين والثاني كقولنا: إن جاءك أمير فاستقبله. فانّ الشرط في هذه القضية وإن كان غير الموضوع إلّا أنّ توقف الجزاء عليه عقلي.

وعلى الجملة: فتوقف الجزاء على الشرط في أمثال هذه القضايا عقلي وتكويني ولا دخل لجعل المولى إياه مترتباً على الشرط ومعلّقاً عليه أصلاً، ضرورة أنّ توقف الجزاء عليه واقعي موضوعي وأنّه يستحيل وجوده وتحققه في الخارج بدون وجوده وتحققه، ومن هنا لا يفرق في ذلك بين ما لو جيء به على نحو القضية الشرطية، وما لو جيء به على نحو القضية الوصفية، فانّ توقفه عليه على كلا التقديرين واقعي وانتفاءه بانتفائه عقلي، ولا صلة له بعالم اللفظ أبداً كما هو الحال في جميع موارد انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه. فاذن كيف يمكن عدّ هذا الانتفاء من المفاهيم، وقد تقدم أنّ المفاهيم مداليل للألفاظ

وقد دلت عليها القضية بالدلالة الالتزامية ولم تكن أجنبية عنها أصلاً.

وأمّا النوع الثاني: وهو ما لا يتوقف الجزاء بنفسه على الشرط بل إنّما هو بجعل المولى وتعليقه عليه وذلك مثل قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، فبما أنّ الركيزتين المتقدمتين قد توفرتا فيه فبطبيعة الحال يدل على المفهوم، بيان ذلك: أنّ الموضوع في هذا النوع من القضية الشرطية غير الشرط المذكور فيها، يعني أنّ له حالتين، فالجزاء معلّق على إحداهما دون الأُخرى، ولا يكون هذا التعليق عقلياً وإنّما هو بجعل المولى وعنايته، كما هو الحال في المثال المذكور فانّ الموضوع فيه هو زيد والشرط فيه هو مجيؤه، ولا يكون توقف الجزاء وهو وجوب الاكرام عليه عقلياً، ضرورة عدم توقف إكرامه عليه بل يمكن ذلك في كلتا الحالتين، فمثل هذه القضية الشرطية يدل على المفهوم لا محالة بناءً على ضوء النكتة التي ذكرناها في تفسير الانشاء.

وحاصلها: هو أنّ حقيقة الانشاء عبارة عن اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرزٍ مّا، ومن الطبيعي أنّ هذا الاعتبار قد يكون مطلقاً، وقد يكون معلّقاً على شيء خاص وتقدير مخصوص كما في مثل المثال السابق حيث إنّ المولى لم يعتبر إكرام زيد على ذمة المكلف على نحو الاطلاق، وإنّما اعتبره على تقدير خاص وهو تقدير تحقق مجيئه وإبرازه في الخارج بقوله: إن جاءك زيد فاكرمه، فانّه بطبيعة الحال يكشف عن ثبوت هذا الاعتبار عند ثبوت المجيء وتحققه بالمطابقة وعن انتفائه عند انتفائه في الخارج وعدم تحققه فيه بالالتزام، وقد تقدم أنّ الملازمة بينهما بيّنة بالمعنى الأخص، والسر فيه ما عرفت من أنّ اعتبار المولى إذا كان مقيداً بحالة خاصة فلازمه عدم اعتباره عند انتفاء هذه الحالة، ومن الطبيعي أنّ هذا اللازم بيّن بالمعنى الأخص، حيث إنّ النفس تنتقل إليه من مجرد تصور عدم الاطلاق في اعتبار المولى وأنّه يكون

على تقدير خاص ومقيداً به، فالقضية الشرطية التي تدل على الأوّل بالمطابقة فلا محالة تدل على الثاني بالالتزام ولا تتوقف هـذه الدلالة عـلى أيّـة نكـتة ومقدمة أُخرى.

والسبب في ذلك: ما تقدم من أنّ الجملة الانشائية موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، وعلى هذا الضوء فاذا كانت الجملة الانشائية شرطيةً كقضية إن استطعت فحج مثلاً أو نحوها، دلت على أنّ اعتبار المولى مفاد الجزاء على ذمة المكلف كالحج لا يكون على نحو الاطلاق، بل هو على تقدير خاص وهو تقدير تحقق الشرط كالاستطاعة، ولازم ذلك دلالتها على عدم اعتباره على تقدير عدم تحققه، غاية الأمر أنّ دلالتهـا عـلى الأوّل بالمطابقة وعلى الثاني بالالتزام.

وبكلمة ثانية: أنّ اعتبار الفعل في مقام الثبوت على ذمة المكلف أو اعتبار ملكية شيء لشخص مثلاً إذا كان معلّقاً على تقدير ثبوت شيء ولم يكن مطلقاً كاعتبار الصلاة مثلاً على تقدير تحقق الزوال أو الحج على تقدير الاستطاعة أو اعتبار الموصي ملكية ماله لشخص على تقدير موته وهكذا، كـان مـردّه إلى أمرين: أحدهما: اعتبار هذا الشيء على هذا التقدير الخاص. وثانيهما: عـدم اعتباره عند عدم تحقق هذا التقدير، لفرض أنّ الشارع لم يعتبر الصلاة مـثلاً على ذمة المكلف عند فرض عدم تحقق الزوال أو الحـج عـند فـرض عـدم الاستطاعة، وكذا الموصي لم يعتبر ملكية ماله له على تقدير عدم موته، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ هذين الأمرين متلازمان على نحو يكون اللزوم بينهما من اللزوم البيّن بالمعنى الأخص، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الاثبات فالكاشف عن ذلك إن كان هو القضية الوصفية فهي لا تدل على المفهوم، أي الانتفاء عند الانتفاء وإنّما تدل على أنّ الحكم في

القضية لم يجعل على نحو الاطلاق كما سيأتي بيانه بشكل موسع في ضمن البحوث الآتية[1]. وإن كان هو القضية الشرطية فهي تدل عليه بمقتضى التعليق، أي تعليق الجزاء على الشرط، غاية الأمر أنّ دلالتها على الثبوت عند الثبوت بالمطابقة وعلى الانتفاء عند الانتفاء بالالتزام.

فالحاصل: أنّ دلالتها على المفهوم نتيجة النكتة المتوفرة فيها ولم تكن متوفرة في غيرها وهي تعليق المولى مفاد الجزاء على الشرط واعتباره متوقفاً عليه ومترتباً بعد ما لم يكن كذلك في نفسه.

ثمّ إنّ هذه الدلالة مستندة إلى الوضع، أي وضع أدوات الشرط للدلالة على ذلك ككلمة «إن» و«إذا» و«لو» وما شاكل ذلك في أيّة لغة كانت، ولم تكن مستندةً إلى الاطلاق ومقدمات الحكمة، لفرض أنّها لازمة بيّنة بالمعنى الأخص لدلالتها المطابقية وهي دلالتها على التعليق والثبوت، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّه لا فرق في دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين أن يكون تعليق مدلول الجزاء على شرط واحد كقولنا إن جاءك زيد فأكرمه أو ما شاكله، أو يكون على شرطين بمثل العطف بالواو كقولنا: إن جاءك زيد وأكرمك فأكرمه، أو العطف بأو كقولنا: إن جاءك زيد أو عمرو فاعط له هذا المال، فعلى الأوّل يكون الشرط في الحقيقة مجموع الأمرين بحيث يكون كل واحد منهما جزءه لاتمامه، وعلى الثاني أحدهما، ومن الطبيعي أنّه لا فرق في دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين أن يكون الشرط المذكور فيها واحداً أو متعدداً، ضرورة أنّ ملاك دلالتها في الجميع واحد وهو تعليق المولى الجزاء على الشرط ثبوتاً وإثباتاً، غاية الأمر إذا كان الشرط مجموع الأمرين انتفى الجزاء

---

(١) راجع مبحث مفهوم الوصف ص ٢٧٤.

بانتفاء واحد منهما، وإذا كان أحدهما لا بعينه لم ينتف إلّا بانتفاء الجميع.

وإن شئت قلت: إنّ مفاد القضية الشرطية هو تعليق الجزاء على الشرط، وأمّا كون الشرط واحداً أو متعدداً وعلى تقدير التعدد كان ملحوظاً على نحو العموم المجموعي أو العموم الاستغراقي فكل هذه الخصوصيات خارجة عن مفادها فلا إشعار فيها فضلاً عن الدلالة، نظير ذلك لفظ «كل» فانّه موضوع للدلالة على إرادة العموم والشمول بالاضافة إلى أفراد مدخوله ومتعلقه، ومن الطبيعي أنّ هذه الدلالة لا تختلف باختلاف مدخوله سعةً وضيقاً، ضرورة أنّه غير ناظر إلى ذلك أصلاً، فلا فرق بين قولنا: أكرم كل عالم، وقولنا: أكرم كل إنسان، فانّ كلمة «كل» في كلا المثالين قد استعملت في معنى واحد، وهو الدلالة على إرادة عموم أفراد مدخوله.

إلى هنا قد ظهر لنا هذه النتيجة وهي الفرق بين القضية الشرطية والقضية الحقيقية مثل قولنا: يجب على المسافر القصر وعلى الحاضر التمام وما شاكل ذلك، فانّ المبرز عن اعتبار المولى إن كان هو القضية الحقيقية فهي لا تدل على المفهوم، لما تقدم من أنّ مدلولها هو قصد المتكلم الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع الخاص المفروض وجوده في الخارج، ولا يستلزم نفيه عن غيره كما هو واضح وأشرنا إليه آنفاً أيضاً، وهذا بخلاف القضية الشرطية كقولنا: إن سافرت فقصّر، فانّها كما تدل على ثبوت وجوب القصر عند ثبوت السفر وتحققه، كذلك تدل على نفيه عند عدم تحققه، والحجر الأساسي لهذا الفرق هو أنّ عنوان المسافر أو نحوه بما أنّه قد اُخذ موضوعاً للحكم بنفسه في القضية الحقيقية فبطبيعة الحال لا تدل إلّا على ثبوته لهذا الموضوع الخاص ولا تدل على نفيه عن غيره. ضرورة أنّ ثبوت شيء لشيء لا يدل على نفيه عن غيره، وأمّا في القضية الشرطية فالموضوع فيها هو نفس المكلف في المثال المتقدم

وحيث إنّ له حالتين: حالة سفره، وحالة عدم سفره، فالمولى قد علّق الحكم على إحدى حالتيه وهي حالة سفره، وعليه فلا محالة تدل على انتفائه عند انتفاء هذه الحالة. ومن هنا قلنا إنّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم ترتكز على ركيزتين: هما كون الموضوع فيها غير الشرط، وأن لا يكون توقف الجزاء عليه عقلياً.

قد وصلنا في نهاية الشوط إلى هذه النتيجة: وهي أنّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم بناءً على وجهة نظريتنا في بابي الاخبار والانشاء من الواضحات، وأمّا بناءً على نظرية المشهور في هذين البابين فلا يمكن إثبات دلالتها عليه.

نتائج البحوث السالفة عدة نقاط:

الأُولى: أنّ المراد من المفهوم ليس كل معنى يفهم من اللفظ، بل المراد منه حصة خاصة من المعنى، في مقابل المنطوق حيث إنّه يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالمطابقة أو بالقرينة العامة أو الخاصة، والمفهوم يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزامية المستندة إلى اللزوم البيّن بالمعنى الأخص أو الأعم.

الثانية: تمتاز الملازمة بين المفهوم والمنطوق عن الملازمة في مباحث الاستلزامات العقلية ـ كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته وبين وجوب شيء وحرمة ضده ونحو ذلك ـ في نقطة، وهي أنّ الملازمة بينهما هنا من اللزوم البيّن بخلاف الملازمة هناك فانّها غير بيّنة، وعلى ضوء هذه النقطة قد خرجت دلالة الاقتضاء والاشارة والتنبيه عن المفهوم حيث إنّ اللزوم في موارد تلك الدلالات غير بيّن فتحتاج إلى ضم مقدمة خارجية، وهذا بخلاف اللزوم في موارد الدلالة على المفهوم، فانّه بيّن فلا تحتاج الدلالة عليه إلى ضم مقدمة خارجية، خلافاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره) حيث جعل اللزوم في

تلك الموارد من اللزوم البيّن بالمعنى الأعم، وقد تقدم نقده.

الثالثة: أنّ كون مسألة المفاهيم من المسائل الأُصولية واضح حيث تتوفر فيها ركائزها، وإنّما الكلام في أنّها من المسائل الأُصولية العقلية أو اللفظية، وقد تقدم أنّ لها حيثيتين واقعيتين: فمن إحداهما تناسب أن تكون من المسائل الأُصولية العقلية، ومن الأُخرى تناسب أن تكون من المسائل الأُصولية اللفظية، ولكن لا أثر للبحث عن هذه الجهة أصلاً.

الرابعة: أنّ محل الكلام ليس في حجية المفهوم بعد الفراغ عن وجوده، بل إنّما هو في أصل وجوده كما هو الحال في جميع مباحث الألفاظ.

الخامسة: أنّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم ترتكز على ركائز، وتلك الركائز وإن تتم بعضها ولكن بما أنّها لا تتم جميعاً فلا دلالة لها على المفهوم لا بالوضع ولا بالاطلاق.

السادسة: أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره) قد أخذ طريقاً آخر لاثبات دلالة القضية الشرطية على المفهوم وهو التمسك باطلاق الشرط. وقد تقدم نقده بشكل موسّع.

السابعة: أنّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم ترتكز على ضوء نظريتنا في بابي الاخبار والانشاء، ولا يمكن إثبات المفهوم لها على ضوء نظرية المشهور في هذين البابين. وقد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسّعة.

بقي أُمور

الأوّل: أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المعلّق على الشرط عند انتفائه، وأمّا انتفاء شخصه فهو إنّما يكون بانتفاء موضوعه ولو بلحاظ انتفاء بعض قيوده وحالاته، ومن الطبيعي أنّه عقلي ولا صلة له بدلالة اللفظ أبداً،

مثلاً انتفاء شخص وجوب الاكرام المنشأ في قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه بانتفاء المجيء الذي هو من حالات الموضوع وقيوده عقلي ولا صلة له بدلالة القضية الشرطية على المفهوم أصلاً، ضرورة استحالة بقاء المعلّق بدون المعلّق عليه، ومن هنا لو لم نقل بدلالتها على المفهوم أيضاً انتفى هذا الوجوب الخاص بانتفاء ما علّق عليه وهو المجيء في المثال.

فالذي يصلح أن يكون محلاً للنزاع ومورداً للكلام بين الأصحاب إنّما هو دلالة القضية الشرطية على انتفاء فرد آخر من هذا الحكم عن الموضوع المذكور فيها عند انتفاء الشرط وعدم ثبوته، ومن الطبيعي أنّ الحكم لو ثبت له في هذه الحالة ـ أي حالة انتفاء الشرط ـ لا محالة كان حكماً آخر غير الحكم الثابت له عند ثبوت الشرط، غاية الأمر أنّه من سنخه، ومن المعلوم أنّ ثبوت هذا الحكم له في تلك الحالة وعدم ثبوته كلاهما أمر ممكن بحسب مقام الثبوت، والكاشف عن عدم ثبوته وانتفائه في مقام الاثبات إنّما هو دلالة القضية الشرطية على المفهوم.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المعلّق على الشرط، لا انتفاء شخص هذا الحكم، فانّه كما عرفت أمر عقلي وضروري عند انتفاء المعلّق عليه وليس قابلاً للنزاع.

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أنّه ليس انتفاء الحكم في باب الوصايا والأقارير والأوقاف وما شاكلها عن غير مواردها من باب الدلالة على المفهوم كما توهم، بل نسب إلى الشهيد (قدس سره) في تمهيد القواعد[1] أنّه نفى الاشكال عن دلالة هذه القضايا على المفهوم بدعوى أنّها تدل على انتفاء

---

(١) تمهيد القواعد: ١١٠، القاعدة «٢٥».

الوصية عن غير موردها، وانتفاء الوقف عن غير الموقوف عليه، وانتفاء الاقرار عن غير موضوعه، ووجه الظهور ما عرفت من أنّ انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي لايرتبط بدلالة اللفظ أبداً، والموارد المذكورة من هذا القبيل، لوضوح أنّ الواقف إذا أوقف شيئاً على عنوان خاص كعنوان أولاده الذكور مثلاً أو على عنوان عام كعنوان أهل العلم أو السادة أو ما شاكل ذلك فبطبيعة الحال ينتفي الوقف بانتفاء هذا العنوان، كما أنّه منتفٍ عن غيره من العناوين، وكلاهما غير منوط بدلالة اللفظ. أمّا الأوّل فلما عرفت من أنّ انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي فلا صلة له باللفظ أبداً. وأمّا الثاني فلعدم المقتضي حيث إنّه جعل وقفاً على العنوان المزبور فحسب، فانتفاؤه عن غيره ليس من ناحية دلالة اللفظ، بل هو من ناحية عدم المقتضي لثبوته، وكذلك الحال في غيره من الموارد.

فالنتيجة: أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المعلّق على الشرط بانتفائه، ونقصد بسنخ الحكم الحكم الكلي المنشأ في الجزاء فانّه بما هو حكم ينتفي عن الموضوع مطلقاً بانتفاء شرطه، لا خصوص الفرد الثابت منه، فيمتاز المفهوم من هذه الناحية عن مطلق انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر: أنّ الحكم المستفاد من الجزاء المعلّق على الشرط إذا كان مفهوماً اسمياً بأن يكون مدلولاً لكلمة وجب أو يجب أو ما شاكل ذلك، فلا إشكال في دلالة القضية الشرطية عندئذ على المفهوم، نظراً إلى أنّه حكم كلي. وأمّا إذا كان مفهوماً حرفياً ومستفاداً من الهيئة فقد يشكل في دلالة القضية على المفهوم حينئذ، نظراً إلى أنّ مفاد الهيئة معنى حرفي والمعنى الحرفي جزئي، وقد عرفت أنّ انتفاء الحكم الجزئي بانتفاء شرطه عقلي ولا صلة له بدلالة القضية على المفهوم أصلاً، فانّ معنى دلالتها هو انتفاء سنخ

الحكم بانتفاء شرطه.

ومن هنا فصّل شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)[1] بين ما كان الحكم في الجزاء مستفاداً من المادة كقوله (عليه السلام): «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهور» وما كان مستفاداً من الهيئة كقولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، حيث إنّه (قدس سره) التزم بدلالة القضية الشرطية على المفهوم في الأوّل دون الثاني بملاك أنّ الحكم في الأوّل كلي وفي الثاني جزئي.

وقد أُجيب عن هذا الاشكال بوجوه عديدة، ولكن بما أنّ تلك الوجوه بأجمعها مبنية على أساس وجهة نظر المشهور في باب الانشاء فلا يجدينا شيء منها، لما تقدم من فساد هذه النظرية، فعليه لسنا بحاجة إلى بيان تلك الوجوه والمناقشة فيها.

وأمّا على ضوء نظريتنا في باب الانشاء فلا مجال لهذا الاشكال أبداً، وذلك لما ذكرناه غير مرة من أنّه لا واقع موضوعي للوجوب والثبوت ما عدا اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرزٍ مّا، ومن الطبيعي أنّه لا يفرق في المبرز بين القول والفعل، كما أنّه لا يفرق في القول بين الهيئة والمادة، ضرورة أنّ العبرة إنّما هي بالاعتبار النفساني، ومن المعلوم أنّه لا يختلف باختلاف المبرز والكاشف، كيف حيث إنّه لا شأن له ما عدا ذلك، وعلى هذا فالمولى مرّةً يعتبر الفعل على ذمة المكلف على نحو الاطلاق ومرّةً أُخرى يعتبره على تقدير خاص دون آخر كاعتبار الصلاة والطهارة على ذمة المكلف على تقدير زوال الشمس لا مطلقاً، واعتبار الحج على تقدير الاستطاعة، وهكذا.

فاذا كان الاعتبار قابلاً للاطلاق والتقييد فالقضية الشرطية بمنطوقها تدل

---

(١) [لاحظ مطارح الأنظار: ١٧٣ فانّه صرّح بعدم التفصيل].

على التعليق، أي تعليق الاعتبار على الشرط، وبمفهومها تدل على انتفاء هذا الاعتبار عند انتفاء الشرط والمعلّق عليه، ومن الواضح أنّه لا فرق في دلالة القضية عليه بين أن يكون المبرز عن ذلك الاعتبار النفساني هيئةً كقولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، أو قولنا: إن استطعت فحج، أو مادةً كقوله (عليه السلام): «إذا زالت الشمس وجب الطهور والصلاة»[١] أو ما شاكل ذلك.

والسبب فيه: هو أنّه لا واقع موضوعي لهذا الاشكال بناءً على ضوء نظريتنا، لوضوح أنّ الاعتبار المزبور كما عرفت قابل للاطلاق والتقييد، فاذا افترضنا أنّ المولى اعتبره مقيداً بشيء ومعلّقاً عليه من دون اقتضائه ذلك بنفسه فبطبيعة الحال ينتفي بانتفائه، والمبرز عن ذلك في مقام الاثبات إنّما هو القضية الشرطية على نحو الالتزام باللزوم البيّن بالمعنى الأخص. أو فقل: إنّ الملازمة بين ثبوت هذا الاعتبار عند ثبوت هذا الشيء وانتفائه عند انتفائه موجودة في مقام الثبوت، فالقضية الشرطية التي تدل على الأوّل بالمطابقة فلا محالة تدل على الثاني بالالتزام، ولا نقصد بالمفهوم إلّا ذلك، ومن المعلوم أنّه لا فرق فيه بين أن يكون الجزاء مستفاداً من المادة أو الهيئة.

الثاني: أنّه لا فرق فيما حققناه من دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين أن يكون الشرط المذكور فيها واحداً كالأمثلة المتقدمة أو ما شاكلها أو يكون متعدداً، سواء أكان تعدده على نحو التركيب أو التقييد، والأوّل كقولنا: إن جاءك زيد وأكرمك وسلّم عليك فأكرمه، فانّ الشرط مركب من اُمور: المجيء، والاكرام، والسلام، ولازم ذلك هو انتفاء الحكم بانتفاء كل واحد منها.

---

(١) الوسائل ١: ٣٧٢/ أبواب الوضوء ب ٤ ح ١ (مع اختلاف يسير).

والثاني كقولنا: إن ركب الأمير في يوم الجمعة والساعة الفلانية فخذ ركابه، فيكون الشرط وهو الركوب مقيداً بقيدين: هما يوم الجمعة والساعة الفلانية، وبانتفاء كل منهما ينتفي الحكم لا محالة.

فالنتيجة: أنّه لا فرق في دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين كون الشرط المذكور فيها واحداً أو متعدداً. نعم، على الأوّل ينتفي الحكم المستفاد من الجزاء بانتفائه، وعلى الثاني ينتفي بانتفاء المجموع، وانتفاؤه تارةً يكون بانتفاء جميع أجزائه أو قيوده، وأُخرى بجزء أو قيد منه، وهذا ظاهر.

الثالث: أنّ الحكم الثابت في الجزاء المعلّق على الشرط على نوعين:

أحدهما: أنّه حكم غير انحلالي وذلك كوجوب الصلاة والحج وما شاكل ذلك حيث إنّه ثابت لطبيعي الفعل على نحو صرف الوجود، ومن المعلوم أنّه لا ينحل بانحلال أفراده ومصاديقه. نعم، هو ينحل بانحلال أفراد موضوعه في الخارج ـ وهو المكلف ـ ففي مثل ذلك بطبيعة الحال يكون مفهوم القضية الشرطية هو انتفاء هذا الحكم بانتفاء شرطه.

وثانيهما: أنّه حكم انحلالي كقوله «الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء»[1] فانّ الشيء نكرة وبما أنّه وقع في سياق النفي فبطبيعة الحال يدل على العموم، وعليه فلا محالة ينحل الحكم المجعول في الجزاء المعلّق على الشرط المذكور في القضية بانحلال أفراده ومصاديقه في الخارج، هذا مما لا كلام فيه، وإنّما الكلام في مفهوم مثل هذه القضية وهل هو إيجاب جزئي أو كلي؟ فيه وجهان بل قولان.

---

(١) الوسائل ١: ١٥٨ / أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١ وغيره (مع اختلاف).

اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره) القول الثاني وقد أفاد في وجه ذلك ما هو نصه: ولكنّ التحقيق أن يقال: إنّ النظر في علم الميزان بما أنّه مقصور على القواعد الكلية لتأسيس البراهين العقلية لا ينظر فيه إلى الظـواهـر، ومـن ثمّ جعلت الموجبة الجزئية نقيضاً للسالبة الكلية، وهذا بخلاف علم الأُصول فانّ المهم فيه هو استنباط الحكم الشرعي من دليله ويكفي في ذلك إثبات ظـهور الكلام في شيء وإن لم يساعده البرهان المنطقي، فلا منافاة بين كـون نـقيض السالبة الكلية موجبة جزئية وظهور القضية التي علّق فيها السالبة الكلية على شيء في ثبوت الموجبة الكـلية بـانتفاء ذلك الشيء، فـبين النـظرين عـموم وخصوص من وجه، وعلى ذلك فان كان المعلّق على الشرط بحسب ظـاهر القضية الشرطية هو نفس عموم الحكم وشموله كما في العام المجموعي، فلا محالة كان المنتفي بانتفاء الشرط هو عموم الحكم أيضاً فلا يكون المفهوم حينئذ إلّا موجبة جزئية. وأمّا إذا كان المعلّق على الشرط هو الحكم العام أعني به الحكم المنحل إلى أحكام عديدة بانحلال موضوعه إلى أفراده ومصاديقه، كان المعلّق في الحقيقة على وجود الشرط حينئذ هو كل واحد من تلك الأحكام المتعددة فيكون المنتفي عند انتفاء الشرط هو كل واحد من تلك الأحكام أيضاً.

وبالجملة: الحكم الثابت في الجزاء ولو فرض كونه استغراقياً ومـنحلاً إلى أحكام متعددة إلّا أنّ المعلّق على الشرط في القضية الشرطية تارةً يكون هو مجموع الأحكام، وأُخرى كل واحد واحد منها، وعلى الأوّل فالمفهوم يكون جزئياً لا محالة، بخلاف الثاني فانّه فـيه كـلي كـالمنطوق، هـذا بحسب مـقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الاثبات: فان كان العموم المستفاد من التالي معنىً اسمياً مدلولاً عليه بكلمة كل وأشباهها، أمكن أن يكون المعلّق عـلى الشرط هـو

نفس العموم أو الحكم العام فلابدّ في تعيين أحدهما من إقامة قرينة خارَجية. وأمّا إذا كان معنىً حرفياً مستفاداً من مثل هيئة الجمع المعرّف باللام ونحوها وغير قابل لأن يكون ملحوظاً بنفسه ومعلّقاً على الشرط، أو كان مستفاداً من مثل وقوع النكرة في سياق النهي ولم يكن هو بنفسه مدلولاً عليه باللفظ، فلا محالة يكون المعلّق في القضية الشرطية حينئذ هو الحكم العام كما في الرواية المزبورة، إذ المعلّق على الكرية فيها إنّما هو عدم تنجس الماء بملاقاة كل واحد من النجاسات، لأنّه مقتضى وقوع النكرة في سياق النفي، فتدل الرواية على عدم تنجس الكر من الماء بملاقاة البول أو الدم أو نحوهما، فيثبت بانتفاء الشرط ـ أعني به كرية الماء ـ تنجسه بملاقاة كل واحد منها، فلا معنى حينئذ للقول بأنّ المفهوم موجبة جزئية وأنّه لا يثبت بالرواية إلّا تنجس الماء القليل بملاقاة نجسٍ مّا دون جميع النجاسات، هذا.

مع أنّا لو قلنا بأنّ المفهوم فيما لو كان التالي سالبة كلية لا يكون إلّا موجبة جزئية لما ترتب عليه أثر في خصوص المثال، لأنّه إذا تنجس الماء القليل بنجسٍ مّا ثبت تنجسه بكل نجس من أنواع النجاسات، إذ لا قائل بالفصل بينها، فلا تترتب ثمرة على البحث عن كون مفهوم الرواية موجبة كلية أو موجبة جزئية.

وأمّا توهم أنّ ما تدل عليه الرواية على القول بكون المفهوم موجبة جزئية إنّما هو تنجسه بملاقاة نجسٍ مّا، غاية الأمر أنّه يتعدى من ذلك إلى بقية النجاسات بعدم القول بالفصل، لكن عدم القول بالفصل مختص بالأعيان النجسة فلا يمكن إثبات تنجس الماء القليل بملاقاته المتنجس إلّا على تقدير كون المفهوم موجبة كلية فهو مدفوع بأنّه ليس المراد من الشيء المذكور في الرواية هو كل ما يصدق عليه أنّه شيء، إذ لا معنى لاشتراط عدم انفعال الماء

عند ملاقاته الأجسام الطاهرة بكونه كراً، بل المراد به هو الشيء الذي يكون في نفسه موجباً لتنجس ملاقيه، وعليه فان ثبت من الخارج تنجيس المتنجس فذلك يكفي في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته من دون احتياج في ذلك إلى التمسك بمفهوم الرواية، وإن لم يثبت ذلك فالمتنجس غير داخل في عموم المنطوق لتثبت بمفهومها نجاسة الماء القليل بملاقاته على تقدير كون المفهوم موجبة كلية[١].

نلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدة نقاط:

الأُولى: أنّ بين النظر المنطقي والنظر الأُصولي عموماً من وجه حيث إنّ الأوّل يقوم على أساس البراهين العقلية ـ سواء أكانت مطابقة لظاهر الدليل أم لم تكن ـ والثاني يقوم على أساس الدليل في المسألة والحجة فيها، وهو قد يكون مطابقاً للبرهان العقلي وقد لا يكون.

الثانية: أنّ العام المعلّق على الشرط في ظاهر القضية الشرطية قد يكون عاماً مجموعياً وقد يكون استغراقياً، فعلى الأوّل يكون مفهومها قضية جزئية، وعلى الثاني قضية كلية.

الثالثة: أنّ العموم المستفاد من الجزاء في مقام الاثبات إن كان معنى اسمياً بأن يكون مدلولاً لكلمة «كل» أو ما شاكلها أمكن أن يكون المعلّق على الشرط هو العموم المجموعي، كما أمكن أن يكون هو العموم الاستغراقي. وإن كان معنىً حرفياً بأن يكون مستفاداً من هيئة الجمع المعرّف باللام أو نحوها أو مستفاداً من مثل وقوع النكرة في سياق النهي فلا محالة يكون المعلّق على الشرط هو العموم الاستغراقي، والرواية المزبورة من هذا القبيل حيث إنّ العموم

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

فيها مستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي.

الرابعة: أنّا إذا افترضنا أنّ مفهوم السالبة الكلية لا يكون إلّا موجبةً جزئيةً إلّا أنّه لا ثمرة لذلك في المقام.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فهي وإن كانت تامةً بحسب الكبرى إلّا أنّ الظاهر عدم تحقق الصغرى لها كما سوف يتضح ذلك في ضمن النقطة الآتية.

وما قيل من أنّ مفهوم السالبة الكلية في القضية الشرطية قد يكون قضية كلية وذلك كما إذا افترضنا أنّ المعلّق على الشرط هو الجامع بين المطلق والمقيد والاطلاق المستفاد من قرينة الحكمة يطرأ عليه، ففي مثل ذلك لا محالة يكون مفهومها قضية كلية، فانّ انتفاء الجامع لا يمكن إلّا بانتفاء كلا فرديه المطلق والمقيد معاً، وعلى الجملة: فإن كان التعليق وارداً على المطلق والعموم فالمفهوم قضية جزئية حيث إنّه نفي العموم لا عموم النفي، وإن كان التعليق وارداً على الطبيعي الجامع والاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة يطرأ عليه فالمفهوم قضية كلية حيث إنّه نفي الجامع وهو لا يكون إلّا بنفي جميع أفراده، ومن هنا يفترق الحال بين ما كان العموم مستفاداً من اللفظ وما كان مستفاداً من قرينة الحكمة، فعلى الأوّل التعليق وارد على العموم وعلى الثاني العموم وارد على التعليق.

لا يمكن المساعدة عليه، أمّا أوّلاً: فلأنّ المعلّق على الشرط إذا لم يكن هو المطلق والعموم بل كان الطبيعي الجامع فليست القضية في مرتبة التعليق حينئذ قضية سالبة كلية، لفرض أنّ الكلية المستفادة من قرينة الحكمة تطرأ عليه، فما أفاده المناطقة من أنّ نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية لا ينتقض بذلك.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المتفاهم العرفي من تلك القضايا الشرطية التي يكون إطلاق الجزاء فيها مدلولاً لقرينة الحكمة هو أنّ التعليق فيها أيضاً وارد على المطلق، مثلاً المتفاهم عرفاً من مثل قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[1] هو ورود التعليق على المطلق لا أنّه في مرتبة سابقة عليه، والسر في ذلك هو أنّ المعلّق على الشرط في القضية بطبيعة الحال إنّما يكون هو مراد المتكلم ومقصوده حسب فهم العرف ولو كان بضميمة قرينة خارجية كقرينة الحكمة أو نحوها.

فالنتيجة: أنّ فرض ورود الاطلاق على المعلّق وإن كان ممكناً بحسب مقام الثبوت إلّا أنّه لا يمكن إثباته بدليل.

وأمّا النقطة الثانية: فهي مبنية على نقطة خاطئة وهي أن يكون الدال على كل حكم منحل بانحلال أفراد الطبيعة المحكوم عليها قضية مستقلة في مقام الاثبات والدلالة لتكون هناك قضايا متعددة بعدد أفرادها، ولكن الأمر ليس كذلك، ضرورة أنّ هذا الفرض خارج عن مورد كلامه فانّه فيما إذا كان الدال على جميع هذه الأحكام الثابتة لأفراد هذه الطبيعة قضية واحدة في مقام الاثبات والدلالة، والمفروض أنّ هذه القضية لا تدل على ثبوت حكم لكل فرد منها بعنوانه واستقلاله، بل هي تدل على ثبوت حكم الطبيعة السارية إلى أفرادها على تقدير تحقق شرطه، فاذن بطبيعة الحال يكون مفهومها انتفاء هذا الحكم الساري، ومن الطبيعي أنّ انتفاءه يتحقق بانتفائه عن بعض أفراده فيكون مساوقاً للقضية الجزئية.

وبكلمة أُخرى: أنّ انحلال الحكم وتعدده في القضية بحسب مقام الثبوت

---

(١) الوسائل ١: ١٥٨/ أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١ وغيره (مع اختلاف).

والواقع لا يجدي في كيفية استفادة المفهوم منها في مقام الاثبات والدلالة على الشكل الذي أفاده (قدس سره) وهو القضية الكلية، وذلك لأنّ مدلول القضية في مقام الاثبات والدلالة واحد حيث إنّ الشارع في مقام الابراز والجعل فقد أبرز حكماً واحداً، غاية الأمر أنّ ذلك الحكم الواحد يتعدد بتعدد أفراد متعلقه وينحل بانحلاله، بل ربّما ينحل إلى أحكام غير متناهية من ناحية عدم تناهي أفراد متعلقه، ولكن هذا الانحلال إنّما هو في مرحلة الفعلية لا في مرحلة الجعل والابراز.

وعلى ضوء ذلك فالقضية الشرطية في أمثال هذه الموارد لا تدل إلّا على انتفاء الحكم الساري عن الطبيعة كذلك عند انتفاء شرطه، حيث إنّ منطوقها ثبوت هذا الحكم لها كذلك، ومن الطبيعي أنّه يتحقق بانتفائه عن بعض الأفراد ولا يتوقف تحققه على انتفائه عن جميع الأفراد، ضرورة أنّ النفي المتوجه إلى الحكم الساري المطلق بسريان أفراد متعلقه مساوق للموجبة الجزئية، ولا فرق في ذلك بين أن يكون السريان والاطلاق مدلولاً وضعياً للفظ أو مدلولاً لقرينة الحكمة، فانّه على كلا التقديرين يكون المعلّق على الشرط هو الاطلاق والسريان، وعليه فبطبيعة الحال تدل القضية على انتفائه بانتفاء الشرط، ومن المعلوم أنّ ذلك مساوق للقضية الجزئية.

ولنأخذ لتوضيح ذلك بعدة أمثلة:

الأوّل كقولنا: إذا لبس زيد لأمة حربه لم يخف أحداً، فانّه لا إشكال في أنّ المتفاهم العرفي منها هو تحقق الخوف له في الجملة عند انتفاء الشرط وهو مساوق للموجبة الجزئية، بداهة أنّ مفهومها ليس تحقق الخوف له من كل أحد حتى من الجبناء.

الثاني كقولنا: إذا غضب الأمير لم يحترم أحداً، فانّه لا يدل على أنّه يحترم

كل أحد عند انتفاء غضبه ولو كان عدواً له، بل يدل على ذلك في الجملة وهو مساوق للقضية الجزئية.

الثالث كقولنا: إذا جدّ زيد في درسه فلا يفوقه أحد، فانّ مفهومه عرفاً هو أنّه إذا لم يجد في درسه فسوف يفوقه أحد، لا أنّ مفهومه هو أنّه إذا لم يجد في درسه يفوقه كل أحد، وعليه فلا يكون مفهوم قولهم (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء» إلّا ثبوت النجاسة له في الجملة بملاقاة النجس عند انتفاء الكرية لا ثبوت النجاسة له بملاقاة كل نجس.

فالنتيجة: أنّ المتفاهم العرفي من الأمثلة التي ذكرناها وما شاكلها من القضايا الشرطية هو أنّ مفهومها قضية جزئية لا قضية كلية[1] ولا فرق في

---

(١) وما قيل من أنّه فرق بين الأمثلة المتقدمة وبين قولهم (عليهم السلام): «إذا بلغ الماء قدر» إلخ ببيان أنّ في تلك الأمثلة قد طرأ التعليق على المطلق دون قولهم (عليهم السلام) والسبب فيه هو أنّ ثبوت الاطلاق في تلك الأمثلة إنّما هو لقرينة عرفية خاصة وليس ثابتاً بمجرد مقدمات الحكمة حيث لا يحتمل عرفاً اختصاص كلمة أحد المذكورة فيها في طرف الجزاء بخصوص العادي من الناس بحيث لو أراد القائل بكلامه السابق: أنّ زيداً إذا لبس لأمة حربه لم يخف أحداً، الجبناء من الناس لما كان كلامه كلاماً عرفياً، وكذا لو أراد من قوله: إنّ زيداً إذا جدّ في درسه لم يسبقه أحد، خصوص الأغبياء منهم، أو أراد من أحداً في قوله: إذا غضب الأمير لم يحترم أحداً، خصوص الأهل والأقرباء منه، فاذا كان الاطلاق مدلولاً لقرينة خاصة عرفية كان التعليق وارداً عليه، وهذا بخلاف الاطلاق في قولهم (عليهم السلام): «إذا بلغ الماء» إلخ فانّه حيث يكون مدلولاً لقرينة الحكمة فهو وارد على التعليق دون العكس، وعليه فيكون مفهومه موجبة كلية، حيث إنّ المعلّق على الشرط على هذا هو الطبيعي الجامع فنفيه

←

هذه الاستفادة العرفية بين أن يكون العموم في طرف الجزاء استغراقياً أو مجموعياً، فكما أنّ نفي العموم المجموعي يلائم مع قضية موجبة جزئية فكذلك نفي العموم الاستغراقي.

← لايمكن إلّا بنفي جميع أفراده.

وما قيل من الفرق مدفوع بأنّ حال قولهم (عليهم السلام) حال الأمثلة المذكورة فكما أنّ تخصيص الأحد فيها بطائفة خاصة مستهجن عرفاً فكذلك تخصيص الشيء فيه بخصوص المتنجس.

وإن شئت قلت: إنّ تقييد المطلق بطائفة خاصة منه وإن لم يكن مستهجناً عرفاً في نفسه، ولكن في المقام نلاحظ الاستهجان في تخصيص الشيء في قولهم (عليهم السلام): «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء» بالمتنجس، وعلى هذا فلا محالة يكون المراد منه المطلق الشامل للمتنجس أيضاً، وعليه فبطبيعة الحال يكون مفهومه موجبةً جزئية.

وبكلمة اُخرى: أنّ المراد من الشيء في هذه الرواية لايخلو من أحد اُمور ثلاثة: الأوّل: أن يكون المراد منه خصوص الأعيان النجسة. الثاني: أن يكون المراد منه خصوص الأعيان المتنجسة. الثالث: أن يكون الأعم منهما. فعلى الاحتمال الأوّل الرواية ساكتة عن حكم ملاقاة المتنجس منطوقاً ومفهوماً، وإنّما هي ناظرة إلى بيان حكم ملاقاة عين النجس كذلك، وعلى الاحتمال الثاني عكس ذلك تماماً. ولكن لايمكن الأخذ بكلا الاحتمالين جزماً، أمّا الاحتمال الأوّل فبملاحظة أنّ التقييد بحاجة إلى قرينة تدل عليه وحيث إنّه لا قرينة في المقام على ذلك مع كون المولى في مقام البيان فقرينة الحكمة تعيّن الاطلاق. وأمّا الاحتمال الثاني فهو ساقط في نفسه، لوضوح أنّه لايمكن أن تكون الرواية متجهةً منطوقاً ومفهوماً إلى بيان حكم ملاقاة المتنجس خاصة، وقد تقدم أنّ الرواية على هذا تخرج عن الكلام العرفي. فاذن يتعيّن الاحتمال الثالث.

وأمّا النقطة الثالثة: فقد ظهر مما ذكرناه في ضمن البحوث السالفة خطؤها.

أمّا أوّلاً: فلما تقدم بشكل موسع في ضمن بحث الحروف أنّ ما اشتهر في الألسنة من أنّ المعنى الحرفي ملحوظ آلةً والمعنى الاسمي استقلالاً لا أصل له، وقد ذكرنا هناك أنّه لا فرق بينهما في هذه النقطة أبداً.

وأمّا ثانياً: فعلى فرض تسليم ذلك إلّا أنّه لا نتيجة له فيما نحن فيه، لما عرفت من عدم الفرق بين كون العموم في طرف الجزاء مجموعياً أو استغراقياً في كيفية استفادة المفهوم عرفاً من القضية الشرطية.

وأمّا النقطة الرابعة: فهي تامة بالاضافة إلى الأعيان النجسة وخاطئة بالاضافة إلى الأعيان المتنجسة، فلنا دعويان: الأُولى: أنّ الثمرة لا تظهر في الأعيان النجسة بين كون مفهوم قولهم (عليهم السلام): «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجّسه شيء»[1] موجبة كلية أو جزئية. الثانية: أنّها تظهر في الأعيان المتنجسة بين الأمرين.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّه إذا ثبت انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس في الجملة ثبت انفعاله بملاقاة جميع أنواعها، لعدم القول بالفصل بينهما جزماً، وأنّ التفكيك بينها في ذلك خلاف المرتكز العرفي، ومن الطبيعي أنّ هذا الارتكاز قرينة عرفية على ذلك. فاذن لا تظهر ثمرة بين وجهة نظرنا في المقام ووجهة نظر شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

وأمّا الدعوى الثانية: فلأنّه بعدما ثبت من الخارج تنجيس المتنجس لما لاقاه في الجملة نحكم بانفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس بناءً على ضوء نظرية

---

(١) الوسائل ١: ١٥٨/ أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١ وغيره (مع اختلاف).

شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من استفادة العموم في جانب المفهوم. وأمّا بناءً على ضوء نظريتنا من عدم استفادة العموم في جانب المفهوم وأنّه موجبة جزئية فلا نحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته، وذلك لأنّ القدر المتيقن من المفهوم عندئذ هو تنجسه بملاقاة عين النجس فلا يدل على أزيد من ذلك، والقول بعدم الفصل بين المتنجس والأعيان النجسة غير ثابت، والتفكيك بينهما بالحكم بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة الأوّل وانفعاله بملاقاة الثاني ليس على خلاف الارتكاز العرفي ليتمسك به.

ومن ضوء هذا البيان يظهر فساد ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) في المقام من أنّه إذا دلّ دليل خارجي على تنجيس المتنجس لما لاقاه كفى ذلك في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس فلا حاجة حينئذ إلى التمسك بالمفهوم، وإن لم يدل دليل من الخارج على ذلك فالمتنجس غير داخل في المنطوق فيختص المنطوق بالأعيان النجسة، وعليه فلا يترتب على القول بكون المفهوم موجبةً كليةً الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته، وجه الظهور: هو أنّه لو كان للدليل الخارجي إطلاق أو عموم فالأمر كما أفاده (قدس الله سرّه) حيث إنّ مقتضى إطلاقه هو تنجيس المتنجس لما لاقاه مطلقاً، أي سواء أكان ماءً أو كان غيره. وأمّا إذا افترضنا أنّه لا يدل إلّا على تنجيس المتنجس لما لاقاه في الجملة من دون أن يكون له إطلاق أو عموم، فعندئذٍ يدخل المتنجس في موضوع ما يكون قابلاً لتنجيس ملاقيه، فتدل الرواية بحسب المنطوق على عدم انفعال الكر بملاقاته.

وعلى هذا فلو قلنا بكون مفهوم الرواية موجبة كلية لدلت على انفعال الماء

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٥٩.

القليل بملاقاة المتنجس كما تدل على انفعاله بملاقاة الأعيان النجسة، وإلّا فهي ساكتة عن حكم ملاقاته له فلابدّ فيه من التماس دليل آخر، والقول بعدم الفصل بين أفراد ملاقي المتنجس غير ثابت ليتمسك به.

وإن شئت قلت: إنّ ما دلّ على تنجيس المتنجس لما لاقاه في الجملة من غير دلالته على تنجيس الماء القليل بملاقاته بالخصوص أو العموم لا يمكن التعدي عن مورده المتيقن إلى غيره من الموارد بعدم القول بالفصل، بدعوى أنّه إذا ثبت تنجيس المتنجس لملاقيه في موردٍ ثبت في جميع الموارد من دون فرق بين أقسام ملاقيه في ذلك، كما أنّه لم يثبت القول بعدم الفصل بين أنواع المتنجس وأفراده، والثابت إنّما هو القول بعدم الفصل بين أنواع النجس فحسب.

وعلى هذا الضوء تترتب ثمرة مهمة على هذا البحث ـ أي البحث عن كون مفهوم القضية الكلية كالرواية المتقدمة قضية كلية أو جزئية ـ حيث إنّه على الأوّل تدل الرواية على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس دون الثاني.

[تعدد الشرط واتحاد الجزاء]

الرابع: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما في قضيتي: إذا خفي الأذان فقصّر، وإذا خفي الجدران فقصّر، فبناءً على ضوء دلالة القضية الشرطية على المفهوم لا محالة تقع المعارضة بين إطلاق مفهوم كل منهما ومنطوق الأُخرى، وعليه فيقع الكلام في طريق علاج هذه المعارضة وقد ذكر لذلك طرق أربعة:

الأوّل: أن يلتزم بعدم دلالتهما على المفهوم، نظراً إلى أنّ دلالة القضية

الشرطية على المفهوم تقوم على أساس دلالتها على العلية المنحصرة، وحيث إنّ العلة في مفروض المقام لم تكن منحصرةً، فلا مقتضي لدلالتها على المفهوم أصلاً. وقد اختار هذا الوجه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)(١) بدعوى أنّه مما يساعد عليه العرف.

الثاني: أن يلتزم في هذه الموارد أنّ الشرط هو عنوان أحدهما الذي هو نتيجة العطف بكلمة «أو» وعليه فان كان لهما جامع ذاتي فذلك الجامع الذاتي هو الشرط في الحقيقة، وإن لم يكن لهما جامع كذلك فالجامع الانتزاعي هو الشرط فيها، ونتيجة ذلك: هي ترتب وجوب القصر على خفاء أحدهما وإن لم يخف الآخر.

الثالث: أن يلتزم بأنّ الشرط هو المركب من الأمرين الذي هو نتيجة العطف بكلمة «واو» لا كل واحد منهما مستقلاً، وعلى هذا فاذا خفيا معاً وجب القصر وإلّا فلا وإن فرض خفاء أحدهما.

الرابع: أن يلتزم بتقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر من دون تصرف في شيء من المنطوقين. فهذه هي الوجوه المتصورة في هذه الموارد.

نعم، ذكر المحقق النائيني (قدس سره)(٢) وجهاً خامساً وهو أن يكون كل منهما شرطاً مستقلاً ثمّ قال: وعليه يترتب لزوم تقييد إطلاق كل من الشرطين المذكورين في القضيتين باثبات العدل له فيكون وجود أحدهما كافياً في ثبوت الجزاء.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٠١.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٢٥٩.

ولكن غير خفي أنّ هذا الوجه بعينه هو الوجه الثاني فليس وجهاً آخر في قباله كما هو ظاهر. **وبعد ذلك نقول:**

أمّا الوجه الرابع: فبظاهره غير معقول إلّا أن يرجع إلى الوجه الثاني، والسبب في ذلك هو ما تقدم من أنّ المفهوم لازم عقلي للمنطوق باللزوم البيّن بالمعنى الأخص، وعليه فلا يعقل التصرف فيه بتقييد أو تخصيص من دون التصرف في المنطوق أصلاً، بداهة أنّ مردّ ذلك إلى انفكاك اللازم من الملزوم والمعلول عن العلة وهو مستحيل. وعلى الجملة: فقد عرفت أنّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم إنّما هي بدلالة التزامية على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص، ومن الطبيعي أنّ هذه الدلالة بما أنّها دلالة قهرية ضرورية لدلالة القضية على المنطوق، فلا يمكن رفع اليد عنها والتصرف فيها من دون رفع اليد والتصرف في تلك، فاذن لا بدّ من إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الثاني. وعليه فالوجوه المعقولة في المسألة ثلاثة.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه الوجوه:

أمّا الوجه الأوّل: وهو الالتزام برفع اليد عن المفهوم فيهما معاً فيردّه: أنّه بلا مقتضٍ وموجب، بداهة أنّ الضرورة تتقدر بقدرها، ومن الطبيعي أنّ الضرورة لا تقتضي رفع اليد عن مفهوم كلتا القضيتين معاً والالتزام بعدم دلالتهما عليه أصلاً، بل غاية ما تقتضي هو رفع اليد عن إطلاق كل منهما بتقييده بالأُخرى بمثل العطف بكلمة «أو» او بكلمة «واو» وبه تعالج المعارضة بينهما ويدفع التنافي بينهما رأساً، وعليه فكيف يساعد العرف على هذا الوجه. وسيأتي بيانه بشكل موسّع من دون موجب للالتزام بعدم المفهوم في ضمن البحوث التالية.

وأمّا الوجه الثاني: وهو أن يكون الشرط عنوان أحدهما في الحقيقة، فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] أنّ العقل يعيّن هذا الوجه وأفاد في وجه ذلك ما توضيحه هذا: أنّ الأُمور المتباينة المتعددة بما هي كذلك لا يعقل أن تؤثر أثراً واحداً، وذلك لاستحالة صدور الواحد عن الكثير بما هو كثير، لاستلزام ذلك اجتماع علل مستقلة على معلول واحد وهو محال، وقد تقدم بيان ذلك بشكل موسّع في ضمن بحوث الجبر والتفويض، وحيث إنّ المعلول في المقام واحد وهو وجوب القصر، فلا يعقل أن يكون المؤثر فيه الشرطين المذكورين في القضيتين على نحو الاستقلال، وإلّا لزم تأثير الكثير في الواحد وهو مستحيل. فاذن بطبيعة الحال يكون الشرط هو الجامع بينهما بقانون أنّ وحدة الأثر تكشف عن وحدة المؤثر، وعليه فلابدّ من الالتزام بهذا الوجه وإن كان مخالفاً لما هو المرتكز في أذهان العرف من أنّ كل واحد منهما بعنوانه الخاص وإطاره المخصوص شرط ومؤثر فيه، إلّا أنّ هذا الارتكاز العرفي إنّما يكون متبعاً فيما أمكن الالتزام به، لا في مثل المقام حيث قد عرفت استحالة كون كل منهما بعنوانه الخاص شرطاً ومؤثراً. ثمّ بعد ذلك ذكر بقوله: وأمّا رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لأن يصار إليه إلّا بدليل آخر، إلّا أن يكون ما أُبقي على المفهوم أظهر.

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قدس سره).

أمّا ما أفاده من أنّ قاعدة الواحد لا يصدر إلّا من الواحد ويستحيل صدوره عن الكثير فيرد عليه:

أوّلاً: ما ذكرناه غير مرّة من أنّ هذه القاعدة إنّما تتم في الواحد الشخصي

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٠١ لكن قوله: وأمّا رفع... لا توجد في طبعة المؤسّسة.

الحقيقي حتى يكشف عن جامع وحداني كذلك، ولا تتم فيما إذا كانت وحدة المعلول اعتبارية، فانّه لا يكشف إلّا عن وحدة كذلك، ومن المعلوم أنّ وحدة الجزاء في المقام وحدة اعتبارية لا حقيقية، وعليه فلا يكشف عن جامع واحد ذاتي.

وثانياً: أنّه لا شمول ولا عموم لتلك القاعدة بالاضافة إلى جميع الأشياء بشتى ألوانها وأشكالها، بل إنّ لها إطاراً خاصاً وموضعاً مخصوصاً وهو إطار سلسلة العلل والمعاليل الطبيعيتين، دون إطار سلسلة الأفعال الاختيارية، وقد تقدّم[1] الحجر الأساسي للفرق بين السلسلتين في ضمن نقد مذهب التفويض بشكل موسّع وقلنا هناك باختصاص القاعدة بالسلسلة الأُولى فحسب دون الثانية، وعليه فلا تنطبق على ما نحن فيه، وذلك لما ذكرناه غير مرّة من أنّ الأحكام الشرعية بأجمعها أُمور اعتبارية ولا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار المعتبر وليست بأُمور تكوينية، وأنّها فعل اختياري للشارع وصادرة منه باختياره وإعمال قدرته، وليس للأُمور الخارجية دخل وتأثير فيها أصلاً، وإلّا لكانت أُموراً تكوينية بقانون التطابق والسنخية. نعم، لها موضوعات خاصة وقد استحال انفكاكها عنها في مرحلة الفعلية ولكن هذه الاستحالة إنّما هي من ناحية لزوم الخلف لا من ناحية انفكاك المعلول عن العلة التامة، لفرض أنّه ليس لها أيّ تأثير في الأحكام أبداً.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّ ما نحن فيه ليس من موارد تلك القاعدة في شيء ليتمسك بها لاثبات أنّ الشرط هو الجامع بين الأمرين، وعليه فكما يمكن أن يكون الشرط هو الجامع بينهما، يمكن أن يكون الشرط هو مجموعهما

---

(١) في المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ١٤.

من حيث المجموع.

وثالثاً: أنّه قد لا يعقل الجامع الماهوي بينهما، وذلك كما إذا افترضنا كون أحد الشرطين من مقولة والشرط الآخر من مقولة أُخرى، فاذن لا يعقل أن يكون بينهما جامع حقيقي، لاستحالة وجود الجامع كذلك بين المقولتين.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) بقوله: إلّا أن يكون ما أُبقي على المفهوم أظهر، فلعله سهو من قلمه الشريف، وذلك لأن مجرد رفع اليد عن مفهوم أحدهما وبقاء الآخر على مفهومه لا يوجب علاج التعارض والتنافي بين القضيتين، وذلك لأنّ التنافي إنّما هو بين مفهوم كل واحدةمنهما ومنطوق الأُخرى، ورفع اليد عن مفهوم إحداهما فحسب إنّما يرفع التنافي بين مفهومها ومنطوق الأُخرى، وأمّا التنافي بين مفهوم الأُخرى ومنطوق تلك باقٍ على حاله، ومن هنا قال بعض أصحاب الحواشي أنّه ضرب في النسخة المصححة خط المحو على هذه العبارة.

لحدّ الآن قد تبين أنّ ما تمسك به المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) لاثبات كون الشرط هو الجامع بين الأمرين غير تام، هذا.

وقد اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره) أنّ الشرط هو مجموع الأمرين لا كل واحد منهما، وقد أفاد في وجه ذلك ما إليك لفظه: التحقيق أنّ دلالة كل من الشرطيتين على ترتب الجزاء على الشرط المذكور فيهما باستقلاله من غير انضمام شيء آخر إليه إنّما هي بالاطلاق المقابل بالعطف بالواو، كما أنّ انحصار الشرط بما هو مذكور فيهما مستفاد من الاطلاق المقابل للعطف بأو، وبما أنّه لا بدّ من رفع اليد عن أحد الاطلاقين ولا مرجح لأحدهما على الآخر، يسقط كلاهما عن الحجية، لكن ثبوت الجزاء كوجوب القصر في المثال يعلم بتحققه عند تحقق مجموع الشرطين على كل تقدير. وأمّا في فرض انفراد كل من

الشرطين بالوجود فثبوت الجزاء فيه يكون مشكوكاً فيه، ولا أصل لفظي في المقام على الفرض، لسقوط الاطلاقين بالتعارض فتصل النوبة إلى الأصل العملي، فتكون النتيجة موافقة لتقييد الاطلاق المقابل بالعطف بالواو.

وأمّا ما ربما يقال من لزوم رفع اليد عن خصوص الاطلاق المقابل بالعطف بأو، لكونه متاخراً في الرتبة عن الاطلاق المقابل بالعطف بالواو، ضرورة أنّ انحصار الشرط متأخر رتبة عن تعينه وتشخصه، فيدفعه: أنّ تقدم أحد الاطلاقين على الآخر في الرتبة لا يوجب صرف التقييد إلى المتأخر، لأنّ الموجب لرفع اليد عن الاطلاقين إنّما هو وجود العلم الاجمالي بعدم إرادة أحدهما، ومن الواضح أنّ نسبة العلم الاجمالي إلى كليهما على حد سواء فلا موجب لرفع اليد عن أحدهما بخصوصه دون الآخر[1].

ملخّص ما أفاده (قدس سره) هو أنّ الاطلاقين بما أنّه لا يمكن الأخذ بكليهما معاً من ناحية العلم الاجمالي بعدم إرادة أحدهما فيسقطان معاً، فلا يكون في المسألة أصل لفظي من عموم أو إطلاق ليتمسك به لاثبات الجزاء، وهو وجوب القصر في المثال عند افتراض تحقق أحد الشرطين في الخارج. فاذن بطبيعة الحال تصل النوبة إلى الأصل العملي، وبما أنّ وجوب القصر في مفروض المقام عند انفراد كل من الشرطين بالوجود مشكوك فيه فالمرجع فيه لا محالة هو أصالة البراءة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب بقاء وجوب التمام، لفرض شك المكلف في هذا الحال في تبدل الوظيفة من التمام إلى القصر، ومعه لا قصور في أدلة الاستصحاب عن شمول المقام. وإن شئت قلت: إنّه

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٦١ ـ ٢٦٢.

لا شبهة في وجوب التمام على المكلف قبل خفاء الأذان والجدران معاً، كما أنّه لا إشكال في وجوب القصر عليه بعد خفائهما كذلك، فهاتان الصورتان خارجتان عن محل الكلام ولا إشكال فيهما، وإنّما الاشكال والكلام في الصورة الثالثة وهي ما إذا خفي أحدهما دون الآخر ففي هذه الصورة بما أنّ إطلاق كل منهما قد سقط عن الاعتبار من ناحية العلم الاجمالي بمخالفة أحدهما للواقع فبطبيعة الحال ينتهي الأمر إلى الأصل العملي وهو في المقام استصحاب بقاء وجوب التمام، للشك في بقائه وتبدله بالقصر. فاذن النتيجة هي نتيجة التقييد بالعطف بالواو.

ولنأخذ بالمناقشة على ما أفاده (قدس سره) صغرى وكبرى:

أمّا بحسب الصغرى: فلأنّ مورد الكلام ليس من صغريات ما أفاده (قدس سره) من الكبرى وهي الرجوع إلى الأصل العملي، بل هو من صغريات كبرى أُخرى وهي الرجوع إلى الأصل اللفظي من عموم أو إطلاق، فلنا دعويان: الأُولى أنّ المقام ليس من موارد الرجوع إلى الأصل العملي. الثانية: أنّه من موارد الرجوع إلى الأصل اللفظي.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّ وجوب القصر وجواز الافطار في حال السفر قد ثبتا في الشريعة المقدسة بالكتاب والسنّة، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ السفر المأخوذ في موضوعهما أمر عرفي وهو بهذا المعنى العرفي مأخوذ فيه على الفرض. ومن ناحية ثالثة: أنّه لا شبهة في صدق عنوان المسافر على من خرج من البلد قاصداً السفر ولا يتوقف هذا الصدق على وصوله إلى حدّ الترخص.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: أنّ مقتضى إطلاق الكتاب والسنّة وجوب القصر وجواز الافطار مطلقاً ولو قبل وصوله إلى حدّ الترخص أي

بمجرد صدق عنوان المسافر عليه، ولكن قد قيّد هـذا المـطلق في عـدّة مـن النصوص به، يعني حدّد وجوب القصر وجواز الافـطار فـيها بخـفاء الأذان والتواري عن الجدران الذي عبّر عنه في كلمات الفقهاء بخفاء الجدران، نـظراً إلى أنّه لا طريق للمسافر إلى تواريه عن الجدران إلّا بخفائها وإلّا فهذه الكلمة لم ترد في نصوص الباب.

فالنتيجة: أنّ هذه الروايات توجب تقييده بما ذكر، وعـليه فما لم يـصل المسافر إلى حدّ الترخص لم يجب عليه التقصير. وعلى ضوء هذا البيان فـاذا خفي أحدهما دون الآخر فالمكلف وإن شكّ في وجوب القصر وجواز الافطار إلّا أنّ المرجع فيه ليس أصالة البراءة عنه واستصحاب بقاء التمام، بل المرجع الأصل اللفظي وهو الاطلاق المتقدم ومقتضاه وجوب القصر في هذا الفرض دون التمام.

وأمّا الدعوى الثانية: وهي أنّ المورد داخل في كبرى الرجوع إلى الأصل اللفظي دون العملي فيظهر حالها مما بيّناه في الدعوى الأُولى، وتوضيحه: هو أنّ القدر الثابت من تقييد هذه المطلقات الدالة على وجوب القصر وجواز الافطار مطلقاً هو ما إذا لم يخف الأذان والجدران معاً، حيث إنّ الواجب عليه في هذا الفرض هو التمام وعدم جواز الافطار، وأمّا إذا خفي أحدهما دون الآخر فلا نعلم بتقييدها، ومعه لا مناص من الرجوع إليها لاثبات وجوب القصر وجواز الافـطار، لفرض عدم الدليل على التقـييد في هذه الصورة بعد سـقوط كـلا الاطلاقين من ناحية المـعارضة، فتكون النتيجة هي نتيجة العـطف بأو عـلى عكس ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

وقد تحصّل من ذلك: أنّ ما أفاده شـيخنا الأُسـتاذ (قـدس سره) مـن الكبرى لا ينطبق على المقام.

نعم، إذا افترضنا قضيتين شرطيتين في مورد كانتا واردتين لبيان الحكم الابتدائي تمّ ما أفاده (قدس سره)، وذلك كما إذا ورد في دليل: إذا خفي الأذان فتصدق، وورد في دليل آخر: إذا خفي الجدران فتصدق، وبما أنّه لا يمكن الجمع بين الاطلاقين معاً للعلم الاجمالي بمخالفة أحدهما للواقع فيسقطان، فالمرجع عندئذ بطبيعة الحال هو الأصل العملي، وهو أصالة البراءة عن وجوب التصدق عند خفاء أحدهما دون الآخر، لا في مثل المقام حيث إنّهما واردتان لبيان تقييد الحكم الثابت بالعموم والاطلاق، فحينئذ لا محالة يكون المرجع في مورد الشك في التقييد والتخصيص هو ذاك العموم والاطلاق كما عرفت.

وأمّا بحسب الكبرى: فالصحيح أنّ القاعدة تقتضي تقييد الاطلاق المقابل للعطف بأو دون العطف بالواو كما اختاره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) والسبب في ذلك: هو أنّه لا منافاة بين منطوقي القضيتين الشرطيتين المتقدمتين، ضرورة أنّ وجوب القصر عند خفاء الأذان لا ينافي وجوبه عند خفاء الجدران أيضاً، لفرض أنّ ثبوت حكم لشيء لا يدل على نفيه عن غيره، وكذا لا منافاة بين مفهوميهما، لوضوح أنّ عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان لا ينافي عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدران، إذ عدم ثبوت حكم عند عدم شيء لا يقتضي ثبوته عند عدم شيء آخر ليكون بينهما تناف.

فالنتيجة: أنّ المنافاة إنّما هي بين إطلاق مفهوم إحداهما ومنطوق الأُخرى مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم، ولذا لو كان الوارد في الدليلين: إذا خفي الأذان فقصّر، ويجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران، كان بين ظهور القضية الأُولى في المفهوم وظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران تعارض لا محالة، فانّ مقتضى إطلاق مفهوم الأُولى عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان وإن فرض خفاء الجدران، ومقتضى القضية

الثانية وجوب القصر في هذا الفرض.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ المعارضة في مورد الكلام إنّما هي بين مفهوم كل من القضيتين ومنطوق الأُخرى الدال على ثبوت الجزاء عند تحقق شرطه، فاذن لا بدّ لنا من علاج هذه المعارضة وقد ذكروا في مقام علاجها وجوهاً:

الأوّل: ما تقدم من المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] وهو رفع اليد عن مفهوم إحداهما دون الأُخرى.

وفيه: ما عرفت من أنّه لا تعارض بين المفهومين حتى يعالج بذلك، ومن هنا قلنا إنّ هذا سهو من قلمه (قدس سره).

الثاني: ما تقدم من شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وهو رفع اليد عن كلا الاطلاقين معاً والرجوع إلى الأصل العملي.

أقول: إنّ ما أفاده (قدس سره) وإن أمكن علاج المعارضة به، إلّا أنّ الأخذ به بلا موجب بعد إمكان الجمع العرفي بين الدليلين، والسبب في ذلك هو أنّه إذا أمكن في موردٍ علاج المعارضة بين الدليلين على ضوء الجمع العرفي وما هو المرتكز عندهم لم تصل النوبة إلى علاجها بطريق آخر خارج عنه ليس معهوداً ومرتكزاً بينهم، وبما أنّ ما أفاده من الجمع هنا خارج عن المتفاهم العرفي فلا يمكن المساعدة عليه، ولتوضيح ذلك نضرب مثالاً وهو ما إذا ورد الأمر باكرام العلماء الظاهر في وجوب إكرامهم، ثمّ ورد في دليل آخر أنّه لا يجب إكرام زيد العالم، فانّ التنافي بينهما وإن كان يرتفع بحمل الأمر في الدليل العام على الاستحباب إلّا أنّه بلا مقتض، حيث إنّ العرف لا يساعد على ذلك، فانّ الموجب للتنافي في المقام ليس إلّا ظهور الدليل الأوّل في العموم، ومن

---

(١) في ص ٢٤٢.

المعلوم أنّ المرتكز العرفي في أمثال ذلك هو رفع اليد عن العموم وتخصيصه بالدليل الثاني، لا حمل الأمر في الدليل الأوّل على الاستحباب فانّه خارج عن المرتكز العرفي.

وعلى الجملة: فالتنافي في المثال المزبور إنّما هو بين ظهور العام في العموم وظهور الخاص في التخصيص به وعدم كون العام بعمومه مراداً، ولا تنافي بين ظهور الخاص في التخصيص به وبين ظهور الأمر في طرف العام في الوجوب مع قطع النظر عن ظهوره في العموم، وعليه فبطبيعة الحال يحمل العام على الخاص نظراً إلى أنّ ظهوره أقوى منه فيكون قرينةً عليه عرفاً، كما هو الحال في جميع موارد تعارض الظهورات بعضها مع بعضها الآخر. وأمّا التصرف في ظهور الأمر في طرف العام وحمله على الاستحباب فهو بلا ضرورة تستدعيه وإن كان يرتفع به التعارض كما هو يرتفع بحمل أحدهما على التقية، مع أنّه لم يقل به أحد فيما نعلم، أو بحمل الخاص على أفضل أفراد الواجب أو ما شاكل ذلك.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّ كل ما يمكن به دفع التنافي والتعارض بين الدليلين لا يمكن الأخذ به ما لم يساعد عليه العرف. وعلى ضوء هذا البيان يظهر أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) في المقام من رفع اليد عن كلا الاطلاقين والرجوع إلى الأصل العملي لا يمكن المساعدة عليه بوجه، وذلك لأنّ التعارض وإن كان يُدفع بما ذكره (قدس سره) إلّا أنّك عرفت أنّ كل ما يمكن به دفع التعارض والتنافي بين الدليلين لا يمكن الأخذ به إلّا فيما إذا ساعد عليه العرف، يعني يكون الجمع بينهما جمعاً عرفياً، ومن الطبيعي أنّ رفع اليد عن كلا الاطلاقين فيما نحن فيه والرجوع إلى دليل آخر ليس من الجمع العرفي في شيء.

والسبب في ذلك: هو ما تقدم من أنّ التعارض بينهما إنّما هو بين إطلاق مفهوم كل منهما ومنطوق الأُخرى وإن افترض عدم دلالتها على المفهوم، فلو كان الوارد في الدليلين إذا خفي الأذان فقصّر، ويجب التقصير عند خفاء الجدران، لكان بين ظهور القضية الأُولى في المفهوم وظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران تعارض لا محالة، وحيث إنّ نسبة المنطوق إلى المفهوم نسبة الخاص إلى العام، فبطبيعة الحال يقيّد إطلاقه به، وبما أنّ التصرف في المفهوم بدون التصرف في المنطوق لا يمكن، لما عرفت من أنّه لازم عقلي له، فيدور مداره سعةً وضيقاً، فلا يمكن انفكاكه عنه ولو بالاطلاق والتقييد، فلا محالة يستلزم التصرف فيه التصرف في المنطوق، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ التصرف في إطلاق مفهوم كل من القضيتين بهذا الشكل لا محالة يستدعي التصرف في إطلاق منطوق كل منهما بنتيجة العطف بكلمة «أو» ولازم ذلك هو أنّ الشرط أحدهما، والسر فيه: هو أنّنا إذا قيّدنا إطلاق مفهوم قوله (عليه السلام): «إذا خفي الأذان فقصّر» بمنطوق قوله (عليه السلام): «إذا خفي الجدران فقصّر»[1] وبالعكس، أي تقييد إطلاق مفهوم القضية الثانية بمنطوق القضية الأُولى، فالنتيجة هي عدم وجوب التقصير إلّا إذا خفي أحدهما، وهذا معنى أنّ ذلك نتيجة تقييد إطلاق كل من القضيتين بالعطف بكلمة «أو» وأمّا التقييد بالعطف بكلمة «واو» فلا مقتضي له أصلاً وإن كان يرتفع به التعارض.

وقد تحصّل من ذلك عدة أُمور:

الأوّل: أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) في المقام خاطئ صغرى وكبرى فلا واقع موضوعي له.

---

(١) الوسائل ٨: ٤٧٠ / أبواب صلاة المسافر ب ٦ (نقل بالمضمون).

الثاني: أنّ ما ذكرناه من الجمع هنا هو المطابق للارتكاز العرفي في أمثال المقام دون غيره.

الثالث: أنّ الجمع بين ظواهر الأدلة لا بدّ أن يكون في إطار مساعدة العرف عليه وإلّا فهو غير مقبول.

الرابع: أنّ التعارض في محل الكلام إنّما هو بين إطلاق مفهوم كل من القضيتين ومنطوق الأُخرى.

الخامس: أنّ نسبة مفهوم كل منهما إلى منطوق الأُخرى نسبة العموم المطلق.

السادس: أنّ التصرف في المفهوم لا يمكن بدون التصرف في المنطوق.

[تداخل الأسباب والمسببات]

الأمر الخامس: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء وثبت من الخارج أو من نفس ظهور القضيتين أو القضايا كون كل شرط مستقلاً في ترتب الجزاء عليه، فهل القاعدة في مثل ذلك تقتضي تداخل الشروط في تأثيرها أثراً واحداً أو لا؟ مثلاً إذا اجتمع أسباب عديدة للوضوء أو الغسل في شخص واحد كالنوم والبول وخروج الريح والجنابة ومسّ الميت والحيض وما شاكل ذلك فهل تستدعي أثراً واحداً أو متعدداً، وعلى تقدير اقتضائها التعدد فهل القاعدة تقتضي تداخل الجزاء أو لا؟ ونقصد بتداخل الجزاء الاكتفاء بوضوء واحد أو غسل في مقام الامتثال، وبعدم تداخله عدم الاكتفاء به في هذا المقام، بل لا بدّ من الاتيان به متعدداً حسب تعدد الشرط.

وبعد ذلك نقول: إنّ الكلام يقع في مقامين: الأوّل: في تداخل الأسباب. الثاني: في تداخل المسببات. وقبل البحث عنهما ينبغي تقديم خطوط تالية:

الأوّل: أنّ الكلام في التداخل أو عدمه إنّما هو فيما إذا لم يعلم من الخارج ذلك وإلّا فهو خارج عن محل الكلام، كما هو الحال في بابي الوضوء والغسل حيث علم من الخارج أنّه لا يجب على المكلف عند اجتماع أسبابه إلّا وضوء واحد، وكذا الحال في الغسل. ومنشأ هذا العلم هو الروايات الدالة على ذلك في كلا البابين.

أمّا في باب الوضوء، فلأنّ الوارد في لسان عامة رواياته هو التعبير بالنقض مثل: «لا ينقض الوضوء إلّا حدث»[1] وما شاكل ذلك، ومن الطبيعي أنّ صفة النقض لا تقبل التكرر والتكثر، وعليه فبطبيعة الحال يكون المتحصّل من نصوص الباب أنّ أسباب الوضوء إنّما تؤثر في وجود صفة واحدة وهي المعبّر عنها بالحدث، إن اقترنت أثر مجموعها في هذه الصفة على نحو يكون كل واحد منها جزء السبب لا تمامه، وإن ترتبت تلك الأسباب استند الأثر إلى المتقدم منها دون المتأخر كما هو الحال في العلل المتعددة التي لها معلول واحد. فالنتيجة على ضوء هذا البيان: أنّ التداخل في باب الوضوء إنّما هو في الأسباب دون المسببات.

وأمّا في باب الغسل، فلأنّ الوارد في لسان عدة من رواياته هو إجزاء غسل واحد عن المتعدد كصحيحة زرارة «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة، فاذا اجتمعت عليك حقوق (الله) أجزأها عنك غسل واحد ـ ثمّ قال ـ وكذلك المرأة يجزئها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها»[2] وموثقته عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إذا حاضت المرأة وهي جنب

---

(١) الوسائل ١: ٢٥٣ / أبواب نواقض الوضوء ب ٣ ح ٤.

(٢) الوسائل ٢: ٢٦١ / أبواب الجنابة ب ٤٣ ح ١.

أجزأها غسل واحد»[١] وصحيحة شهاب بن عبد ربّه قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الجنب يغسل الميت أو من غسل ميتاً، له أن يأتي أهله ثمّ يغتسل؟ فقال: سواء، لا بأس بذلك إذا كان جنباً غسل يده وتوضأ وغسل الميت وهو جنب. وإن غسل ميتاً توضأ ثمّ أتى أهله ويجزئه غسل واحد لهما»[٢] ونحوها غيرها.

فالنتيجة: أنّ المستفاد من هذه الروايات هو أنّ التداخل في باب الغسل إنّما هو في المسببات لا في الأسباب، هذا فيما إذا علم بالتداخل في الأسباب أو المسببات. وأمّا إذا لم يعلم بذلك كما إذا أفطر الصائم مثلاً في نهار شهر رمضان بالأكل أو الشرب أو الجماع أو نحو ذلك مرات عديدة فالمرجع فيه ما تقتضيه القاعدة، وسيأتي بيانه بشكل موسع في ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى[٣].

الثاني: إذا فرض أنّه لا دليل على التداخل ولا على عدمه فما هو قضية الأصل العملي، فهل هي التداخل أو عدمه أو التفصيل بين الأسباب والمسببات، يعني يقتضي التداخل في الأُولى دون الثانية؟ وجوه.

الصحيح هو الوجه الأخير، وهو التفصيل بينهما، والسبب في ذلك: هو أنّ مردّ الشك في تداخل الأسباب وعدمه إلى الشك في ثبوت تكليف زائد على التكليف الواحد المتيقن، ومن الطبيعي أنّ مقتضى الأصل عدمه، ومثال ذلك: ما إذا علم المكلف بحدوث وجوب الوضوء عند حدوث سببه كما إذا بال أو نام ولكن شك في ثبوته زائداً على هذا المتيقن كما إذا بال أو نام مرّةً ثانية، فحينئذ

---

(١) الوسائل ٢: ٢٦٣ / أبواب الجنابة ب ٤٣ ح ٤.

(٢) الوسائل ٢: ٢٦٣ / أبواب الجنابة ب ٤٣ ح ٣.

(٣) في ص ٢٦٩.

لا محالة يكون مقتضى الأصل عدم ثبوته، وهذا بخلاف الشك في تداخل المسببات، فانّه حيث إنّا نعلم بتعدد التكليف هناك والشك إنّما هو في سقوط كلا التكليفين بسقوط أحدهما بالامتثال، فبطبيعة الحال يكون مقتضى الأصل عدم سقوطه.

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرناه في كلا الموردين لا يفرق فيه بين الأحكام الوضعية والتكليفية، لوضوح أنّ الشك إذا كان في وحدة الحكم وتعدده عند تعدد شرطه فمقتضى الأصل عدم تعدده، يعني عدم حدوث حكم آخر زائداً على المتيقن، ومن المعلوم أنّه لا يفرق فيه بين أن يكون المشكوك حكماً تكليفياً أو وضعياً، كما أنّه إذا شك في سقوطه بعد العلم بثبوته فمقتضى الأصل عدم سقوطه، ولا يفرق فيه أيضاً بين كونه حكماً تكليفياً أو وضعياً.

فالنتيجة: أنّ مقتضى الأصل العملي هو التداخل في موارد الشك في تأثير الأسباب وعدم التداخل في موارد الشك فيه في المسببات. ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] من أنّه لا ضابط كلي لجريان الأصل في موارد الأحكام الوضعية فلابدّ من ملاحظة كل مورد بخصوصه والرجوع فيه إلى ما يقتضيه الأصل لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لما عرفت من أنّه لا فرق في جريانه في كلا المقامين بين الحكم التكليفي والوضعي أصلاً.

الثالث: أنّ محل الكلام في تداخل الأسباب أو المسببات إنّما هو فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتعدد كالوضوء أو الغسل أو ما شاكل ذلك، وأمّا إذا لم يكن قابلاً لذلك فهو خارج عن محل الكلام، كالقتل فانّ مَن يستحق ذلك بارتداد أو نحوه فلا معنى للبحث عن تداخل الأسباب أو المسببات فيه وفي أمثاله. نعم،

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٦٤.

قد يكون قتله مورداً لحقوق متعددة متباينة كما إذا افترض أنّه قتل عدّة أشخاص متعمداً، فانّه يثبت لولي كل من المقتولين حق قتله على نحو الاستقلال، فلو أسقط أحد الأولياء حقه لم يسقط حقّ الآخرين فلهم اقتصاصه. نعم، لو اقتصه أحدهم سقط حقّ الباقين قصاصاً بسقوط موضوعه، ولكن لهم عندئذ أن يأخذوا الدية من أمواله، هذا بالاضافة إلى حقوق الناس.

وكذلك الحال بالاضافة إلى حقوق الله كما إذا افترضنا أنّ أحداً زنى بأحد محارمه كأُخته أو أُمّه أو بنته أو ما شاكل ذلك مرّتين أو أزيد، فانّه بطبيعة الحال لا يترتب على الزنا في المرّة الثانية إلّا تأكد الجزاء حيث إنّ القتل غير قابل للتعدد.

ثمّ إنّه ربما لا يكون الجزاء قابلاً للتأكد أيضاً كاباحة شيء مثلاً أو طهارته، نظراً إلى أنّ الطهارة كالاباحة غير قابلة للشدة والتأكد فضلاً عن الزيادة، مثلاً إذا غسل الثوب المتنجس في الماء الكر وطهر فلا أثر لغسله ثانياً في الماء الجاري ولا يوجب ذلك تأكد طهارته وشدتها، وكذا إذا افترضنا إباحة شيء بعدة أسباب مجتمعة عليه دفعيةً أو تدريجية كاجتماع الاكراه والاضطرار وما شاكلهما في مادة شخص واحد حيث إنّه لا يوجب شدة إباحة الفعل المضطر إليه أو المكره عليه على الرغم من كون كل واحد منها سبب تام لذلك.

الرابع: ما نسب إلى فخر المحققين[1] من أنّ القول بالتداخل وعدمه يبتنيان على كون العلل الشرعية أسباباً أو معرّفات، فعلى الأوّل لا يمكن القول بالتداخل، وعلى الثاني لا مانع منه حيث إنّ اجتماع معرّفات عديدة على شيء واحد بمكان من الوضوح.

---

(١) نسبه إليه في مطارح الأنظار: ١٧٥.

وغير خفي أنّ القول بكون الأسباب الشرعية معرّفات خـاطئ جـداً ولا واقع موضوعي له أصلاً، والسبب فيه: أنّه إن أُريد بكونها معرّفات أنّها غير دخيلة في الأحكام الشرعية كدخل العلة في المعلول، فهو وإن كان متيناً جداً، لما ذكرناه في بحث الشرط المتأخر من أنّه لا دخل للأُمور التكوينية في الأحكام الشرعية أصلاً، ولا تكون مؤثرةً فيها كتأثير العلة في المعلول وإلّا لكانت تلك الأحكام معاصرة لتلك الأُمور التكـوينية ومسـانخة لهـا بـقانون التـناسـب والسنخية، والحال أنّ الأمر ليس كذلك، بداهة أنّ وجوب صلاتي الظـهرين مثلاً ليس معلولاً لزوال الشمس وإلّا لكان معاصراً له من ناحية وأمراً تكوينياً من ناحية أُخرى بقانون التناسب. وكذا الحال في وجوب صلاتي المغرب والعشاء فانّه ليس معلولاً لغروب الشمس، ووجوب صلاة الفجر فـانّه ليس مـعلولاً لطلوع الفجر، ووجوب الحج فانّه ليس معلولاً للاستطاعة ونحوها، ووجوب الصوم فانّه ليس معلولاً لدخول شهر رمضان ونحوه من شرائطه.

وعلى الجملة: فالأحكام الشرعية بأجمعها أُمور اعتبارية فرفعها ووضعها بيد الشارع وفعل اختياري له، ولا يؤثر فيها شيء من الأُمور الطبيعية. نعم، الملاكات الموجودة في متعلقاتها وإن كانت أُموراً تكـوينية إلّا أنّ دخـلها في الأحكام الشرعية ليس كدخل علة طبيعية في معلولها، بل هي داعية لجـعل الشارع واعتباره إيّاها. أو فقل إنّها تدعو الشارع لجـعلها واعـتبارها كـبقية الدواعي للأفعال الاختـيارية، لا أنّها تؤثر في نفسها. فان أُريـد مـن كـون الأسباب الشرعية معرّفات ذلك فهو وإن كان متيناً من هذه الناحية إلّا أنّـه يرد عليه من ناحية أُخرى، وهي أنّه لا ملازمة بين عدم دخلها في الأحكام الشرعية وكونها معرّفات، بل هنا أمر ثالث وهو كونها موضوعات لها، يعني أنّ الشارع جعل الأحكام على تلك الموضوعات في مرحلة الاعتبار والانشاء

على نحو القضية الحقيقية، مثلاً أخذ الشارع زوال الشمس مع بقية الشرائط في موضوع وجوب صلاتي الظهرين في تلك المرحلة، وكذا أخذ الاستطاعة مع سائر الشرائط في موضوع وجوب الحج وهكذا، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّ القضية الحقيقية ترجع إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ عدم دخل الأسباب الشرعية في أحكامها كدخل العلة الطبيعية في معلولها لا يستلزم كونها معرّفات محضة، بل هي موضوعات لها وتتوقف فعليتها على فعلية تلك الموضوعات، ولا تنفك عنها أبداً، ومن هنا تشبه العلة التامة من هذه الناحية، أي من ناحية استحالة انفكاكها عن موضوعاتها.

وإن أُريد بذلك كونها معرّفات لموضوعات الأحكام في الواقع، ولا مانع من تعدد المعرّف لموضوع واحد واجتماعه عليه، مثلاً عنوان الافطار في نهار شهر رمضان ليس بنفسه موضوعاً لوجوب الكفارة، بل هو معرّف لما هو الموضوع له في الواقع. وكذا الحال في مثل عنوان البول والنوم وما شاكلهما، فانّ هذه العناوين المأخوذة في لسان الأدلة ليست بأنفسها موضوعات للأحكام بل هي معرّفات لها، ومن الطبيعي أنّه لا مانع من اجتماع معرّفات متعددة على موضوع واحد.

فيرد عليه: أنّ ذلك وإن كان أمراً ممكناً في نفسه إلّا أنّ ظواهر الأدلة لا تساعد على ذلك، حيث إنّ الظاهر منها أنّ العناوين المأخوذة في ألسنتها بأنفسها موضوعات للأحكام، لا أنّها معرّفات لها، فالحمل على المعرّف يحتاج إلى قرينة وبدونها لا يمكن. وعلى الجملة: فالظاهر من الدليل عرفاً أنّ عنوان

الافطار بنفسه موضوع لوجوب الكفارة، لا أنّه معرّف لما هـو المـوضوع له واقعاً، وكذا عنوان البول والنوم ونحوهما.

وإن أُريد بذلك كونها معرّفات لملاكاتها الواقعية، ففيه: أنّها ليست بكاشفة عنها بوجه، فانّ الكاشف عنها إجمالاً إنّما هو نفس الحكم الشرعي، وأمّا ما سمي سبباً له فلا يكون بكاشف عنها أصلاً.

فالنتيجة في نهاية المطاف: أنّ القول بكون الأسـباب الشرعـية مـعرّفات خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً. هذا إذا كان المـراد مـن الأسـباب الشرعية موضوعات الأحكام وشرائطها كما هو كـذلك. وأمّـا لو أُريـد بهـا ملاكاتها الواقعية فالأمر في غاية الوضوح حيث إنّه لا معنى لدعـوى كـونها معرّفات كما هو ظاهر.

الخامس: أنّ محل الكلام في التداخل وعدمه إنّما هو فـيما إذا كـان الشرط قابلاً للتعدد والتكرر، وأمّا إذا لم يكن قابلاً له فهو خارج عن محل الكلام، لعدم الموضوع عندئذ للقول بالتداخل وعدمه، وذلك كالافطار متعمداً في نهار شهر رمضان الذي هو موضوع لوجوب الكفارة، حيث إنّه من العناوين التي لا تقبل التعدد والتكرر، فلو أكل الصائم عالماً عامداً في نهار شهر رمضان مرّةً واحدةً صدق عليه عنوان الافطار العمدي، وأمّا إذا أكل بعده مرّةً ثانيةً فلا يصدق عليه هذا العنوان، وبما أنّ موضوع وجوب الكفارة بحسب لسان الروايات(١) هو عنوان الافطار دون الأكل أو الشرب، فبطبيعة الحال لا يجري فيه النزاع المتقدم، ومن هنا لو أكل أو شرب في نهار شهر رمضان مرّات عديدة لم يجب

---

(١) الوسائل ١٠: ٤٤ / أبواب ما يمسك عنه الصائم ب ٨.

عليه إلّا كفارة واحدة. نعم، في خصوص الجماع والاستمناء تتعدد الكفارة بتعددهما، نظراً إلى أنّ الجماع والاستمناء بعنوانهما قد أُخذا في موضوع الكفارة في لسان الروايات[1]، ومن الطبيعي أنّها تتعدد بتعددهما خارجاً.

وبكلمة أُخرى: أنّ غير الجماع والاستمناء من المفطرات بما أنّها لم تؤخذ في موضوع وجوب الكفارة بعناوينها الأوّلية وإنّما أُخذت فيه بعنوان المفطر فمن الطبيعي أنّ عنوان المفطر يتحقق بصرف وجود الأكل أو الشرب في نهار شهر رمضان، باعتبار أنّ الصوم قد أُفطر ونقض به فلا يصدق هذا العنوان على وجوده الثاني، لوضوح أنّ ما نقض غير قابل للنقض مرّةً ثانية، وإن كان الامساك بعد النقض والافطار أيضاً واجباً عليه إلّا أنّه ليس بعنوان الصوم الواجب، ومن هنا يجب قضاؤه ولا يكون الامساك المزبور مجزئاً عنه.

فالنتيجة: أنّ عنوان المفطر يتحقق بصرف وجود الأكل أو الشرب فلا يصدق على وجوده الثاني والثالث وهكذا، ولذا لا تتعدد الكفارة بتعدده، وهذا بخلاف الجماع والاستمناء حيث إنّ المأخوذ في لسان الرواية عنوان إتيان الأهل في نهار شهر رمضان وعنوان الاستمناء وهما من العناوين القابلة للتعدد والتكرر خارجاً، وعليه فلا محالة تتعدد الكفارة بتعددهما، فلو أتى أهله أو استمنى في نهار شهر رمضان متعدداً وجبت عليه الكفارة كذلك، هذا.

ولكنّ السيد الطباطبائي صاحب العروة (قدس سره)[2] قال في جواب بعض المسائل التي سئل عنها: إنّ الكفارة تتعدد بتعدد الجماع والأكل، بدعوى

---

(١) الوسائل ١٠: ٣٩/ أبواب ما يمسك عنه الصائم ب ٤.

(٢) [ولكنّه في العروة الوثقىٰ ١: ٣٣ المسألة ٢ [٢٤٧١] حكم بوحدة الكفارة في غير الجماع].

أنّ عنوان الافطار كناية عن نفس الأكل والشرب ونحوهما من دون أن تكون له خصوصية، فأخذه في لسان الروايات إنّما هو بعنوان المعرّف لما هو الموضوع له واقعاً، ثمّ قال: وتدل عليه الروايات أيضاً.

وفيه: ما تقدم[1] من أنّ ظاهر الروايات هو أنّ عنوان الافطار بنفسه موضوع لوجوب الكفارة لا أنّه كناية عن الأكل والشرب، فحمله على المعرّف والكناية يحتاج إلى قرينة ولا قرينة على الفرض. وأمّا ما أفاده (قدس سره) من دلالة الروايات على ذلك فيردّه: أنّا لم نجد في هذا الموضوع ولا رواية واحدة تدل على ترتب وجوب الكفارة على عنوان الأكل والشرب فلا ندري ما هو مقصوده (قدس سره) من الروايات الدالة على ذلك. وبعد ذلك نقول:

أمّا الكلام في المقام الأوّل: وهو التداخل في الأسباب فيقوم على أساس أنّ القضية الشرطية ظاهرة في نفسها في التداخل أو في عدمه، فلو أتى المكلف أهله في نهار شهر رمضان مرّات عديدة، فان قلنا بالأوّل لم تجب عليه إلّا كفارة واحدة، وإن قلنا بالثاني وجبت عليه كفارات متعددة.

وذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) ما إليك نصه: والتحقيق أنّه لمّا كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه، وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، كان الأخذ بظاهرها إذا تعدد الشرط حقيقةً أو وجوداً محالاً، ضرورة أنّ لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هي واحدة في مثل: إذا بلت فتوضأ، وإذا نمت فتوضأ، أو فيما إذا بال مكرراً أو نام كذلك، محكوماً بحكمين متماثلين وهو واضح

---

(١) في ص ٢٥٩.

الاستحالة كالمتضادين، فلابدّ على القول بالتداخل من التصرف فيه إمّا بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت، أو الالتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحداً صورةً إلّا أنّه حقائق متعددة حسب تعدد الشروط(١) إلّا أنّ الاجتزاء بواحد لكونه مجمعاً لها كما في: أكرم هاشمياً وأضف عالماً، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة أنّه بضيافته بداعي أمرين يصدق أنّه امتثلهما ولا محالة يسقط الأمر بامتثاله وموافقته وإن كان له امتثال كل منهما على حدة كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة، وأضاف العالم غير الهاشمي(٢).

ما أفاده (قدس سره) يحتوي على عدة نقاط:

١ ـ أنّ القضية الشرطية في نفسها ظاهرة في الحدوث عند الحدوث، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الشرط في القضية بنفسه سبباً للجزاء أو يكون كاشفاً عن السبب.

٢ ـ أنّ الأخذ بهذا الظاهر لا يمكن، نظراً إلى أنّ متعلق الجزاء بما أنّه حقيقة واحدة فلازم الأخذ به هو اجتماع الحكمين المتماثلين فيها وهو مستحيل كاجتماع المتضادين.

٣ ـ أنّه على القول بالتداخل لابدّ من الالتزام بأحد أمرين: إمّا أن يلتزم برفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث، وإمّا أن يلتزم

---

(١) [في المصدر إضافة قوله: متصادقة على واحد، فالذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط ...].

(٢) كفاية الأُصول: ٢٠٢.

بأنّ متعلق الجزاء وإن كان واحداً صورةً إلّا أنّه متعدد واقعاً.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط: أمّا النقطة الأُولى: فهي في غاية الصحة والمتانة. وأمّا النقطة الثانية: فيرد عليها ـ مضافاً إلى ما سوف يأتي في ضمن البحوث التالية ـ ما ذكرناه غير مرّة من أنّه لا مانع من اجتماع الحكمين المتماثلين في شيء واحد، غاية الأمر أنّه يوجب التأكد والاندكاك وصيرورتهما حكماً واحداً مؤكداً. ومن ذلك يظهر حال النقطة الثالثة حيث إنّه لا موجب لرفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث، كما أنّه لا معنى لدعوى أنّ الوضوء أو ما شاكله حقائق متعددة في الواقع ونفس الأمر، هذا.

ولشيخنا الأُستاذ (قدس سره) في المقام كلام وهو في غاية الصحة والجودة وإليك نصه: والحق هو القول بعدم التداخل مطلقاً، وتوضيح ذلك إنّما يتم ببيان أمرين:

الأوّل: ما تقدم سابقاً من أنّه لا إشكال في أنّ كل قضية شرطية ترجع إلى قضية حقيقية، كما أنّ كل قضية حقيقية تنحل إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، فالمعنى المستفاد منهما في الحقيقة شيء واحد، وإنّما الاختلاف في كيفية التعبير عنه، وعليه فكما أنّ الحكم في القضية الحقيقية ينحل بانحلال موضوعه إلى أحكام متعددة، إذ المفروض أنّ فرض وجود الموضوع فرض ثبوت الحكم له، كذلك ينحل الحكم في القضية الشرطية بانحلال شرطه، لأنّ أدوات الشرط اسمية كانت أم حرفية إنّما وضعت لجعل مدخولها موضع الفرض والتقدير وإثبات التالي على هذا الفرض، فلا يكون بين القضية الشرطية والحقيقية فرق من جهة الانحلال أصلاً، وعليه فيتعدد الحكم بتعدد الشرط وجوداً، كما يتعدد بتعدد موضوعه في الخارج.

وأمّا تعدد الحكم بتعدد شرطه جنساً فهو إنّما يستفاد من ظهور كل من القضيتين في أنّ كلاً من الشرطين مستقل في ترتب الجزاء عليه مطلقاً، فانّ ظاهر قضية: إذا بلت فتوضأ، هو أنّ وجوب الوضوء مترتب على وجود البول ولو قارنه أو سبقه النوم مثلاً، وكذلك ظاهر قضية: إذا نمت فتوضأ، هو ترتب وجوب الوضوء على النوم ولو قارنه أو سبقه البول مثلاً، فاطلاق كل من القضيتين يستفاد منه استقلال كل من النوم والبول في ترتب وجوب الوضوء عليه على جميع التقادير، ولازم ذلك هو تعدد وجوب الوضوء عند حصول الشرطين في الخارج ووجودهما فيه.

الثاني: أنّ تعلق الطلب بشيء لا يقتضي إلّا إيجاد ذلك الشيء خارجاً ونقض عدمه المطلق، وبما أنّ نقض العدم المطلق يصدق على أوّل وجود من وجودات الطبيعة، يكون الاتيان به مجزئاً في مقام الامتثال عقلاً. وأمّا توهم أنّ ذلك من جهة تعلق الطلب بصرف الوجود وصدقه على أوّل الوجودات فهو فاسد، إذ لا موجب لأخذ صرف الوجود في متعلق الطلب بعد عدم كونه مدلولاً عليه بالهيئة ولا بالمادة، ضرورة أنّ المادة لم توضع إلّا لنفس الماهية المعرّاة عن الوجود والعدم. وأمّا الهيئة فهي لا تدل إلّا على طلب إيجادها ونقض عدمها المطلق الصادق قهراً على أوّل الوجودات، وليس هناك ما يدل على اعتبار صرف الوجود في متعلق الطلب غير صيغة الأمر المفروض عدم دلالتها على ذلك هيئةً ومادةً، وعليه فالطلب لا يرد على صرف الوجود المأخوذ في المتعلق في مرتبة سابقة على عروض الطلب عليه، بل الطلب هو بنفسه يقتضي إيجاد متعلقه خارجاً ونقض عدمه المطلق، فاذا فرض تعلق طلبين بماهية واحدة كان مقتضى كل منهما إيجاد تلك الماهية، فيكون المطلوب في الحقيقة هو إيجادها ونقض عدمها مرتين، كما هو الحال بعينه في تعلق إرادتين تكوينيتين

بماهية واحدة، فتعدد الايجاد تابع لتعدد الارادة تشريعيةً كانت أم تكوينية.

وبالجملة: أنّ كل أمر في نفسه لا يدل إلّا على الطلب المقتضي لايجاد متعلقه، وأمّا كون هذا الطلب واحداً أو متعدداً فليس في الأمر بهيئته ومادته دلالة عليه قطعاً. نعم، إذا لم يكن هناك ما يقتضي تعدد الطلب وقد فرض تعلق الأمر بالطبيعة كان الطلب واحداً قهراً، إلّا أنّه من جهة عدم المقتضي لتعدده لا من جهة دلالة اللفظ عليه، فاذا فرض ظهور القضية الشرطية في الانحلال وتعدد الطلب، أو فرض تعدد القضية الشرطية في نفسها، كان ظهور القضية في تعدد الحكم موجباً لارتفاع موضوع الحكم بوحدة الطلب ـ أعني به عدم المقتضي للتعدد ـ وواردأ عليه.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا ظهور الجزاء في وحدة الطلب، لكان ذلك من جهة عدم ما يدل على التعدد. فاذا دلت الجملة الشرطية بظهورها في الانحلال أو من جهة تعددها في نفسها على تعدد الطلب، كان هذا الظهور لكونه لفظياً مقدّماً على ظهور الجزاء في وحدة الطلب. ومن هنا يظهر الفرق بين المقام الذي التزمنا فيه بتعدد الطلب، ومسألة تعلق الأمر بشيء واحد مرتين كما إذا قال المولى: صم يوماً، ثمّ قال: صم يوماً، التي التزمنا فيها بحمل الأمر الثاني على التأكيد كما تقدم، وذلك لأنّ ظهور الأمر الثاني في التأسيس وتعدد الحكم ليس ظهوراً لفظياً ليكون قرينة على صرف ظهور وحدة المتعلق في وحدة الحكم، بل هو من الظهورات السياقية، فكما يمكن أن يكون هو قرينة على التأسيس والتعدد، كذلك يمكن أن تكون وحدة المتعلق قرينة على الوحدة والتأكد فلا ينعقد حينئذ للكلام ظهور في التأسيس، ومعه لا مناص من الرجوع إلى البراءة عن التكليف الزائد على المتيقن فتكون النتيجة نتيجة التأكيد. وهذا بخلاف المقام فان ظهور القضية الشرطية في تعدد الحكم بما أنّه ظهور لفظي

يكون رافعاً لظهور الجزاء في وحدة الحكم فيكون مقتضى القاعدة حينئذ عدم التداخل(١).

ملخّص ما أفاده (قدس سره) نقطتان:

الأُولى: أنّ القضية الشرطية ظاهرة في انحلال الحكم بانحلال شرطه، حيث إنّ الشرط فيها هو الموضوع في القضية الحقيقية بعينه، ولا شبهة في انحلال الحكم فيها بانحلال موضوعه، ونتيجة ذلك هي تعدد الحكم بتعدد سببه وشرطه من دون فرق بين أن يكون التعدد بحسب الأفراد أو الأجناس.

الثانية: أنّ تعلق الطلب بشي والبعث نحوه يقتضي إيجاده في الخارج ونقض عدمه، فاذا فرض تعلق الطلب به ثانياً فهو يقتضي في نفسه إيجاده كذلك، نظراً إلى أنّ تعدد البعث يقتضي تعدد الانبعاث نحو الفعل لا محالة. ودعوى أنّ متعلق الطلب والبعث بما أنّه صرف الوجود فهو غير قابل للتكرر، وعليه فبطبيعة الحال تكون نتيجة الطلبين إلى طلب واحد، بمعنى أنّ الطلب الثاني يكون مؤكداً للأوّل **خاطئة جداً**، وذلك لأن متعلق الطلب والبعث إيجاد الطبيعة، ومن المعلوم أنّ إيجادها يتعدد بتعدد وجوداتها في الخارج، فيكون لكل وجود منها فيه إيجاد خاص فلا مانع من تعلق كل طلب بايجاد فرد منها، ولا موجب لحمل الطلب والبعث الثاني على التأكيد، فانّه يحتاج إلى قرينة وإلّا فكل بعث نحو فعلٍ يقتضي في نفسه انبعاث المكلف إلى إيجاده، غاية الأمر في صورة التعدد يقتضي إيجاده متعدداً فيكون إيجاد كل فرد متعلقاً لبعث، كما هو مقتضى انحلال الحكم بانحلال شرطه وموضوعه.

فالنتيجة على ضوء هاتين النقطتين: هي أنّه لا موضوع للتعارض بين ظهور

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٦٦ ـ ٢٦٩.

القضية الشرطية في الانحلال والحدوث عند الحدوث وبين ظهور الجزاء في وحدة التكليف، حيث لا ظهور للجزاء في ذلك، بل قد عرفت أنّ تعدد الطلب والبعث ظاهر في نفسه في تعدد الانبعاث والمطلوب. فالحمل على التأكيد يحتاج إلى قرينة من حال أو مقال، كما إذا علم من الخارج أنّ الأمر الثاني للتأكيد أو علم ذلك من جهة ذكر سبب واحد لكلا الأمرين، كما إذا كرّر نفس السبب في القضية الأُولى مرّةً ثانية من دون التقييد بقيد كمرّةً أُخرى أو نحوها، مثل ما إذا قال المولى: إن جامعت فكفّر ثمّ قال: إن جامعت فكفّر، ففي مثل ذلك لا محالة يكون الأمر في القضية الثانية للتأكيد دون التأسيس، حيث إنّ ذكر سبب واحد لكليهما معاً قرينة على ذلك.

وأمّا إذا لم تكن قرينة في البين فلا محالة يكون تعدد الأمر ظاهراً في تعدد المطلوب فيكون تكليفان متعلقان بطبيعة واحدة، فاذا أتى المكلف بها مرّةً سقط أحدهما من دون تعيين، وإذا أتى بها مرّةً ثانية سقط الآخر، ونظير ذلك: ما إذا أتلف أحد درهماً من شخص واستقرض منه درهماً آخر، فحينئذ الثابت في ذمته درهمان: أحدهما من ناحية الاتلاف والآخر من ناحية القرض، فاذا أدّى أحد الدرهمين سقط أحدهما عن ذمته وبقي الآخر من دون تعيين وتمييز في أنّ الساقط هو الدرهم التالف أو الدرهم القرض، حيث إنّه لا تمييز بينهما في الواقع وفي ظرف ثبوتهما ـ وهو الذمة ـ وكذا إذا كان الثابت في ذمته صوم يومين أو أزيد من جهة نذر أو عهد أو قضاء صوم شهر رمضان أو ما شاكل ذلك، ففي مثل ذلك لا محالة إذا صام يوماً سقط أحدهما عن ذمته من دون تعيين، لفرض عدم واقع معيّن لهما حتى في علم الله تعالى. وكذا الحال فيما إذا كان مديوناً بصلاتين متماثلتين بناءً على عدم اعتبار الترتيب بينهما.

والنكتة في ذلك: أنّ ما ثبت في الذمة من تكليف كالصلاة والصوم ونحو

ذلك أو وضع إذا كان له طابع خاص وإطار مخصوص من ناحية الزمـان أو المكان أو ما شاكل ذلك، فلابدّ في مقام الوفاء من الاتيان بما ينطبق عليه ما له طابع خاص وإلّا لم يف به، كما إذا نذر صوم يومي الخميس والجمعة مثلاً حيث إنّ لكل منهما طابعاً خاصاً في الواقع فلا ينطبق على غيره. وأمّا إذا لم يكن له طابع خاص وخصوصية مخصوصة كما إذا نذر صوم يومين من الأيام من دون اعتبار خصوصية في شيء منهما، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال لا يكون بينهما ميز في الواقع ونفس الأمر حتى في علم الله سبحانه باعتبار أنّه لا واقع له ما عدى ثبوته في الذمة، فعندئذ لا محالة إذا صام يوماً سقط أحدهما لا بعينه من دون تمييز، حيث لا يتوقف سقوطه على وجود ميز في الواقع.

ودعوى أنّه لا يمكن الحكم بالسقوط في أمثال المقام، فانّ الحكم بسقوط هذا دون ذاك ترجيح من دون مرجّح والحكم بسـقوط كليهما بلا موجب فلا محالة يتعين الحكم بعدم سقوط شيء منهما خاطئة جداً، حيث إنّ المفروض أنّه لا تعيّن ولا ميز بينهما في الواقع ونفس الأمر حتى في علم الله تعالى ليقال إنّ الساقط هذا أو ذاك، فانّ الاشارة تستدعي أن يكون بينهما ميز في الواقع، وقد عرفت عدمه. فاذن لا محالة يكون الساقط أحدهما المبهم غير المميز والمعيّن في الواقع لانطباقه على المأتي به في الخارج جزماً وهو واضح.

أمّا الكلام في المقام الثاني ـ وهو التداخل في المسببات ـ فلا شبهة في أنّ مقتضى القاعدة هو عدم التداخل، لوضوح أنّ تعدد التكليف يـقتضي تـعدد الامتثال، والاكتفاء بامتثال واحد عن الجميع يحتاج إلى دليل، وقد قام الدليل على ذلك في باب الغسل، حيث قد ثبت أنّ الغسل الواحد يجزئ عن الأغسال المتعددة ولو كان ذلك هو غسل الجمعة يعني لم يكن واجباً. وأمّا فيما لم يـقم

دليل على ذلك فلا مناص من الالتزام بتعدد الامتثال، كما إذا وجبت على المكلف كفارة متعددة من ناحية أنّه أتى أهله مثلاً في نهار شهر رمضان مرّات متعددة، أو من ناحية اُخرى ففي مثل ذلك لا تكفي كفارة واحدة عن الجميع حيث قد عرفت أنّ مقتضى الأصل عدم سقوط التكاليف المتعددة بامتثال واحد.

نعم، يستثنى من ذلك مورد واحد وهو ما إذا كانت النسبة بين متعلق التكليفين عموماً وخصوصاً من وجه كما في قضيتي أكرم عالماً وأكرم هاشمياً، فانّ مقتضى القاعدة فيه هو سقوط كلا التكليفين معاً باتيان المجمع وامتثاله ـ وهو إكرام العالم الهاشمي ـ لانطباق متعلق كل منهما عليه، ومن الطبيعي أنّه لا يعتبر في تحقق الامتثال عقلاً إلّا الاتيان بما ينطبق عليه متعلق الأمر.

وبكلمة اُخرى: أنّ مقتضى إطلاق متعلق كل من الدليلين هو جواز امتثالهما منفرداً ومجتمعاً، حيث إنّ إكرام العالم لا يكون مقيداً بغير الهاشمي وبالعكس، وعليه فلا محالة إذا أتى المكلف بالمجمع بينهما انطبق عليه متعلق كل منهما، وهذا معنى سقوط كلا التكليفين بفعل واحد.

ومن ضوء هذا البيان يظهر أنّ المقام ليس من تأكد الحكم في مورد الاجتماع أصلاً كما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وذلك لأنّ التأكد في أمثال المقام إنّما يتصور فيما إذا تعلق كل من الحكمين بنفس مورد الاجتماع، كما إذا كان التكليف في كل من العامين من وجه انحلالياً، فعندئذ يكون مورد الالتقاء والاجتماع بنفسه متعلّقاً لكلا الحكمين معاً فيحصل التأكد بينهما فيصبحان حكماً واحداً مؤكداً، لاستحالة بقاء كل منهما بحدّه، وهذا بخلاف ما إذا كان التكليف في كل منهما بدلياً كما هو المفروض في المقام، فعندئذ لا يكون المجمع

بنفسه مورداً لكل من الحكمين، بل هو مما ينطبق عليه متعلق كل منهما، حيث إنّ متعلق التكليف في العموم البدلي هو الطبيعي الجامع الملغى عنه الخصوصيات، فالفرد المأتي به ليس بنفسه متعلقاً للأمر ليتأكد طلبه عند تعلق الأمرين به، بل هو مصداق لما يتعلق به الطلب والأمر. فالنتيجة: أنّ التداخل في أمثال المقام على القاعدة فلا يحتاج إلى مؤونة زائدة.

وتظهر ثمرة ذلك في الفقه فيما إذا كانت النسبة بين الواجب والمستحب عموماً من وجه وكان كل من الوجوب والاستحباب متعلقاً بالطبيعة الملغاة عنها الخصوصيات، أو كانت النسبة بين المستحبين كذلك. والأوّل كالنسبة بين صوم الاعتكاف، وصوم شهر رمضان أو قضائه أو صوم واجب بالنذر أو نحوه، حيث إنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فاذا أتى المكلف بالمجمع بينهما فانّه يجزئ عن كليهما معاً، لانطباق متعلق كل منهما عليه. والثاني كالنسبة بين صلاة الغفيلة ونافلة المغرب، حيث إنّ الأمر المتعلق بكل منهما مطلق فلا مانع من الجمع بينهما في مقام الامتثال باتيان المجمع بأن يأتي بصلاة الغفيلة بعنوان نافلة المغرب، فانّها تجزئ عن كليهما معاً، لانطباق متعلق كل منهما عليها، وكذا الحال بين صلاة جعفر ونافلة المغرب.

نتائج البحوث السالفة عدة نقاط:

الأُولى: أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المعلّق على الشرط، وأمّا انتفاء شخص الحكم المعلّق عليه بانتفائه فهو قهري فلا صلة له بدلالة القضية الشرطية على المفهوم، فالمراد منه انتفاء فرد آخر من الحكم عن الموضوع المذكور فيها بانتفاء الشرط. وعلى هذا فلا يكون انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه من المفهوم في شيء، ولا يفرق في ذلك بين كون الحكم المستفاد من الجزاء

مدلولاً إسمياً أو حرفياً.

الثانية: أنّه لا فرق في دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين أن يكون الشرط المذكور فيها واحداً أو متعدداً، كان تعدده على نحو التركيب أو التقييد.

الثالثة: أنّ الحكم الثابت في طرف الجزاء المعلّق على الشرط قد يكون انحلالياً وقد يكون غير انحلالي، وعلى الأوّل فهل مفهومه إيجاب جزئي أو كلي؟ اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره) الثاني، والصحيح هو الأوّل وقد تقدم تفصيل ذلك بشكل موسّع.

الرابعة: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فمقتضى القاعدة فيه هو أنّ الشرط أحدهما، حيث إنّها تقتضي تقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فالنتيجة من ذلك هي نتيجة العطف بكلمة أو.

الخامسة: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فهل القاعدة تقتضي التداخل في الأسباب أو المسببات أو لا هذا ولا ذاك، وقد تقدم أنّ مقتضى القاعدة عدم التداخل في كلا المقامين، فالتداخل يحتاج إلى دليل، وقد قام الدليل عليه في بابي الوضوء والغسل على تفصيل قد سبق.

السادسة: أنّ كون الأسباب الشرعية معرّفات لا يرجع عند التحليل إلى معنىً صحيح ومعقول.

السابعة: أنّ محل الكلام في التداخل وعدمه إنّما هو فيما إذا كان كل من الشرط والجزاء قابلاً للتعدد والتكرر وإلّا فلا موضوع لهذا البحث على ما عرفت بشكل موسّع.

الثامنة: أنّ مقتضى القاعدة التداخل في المسبب فيما إذا كانت النسبة بين

الدليلين عموماً من وجه وكان العموم فيهما بدلياً، فانّ الاتيان بالمجمع في مورد الاجتماع يجزئ عن كلا التكليفين، لانطباق متعلق كل منهما عليه.

مفهوم الوصف

لتنقيح محل النزاع ينبغي لنا تقديم أمرين:

الأوّل: أنّ محل الكلام بين الأصحاب في دلالة الوصف على المفهوم وعدم دلالته عليه إنّما هو في الوصف المعتمد على موصوفه في القضية بأن يكون مذكوراً فيها كقولنا: أكرم إنساناً عالماً، أو رجلاً عادلاً، أو ما شاكل ذلك. وأمّا الوصف غير المعتمد على موصوفه كقولنا: أكرم عالماً أو عادلاً أو نحو ذلك فهو خارج عن محل الكلام ولا شبهة في عدم دلالته على المفهوم، ضرورة أنّه لو كان داخلاً في محل الكلام لدخل اللقب فيه أيضاً، لوضوح أنّه لا فرق بين اللقب وغير المعتمد من الوصف من هذه الناحية، فكما أنّ الأوّل لا يدل على المفهوم من دون خلاف فكذلك الثاني، ومجرد أنّ الوصف ينحل بتعمل من العقل إلى شيئين: ذات ومبدأ كما هو الحال في جميع العناوين الاشتقاقية لا يوجب فارقاً بينه وبين اللقب في هذه الجهة، حيث إنّ هذا الانحلال لا يتعدى عن اُفق النفس إلى اُفق آخر فلا أثر له في القضية في مقام الاثبات والدلالة أصلاً، حيث إنّ المذكور فيها شيء واحد وهو الوصف دون موصوفه.

وكيف كان، فالظاهر أنّه لا خلاف ولا إشكال في عدم دلالته على المفهوم، والسبب فيه هو أنّ الحكم الثابت في القضية لعنوانٍ اشتقاقياً كان أو ذاتياً فلا تدل القضية إلّا على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان وكونه دخيلاً فيه، وأمّا انتفاؤه عن غيره فلا إشعار فيها فضلاً عن الدلالة، بل لو دلّ على المفهوم لكان

الوصف الذاتي أولى بالدلالة، نظراً إلى أنّ المبدأ فيه مقوّم للذات وبانتفائه تنتفي الذات جزماً، وهذا بخلاف الوصف غير الذاتي فانّ المبدأ فيه حيث إنّه خارجي غير مقوّم للذات فلا محالة لا تنتفي الذات بانتفائه. فالنتيجة أنّه لا فرق بين اللقب وغير المعتمد من الوصف، فانّ ملاك عدم الدلالة فيهما واحد.

الثاني: أنّ الوصف تارةً يكون مساوياً لموصوفه كقولنا: أكرم إنساناً ضاحكاً وما شاكله، وأُخرى يكون أعم منه مطلقاً كقولنا: أكرم إنساناً ماشياً، وثالثةً يكون أخص منه كذلك كقولنا: أضف انساناً عالماً، ورابعةً يكون أعم منه من وجه كقوله (عليه السلام): «في الغنم السائمة زكاة»[1].

أمّا الأوّل والثاني: فلا إشكال في خروجهما عن محل النزاع والوجه فيه ظاهر، وهو أنّ الوصف في هاتين الصورتين لا يوجب تضييقاً في ناحية الموصوف حتى يكون له دلالة على المفهوم، حيث إنّ معنى دلالة الوصف على المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموصوف المذكور في القضية بانتفائه، وهذا فيما لا يوجب انتفاؤه انتفاء الموصوف، والمفروض أنّ في هاتين الصورتين يكون انتفاؤه موجباً لانتفاء الموصوف فلا موضوع لدلالته على المفهوم.

وأمّا الثالث: فلا إشكال في دخوله في محل الكلام، فانّ ما ذكرناه من الملاك لدلالته على المفهوم موجود فيه.

وأمّا الرابع: فهو أيضاً داخل في محل الكلام حيث إنّه يفيد تضييق دائرة الموصوف من جهة فيقيد الغنم في المثال المتقدم بخصوص السائمة، فعلى القول بدلالة الوصف على المفهوم يدل على انتفاء وجوب الزكاة عن الموضوع المذكور في القضية بانتفائه، فلا زكاة في الغنم المعلوفة. نعم، لا يدل على انتفائه عن غير

---

(١) الوسائل ٩: ١١٨ / أبواب زكاة الأنعام ب ٧ (نقل بالمضمون).

هذا الموضوع كالابل المعلوفة كما نسب ذلك إلى بعض الشافعية[1] فنفي وجوب الزكاة عن الابل المعلوفة استناداً إلى دلالة وصف الغنم بالسائمة على انتفاء حكمها، يعني وجوب الزكاة عن فاقد هذا الوصف مطلقاً ولو كان موضوعاً آخر، ووجه عدم دلالته على ذلك واضح، لما عرفت من أنّ معنى دلالته على المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموصوف المذكور في القضية بانتفائه، وأمّا غير المذكور فيها فلا يكون فيه تعرض لحكمه لا نفياً ولا إثباتاً، فما نسب إلى بعض الشافعية لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً.

وبعد ذلك نقول: إنّ الصحيح هو عدم دلالة الوصف على المفهوم، بيان ذلك: أنّ دلالة القضية على المفهوم ترتكز على أن يكون القيد فيها راجعاً إلى الحكم دون الموضوع أو المتعلق، وبما أنّ الوصف في القضية يكون قيداً للموضوع أو المتعلق دون الحكم فلا يدل على المفهوم أصلاً، فانّ ثبوت الحكم لموضوع خاص لا يدل على نفيه عن غيره، ضرورة أنّ ثبوت شيء لشيء لا يدل بوجه على نفيه عن غيره، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الموضوع شيئاً واحداً كاللقب أو كالوصف غير المعتمد على موصوفه أو يكون مقيداً بقيد كالموصوف المقيد بوصف خاص، فانّ ملاك عدم الدلالة على المفهوم في الجميع واحد، وهو أنّ ثبوت حكم لموضوع خاص وإن كان مركباً أو مقيداً لا يدل على نفيه عن غيره، فلا فرق بين قولنا: أكرم رجلاً وأكرم رجلاً عادلاً، حيث إنّهما يشتركان في نقطة واحدة وهي الدلالة على ثبوت الحكم لموضوع خاص، غاية الأمر أنّ الموضوع في الجملة الثانية مقيد بقيد خاص فتدل على ثبوت الحكم له ولا تدل على نفيه عن غيره كما إذا كان الموضوع واحداً.

---

(١) المنخول: ٢٢٢.

ومن ضوء ذلك يظهر الفرق بين القضية الوصفية والقضية الشرطية، نظراً إلى أنّ الشرط في القضية الشرطية راجع إلى الحكم دون الموضوع فيكون الحكم معلّقاً عليه فلأجل ذلك تدل على انتفائه عند انتفاء الشرط، وهذا بخلاف الوصف في القضية الوصفية فانّه راجع إلى الموضوع فيها دون الحكم. فالنتيجة أنّ دلالة الوصف على المفهوم ترتكز على أن يكون قيداً لنفس الحكم لا لموضوعه أو متعلقه وإلّا فلا دلالة له عليه أصلاً.

ولكن مع ذلك قد يستدل على المفهوم بوجوه:

الأوّل: أنّ الوصف لو لم يدل على المفهوم لكان الآتي به لاغياً وهو مستحيل في حقّ المتكلم الحكيم، فاذن لا مناص من الالتزام بدلالته عليه.

ويرد عليه: أنّه مبني على إحراز أنّ الداعي للآتي به ليس إلّا دخله في الحكم نفياً وإثباتاً حدوثاً وبقاءً بمعنى أنّه علة منحصرة له، فاذا كان كذلك فبطبيعة الحال ينتفي الحكم عن الموصوف بانتفائه.

ولكن من المعلوم أنّ هذا الاحراز يتوقف أوّلاً: على كون الوصف قيداً للحكم دون الموضوع أو المتعلق، وقد عرفت أنّ الأمر بالعكس تماماً.

وثانياً: على الالتزام بأنّ إثبات حكم لموضوع خاص يدل على انتفائه عن غيره، وقد مرّ أنّه لا يدل على ذلك، بل لا يكون فيه إشعار به فضلاً عن الدلالة.

وثالثاً: على أن لا يكون الداعي له أمراً آخر حيث إنّ فائدته لا تنحصر بما ذكر.

ورابعاً: على أنّه لا يكفي في الخروج عن كونه لغواً الالتزام بدلالته على اختصاص الحكم بحصة خاصة من موصوفه وعدم ثبوته له على نحو الاطلاق،

والمـفروض أنّه يكفي في ذلك ولا يتوقف على الالتزام بـدلالته عـلى المـفهوم ـ وهو الانتفاء عند الانتفاء ـ.

فالنتيجة: أنّ هذا الوجه ساقط فلا يمكن الاستدلال به على إثبات المفهوم للوصف.

الثاني: أنّ الوصف الموجود في الكلام مشعر بعليته للحكم عند الاطلاق.

ويرد عليه: أنّ مجرد الاشعار على تقدير ثبوته لا يكفي لاثـبات المـفهوم جزماً، حيث إنّه لا يكون من الدلالات العرفية التي تكون متبعة عندهم، بل لا بدّ في إثبات المفهوم له من إثـبات ظـهور القـضية في كـون الوصـف عـلةً منحصرةً للحكم المذكور فيها، ومن الطبيعي أنّ إثبات ظهورها في كونه علةً في غاية الاشكال بل خرط القتاد، فما ظنك بظهورها في كونه علةً منحصرةً، كيف حيث إنّ مردّ هذا الظهور إلى كون الوصف قـيداً للـحكم دون المـوضوع أو المتعلق وأنّه يدور مداره وجوداً وعدماً وبقاءً وارتفاعاً، وقد تقدم أنّ القضية الوصفية ظاهرة في كون الوصف قيداً للموضوع أو المتعلق دون الحكم. فالنتيجة أنّ مجرد الاشـعار بالعلية غير مفيد وما هو مفيد ـ وهو الظهور فيها ـ فهو غير موجود.

الثالث: أنّ القضية الوصفية لو لم تدل على المفهوم وانحصار التكليف بما فيه الوصف لم يكن موجب لحمل المطلق على المقيد، حيث إنّ النكتة في هذا الحمل هي دلالة المقيد على انحصار التكليف به وعدم ثبوته لغيره، وبدون توفر هذه النكتة لا موجب له، ومن الطبيعي أنّ هذه النكـتة بـعينها هـي نكـتة دلالة الوصف على المفهوم.

ويرد عليه: أنّ نكتة حمل المطلق على المقيد غير تلك النكتة، فانّها نكتة

دلالة القيد على المفهوم وقد عرفت عدم توفرها فيه وأنّه لا يدل على المفهوم أصلاً. وأمّا حمل المطلق على المقيد فلا يتوقف على تلك النكتة، فانّه على ضوء نظرية المشهور يتوقف على أن يكون التكليف في طرف المطلق متعلقاً بصرف وجوده، ففي مثل ذلك إذا تعلق التكليف في دليل آخر بحصة خاصة منه وعلم من القرينة أنّ التكليف واحد حمل المطلق على المقيد، نظراً إلى أنّ المقيد قرينة بنظر العرف على التصرف في المطلق، ومن المعلوم أنّه لا صلة لهذا الحمل بدلالة القيد على المفهوم أي نفي الحكم عن غير مورده، ضرورة أنّ المقيد لا يدل إلّا على ثبوت الحكم لموضوع خاص من دون دلالة له على نفيه عن غيره بوجه، ومع ذلك يحمل المطلق على المقيد. وأمّا إذا كان التكليف في طرف المطلق متعلقاً بمطلق وجوده المستلزم انحلاله بانحلال وجوداته وأفراده خارجاً، ففي مثل ذلك لا يحمل المطلق على المقيد، لعدم التنافي بينهما، وذلك كما إذا ورد في دليل: أكرم كل عالم، وورد في دليل آخر: أكرم كل عالم عادل، فلا موجب لحمل الأوّل على الثاني أصلاً، حيث إنّ النكتة التي توجب حمل المطلق على المقيد غير متوفرة هنا فلا مانع من أن يكون كل منهما واجباً، غاية الأمر يحمل المقيد هنا على أفضل أفراد الواجب.

وأمّا بناءً على ضوء نظريتنا من عدم الفرق في حمل المطلق على المقيد بين ما كان التكليف واحداً أو متعدداً، فأيضاً لا يتوقف هذا الحمل على دلالة القيد على المفهوم يعني نفي الحكم عن غير مورده، بل يكفي فيه دلالته على عدم ثبوت الحكم للطبيعي على نحو الاطلاق، وسنبيّن إن شاء الله تعالى عن قريب أنّه لا شبهة في دلالته على ذلك كما أنّه لا شبهة في عدم دلالته على نفي الحكم عن غير مورده.

وعلى الجملة: سوف نذكر في مبحث المطلق والمقيد إن شاء الله[١] أنّ ظهور المطلق في الاطلاق كما يتوقف حدوثاً على عدم دليل صالح للتقييد كذلك بقاءً، حيث إنّ ظهوره يتوقف على جريان مقدمات الحكمة، ومن الواضح أنّها لا تجري مع وجود الدليل الصالح للتقييد، والمفروض أنّ دليل المقيد يكون صالحاً لذلك عرفاً. ومما يدل على أنّ حمل المطلق على المقيد لا يبتني على دلالة القضية الوصفية على المفهوم، هو أنّه يحمل المطلق على المقيد حتى في الوصف غير المعتمد على موصوفه، كما إذا ورد في دليل: أكرم عالماً، وورد في دليل آخر: أكرم فقيهاً، يحمل الأوّل على الثاني مع أنّه لا يدل على المفهوم أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ النكتة التي ذكرناها في القضية الشرطية لدلالتها على المفهوم عرفاً ـ وهي تعليق الحكم فيها على الشرط تعليقاً مولوياً ـ غير متوفرة في القضية الوصفية، حيث إنّ الحكم فيها غير معلّق على الوصف، يعني أنّ الوصف ليس قيداً للحكم كالشرط بل هو قيد للموضوع أو المتعلق، ومن المعلوم أنّ ثبوت الحكم لموضوع خاص لا يدل على انتفائه عن غيره. فما ذكرناه لحدّ الآن هو المعروف والمشهور بين الأصحاب في تقرير المسألة.

ولكنّ الصحيح فيها هو التفصيل، بيان ذلك: أنّ النزاع في دلالة الوصف على المفهوم تارةً بمعنى أنّ تقييد الموضوع أو المتعلق به يدل على انتفاء الحكم عن غيره، فلو ورد في الدليل: أكرم رجلاً عالماً يدل على انتفاء وجوب الاكرام عن غير مورده، يعني عن الرجل العادل أو الفاسق أو الفقير أو ما شاكل ذلك ولو بسبب آخر. وأُخرى بمعنى أنّ تقييده به يدل على عدم ثبوت الحكم له

---

(١) لاحظ ص ٥٣٦.

على نحو الاطلاق، أو فقل: إنّ معنى دلالته على المفهوم هو دلالته على نفي الحكم عن طبيعي موصوفه على نحو الاطلاق وأنّه غير ثابت له كذلك.

فإن كان النزاع في المعنى الأوّل فلا شبهة في عدم دلالته على المفهوم بهذا المعنى، ضرورة أنّ قولنا: أكرم رجلاً عالماً لا يدل على نفي وجوب الاكرام عن حصة أُخرى منه كالرجل العادل أو الهاشمي أو ما شاكل ذلك، لوضوح أنّه لا تنافي بين قولنا: أكرم رجلاً عالماً، وقولنا: أكرم رجلاً عادلاً مثلاً بنظر العرف أصلاً، فلو دلت الجملة الأُولى على المفهوم ـ أي نفي الحكم عن حصص أُخرى منه ـ لكان بينهما تنافٍ لا محالة. وقد تقدم وجه عدم دلالته على المفهوم بشكل موسع.

وإن كان النزاع في المعنى الثاني فالظاهر أنّه يدل على المفهوم بهذا المعنى. ونكتة هذه الدلالة هي ظهور القيد في الاحتراز ودخله في موضوع الحكم أو متعلقه إلّا أن تقوم قرينة على عدم دخله فيه، ففي مثل قولنا: أكرم رجلاً عالماً، يدل على أنّ وجوب الاكرام لم يثبت لطبيعي الرجل على الاطلاق ولو كان جاهلاً، بل ثبت لخصوص حصة خاصة منه ـ وهي الرجل العالم ـ وكذا قولنا: أكرم رجلاً هاشمياً، أو أكرم عالماً عادلاً وهكذا، والضابط أنّ كل قيد أُتي به في الكلام فهو في نفسه ظاهر في الاحتراز ودخله في الموضوع أو المتعلق، يعني أنّ الحكم غير ثابت له إلّا مقيداً بهذا القيد لا مطلقاً، وإلّا لكان القيد لغواً، فالحمل على التوضيح أو غيره خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينة.

والحاصل: أنّ مثل قولنا: أكرم رجلاً عالماً وإن لم يدل على نفي وجوب الاكرام عن حصة أُخرى من الرجل كالعادل أو نحوه ولو بملاك آخر، إلّا أنّه لا شبهة في دلالته على أنّ وجوب الاكرام غير ثابت لطبيعي الرجل على نحو الاطلاق.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّ النزاع في دلالة القضية الوصفية على المفهوم إن كان في دلالتها على نفي الحكم الثابت فيها عن غير موضوعها ولو بسبب آخر، فقد عرفت أنّها لا تدل على ذلك بوجه، بل لا إشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلالة. وإن كان في دلالتها على نفي هذا الحكم عن طبيعي الموصوف على إطلاقه فقد عرفت أنّها تدل على ذلك جزماً، حيث لا شبهة في ظهورها فيه إلّا فيما قامت قرينة على خلافه. ومن هنا يظهر الفرق بين الوصف المعتمد على موصوفه وغير المعتمد عليه كقولنا: أكرم عالماً مثلاً، فانّه لا يدل على المفهوم بهذا المعنى وإن انحل بحسب مقام اللب والواقع إلى شيء له العلم إلّا أنّه لا أثر له في مقام الاثبات بعد ما كان في هذا المقام شيئاً واحداً لا شيئان: أحدهما موصوف والآخر صفة له.

ثمّ إنّ هذه النقطة التي ذكرناها قد اُهملت في كلمات الأصحاب ولم يتعرضوا لها في المقام لا نفياً ولا إثباتاً، مع أنّ لها ثمرة مهمة في الفقه، منها: ما في مسألة حمل المطلق على المقيد حيث إنّ المشهور قد خصّوا تلك المسألة ـ فيما إذا كانا مثبتين أو منفيين ـ بما إذا كان التكليف فيهما واحداً، وأمّا إذا كان متعدداً فلا يحملوا المطلق على المقيد. وأمّا على ضوء ما ذكرناه من النقطتين فيحمل المطلق على المقيد ولو كان التكليف متعدداً، كما إذا ورد في دليل: لا تكرم عالماً، وورد في دليل آخر: لا تكرم عالماً فاسقاً، فانّه يحمل الأوّل على الثاني مع أنّ التكليف فيهما انحلالي. وكذا إذا ورد في دليل: أكرم العلماء ثمّ ورد في دليل آخر: أكرم العلماء العدول، فيحمل الأوّل على الثاني، والنكتة في ذلك هي ظهور القيد في الاحتراز، يعني أنّه يدل على أنّ الحكم ـ وهو وجوب الاكرام ـ لم يثبت للعالم على نحو الاطلاق، وإنّما ثبت لحصة خاصة منه ـ وهو العالم العادل في المثال دون العالم مطلقاً ولو كان فاسقاً ـ ومن الواضح أنّه لا فرق في

دلالة القيد على ذلك بين كون التكليف واحداً أو متعدداً.

نلخّص هذا المبحث في ضمن عدة نقاط:

الأُولى: أنّ محل الكلام هنا كما عرفت إنّما هو في الوصف المعتمد على موصوفه، وأمّا غير المعتمد فيكون حاله حال اللقب في عدم الدلالة على المفهوم.

الثانية: أنّ ملاك الدلالة على المفهوم هو أن يكون القيد راجعاً إلى الحكم، وأمّا إذا كان راجعاً إلى الموضوع أو المتعلق فلا دلالة له عليه، وبما أنّ الوصف من القيود الراجعة إلى الموضوع أو المتعلق دون الحكم فلا يدل على المفهوم.

الثالثة: أنّه قد استدلّ على المفهوم بوجوه ثلاثة وقد عرفت نقدها جميعاً.

الرابعة: أنّ الحق في المقام هو التفصيل على شكل قد تقدم.

الخامسة: أنّ هذه الدلالة ثمرة مهمة تظهر في الفقه.

مفهوم الغاية

يقع الكلام فيه في مقامين، الأوّل: في المنطوق. الثاني: في المفهوم.

أمّا المقام الأوّل: فقد اختلف الأصحاب في دخول الغاية في حكم المغيّي وعدم دخولها فيه فيما إذا كانت الغاية غايةً للمتعلق أو الموضوع على وجوه بل أقوال، ثالثها: التفصيل بين ما إذا كانت الغاية من جنس المغيّي وعدم كونها من جنسه، فعلى الأوّل الغاية داخلة فيه دون الثاني. ورابعها: التفصيل بين كون الغاية مدخولةً لكلمة «حتى» وكونها مدخولةً لكلمة «إلى» فعلى الأوّل هي داخلة في المغيّي دون الثاني.

وقد قبل هذا التفصيل في الجملة شيخنا الأُستاذ (قدس سره) حيث قال: وهذا التفصيل وإن كان حسناً في الجملة لأنّ كلمة «حتى» تستعمل غالباً في إدخال الفرد الخفي في موضوع الحكم فتكون الغاية حينئذ داخلةً في المغيّى لا محالة، لكن هذا ليس بنحو الكلية والعموم فلابدّ من ملاحظة كل مورد بخصوصه، والحكم فيه بدخول الغاية في حكم المغيّى أو عدمه[1].

ولكنّ **الصحيح** هو القول الثاني، يعني عدم دخول الغاية في المغيّى مطلقاً، فلنا دعويان، الأُولى: صحة هذا القول. الثانية: بطلان سائر الأقوال.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّ المرجع في المقام إنّما هو فهم العرف وارتكازهم، والظاهر أنّ المتفاهم العرفي من القضية المغيّاة بغاية كقولنا: صم إلى الليل وكقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[2] وما شاكلها هو عدم دخول الغاية في المغيّى إلّا فيما قامت قرينة على الدخول كما في مثل قولنا: سرت من البصرة إلى الكوفة أو ما شاكل ذلك.

وأمّا الدعوى الثانية: فيظهر مما ذكرناه في الدعوى الأُولى بطلان القول الأوّل والثالث، حيث إنّه لا فرق في فهم العرف كما عرفت بين كون الغاية من جنس المغيّى وعدمه، وكذا القول الرابع بعين هذا الملاك، وأمّا ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من الفرق في الجملة بين كون الغاية مدخولةً لكلمة «إلى» وكونها مدخولةً لكلمة «حتى» نشأ من الخلط بين مورد استعمال كلمة «حتى» عاطفةً، وموارد استعمالها لافادة كون مدخولها غايةً لما قبلها، فانّها في أيّ مورد من الموارد إذا استعملت لادراج الفرد الخفي كما في مثل قولنا: مات

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٧٩.

(٢) المائدة ٥: ٦.

الناس كلّهم حتى الأنبياء، لا تدل على كون ما بعدها غايةً لما قبلها، بل هي من أدوات العطف. فالنتيجة: أنّ مقتضى الظهور العرفي والارتكاز الذهـني عـدم دخول الغاية في المغيّى، هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثاني: فالغاية قد تكون غايةً للموضوع كما في مثل قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[1] وقد تكون غايةً للمتعلق كقوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[2]. وقد تكون غايةً للحكم كقوله (عليه السلام): «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام»[3] وقوله (عليه السلام): «كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر»[4] أو كقولنا: يحرم الخمر إلى أن يضطر المكلف إليه، فانّ الغاية في أمثال هذه الموارد غاية للحكم دون المتعلق أو الموضوع. وأمّا إذا كانت غاية للموضوع أو المتعلق فدلالتها على المفهوم ترتكز على دلالة الوصف عليه، حيث إنّ المراد من الوصف كما عرفت مطلق القيد الراجع إلى الموضوع أو المتعلق، سواء أكان وصفاً اصطلاحياً أو حالاً أو تمييزاً أو ظرفاً أو ما شاكل ذلك، وعليه فالتقييد بالغاية من إحدى صغريات التقييد بالوصف.

وأمّا إذا كانت غاية للحكم فالكلام فيها تارةً يقع في مقام الثبوت، وأُخرى في مقام الاثبات.

أمّا المقام الأوّل: فلا شبهة في دلالة القضية على انتفاء الحكم عند تحـقق

---

(١) المائدة ٥: ٦.

(٢) البقرة ٢: ١٨٧.

(٣) الوسائل ١٧: ٨٩/ أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٤) الوسائل ٣: ٤٦٧/ أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٤.

الغاية، بل لا يبعد أن يقال: إنّ دلالتها على المفهوم أقوى من دلالة القضية الشرطية عليه، ضرورة أنّه لو لم يدل على المفهوم لزم من فرض وجود الغاية عدمه، يعني ما فرض غايةً له ليس بغاية وهذا خلف، فاذن لا ريب في الدلالة على المفهوم في هذا المقام.

وأمّا المقام الثاني: وهو مقام الاثبات، فالظاهر أنّ الغاية قيد للفعل ـ وهو المتعلق ـ دون الموضوع، حيث إنّ حالها حال بقية القيود، فكما أنّ الظاهر منها هو رجوعها إلى الفعل باعتبار أنّه معنىً حدثي كذلك الظاهر من الغاية. وأمّا رجوعها إلى الموضوع فيحتاج إلى قرينة تدل عليه كما في الآية الكريمة المتقدمة حيث إنّ قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[1] في هذه الآية غاية للموضوع وهو اليد لا للمتعلق وهو الغسل، وذلك لأجل قرينة وخصوصية في المقام وهي إجمال لفظ اليد واختلاف موارد استعماله وهو قرينة على أنّه سبحانه في هذه الآية المباركة في مقام بيان حدّ المغسول من اليد ومقداره، ومن هنا قد اتفق الشيعة والسنّة على أنّ الآية في مقام تحديد المغسول، لا في مقام بيان الترتيب، ولذا يقول العامة[2] بجواز الغسل من المرفق إلى الأصابع وأفتوا بذلك، وإن كانوا بحسب العمل الخارجي ملتزمين بالغسل منكوساً، ونظير الآية في ذلك المثال المشهور: اكنس المسجد من الباب إلى المحراب، فانّه ظاهر بمقتضى قرينة المقام في أنّ كلمة «إلى» غاية للموضوع وبيان لحدّ المسافة التي أُمر بكنسها، وليست في مقام بيان الترتيب، ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ

---

(١) المائدة ٥: ٦.

(٢) نقل عنهم الفخر الرازي في تفسيره الكبير ١١: ١٦٠.

﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[١] حيث إنّ الظاهر بمقتضى خصوصية المقام هو أنّ كلمة «إلى» غاية لتحديد حدّ الممسوح لا لبيان الترتيب، ومن هنا ذهب المشهور إلى جواز المسح منكوساً وهو الأقوى، إذ مضافاً إلى إطلاق الآية فيه رواية خاصة. هذا كلّه فيما إذا كان الحكم في القضية مستفاداً من الهيئة.

وأمّا إذا كان الحكم فيها مستفاداً من مادة الكلام فان لم يكن المتعلق مذكوراً فيه كقولنا: يحرم الخمر إلى أن يضطر المكلف إليه، فلا شبهة في ظهور الكلام في رجوع القيد إلى الحكم، وأمّا إذا كان المتعلق مذكوراً فيه كما في مثل قولنا: يجب الصيام إلى الليل، فلا يكون للقضية ظهور في رجوع الغاية إلى الحكم أو إلى المتعلق، فلا تكون لها دلالة على المفهوم لو لم تقم قرينة من الداخل أو الخارج عليها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ الحكم في القضية إن كان مستفاداً من الهيئة فالظاهر من الغاية هو كونها قيداً للمتعلق لا للموضوع، والوجه فيه ليس ما ذكره جماعة منهم شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[٢] من أنّ مفاد الهيئة معنىً حرفي، والمعنى الحرفي غير قابل للتقييد، وذلك لما حققناه في بحث الواجب المشروط[٣] من أنّه لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، بل الوجه فيه هو أنّ القضية في أمثال الموارد في نفسها ظاهرة في رجوع القيد إلى المتعلق والمعنى الاسمي دون الحكم ومفاد الهيئة، وإن كان الحكم مستفاداً من مادة الكلام فقد عرفت ظهور القيد في رجوعه إلى الحكم إن لم يكن المتعلق

---

(١) المائدة ٥: ٦.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٩٣ ـ ١٩٥.

(٣) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ١٥٣.

مذكوراً وإلّا فلا ظهور له في شيء منهما، فدلالة الغاية على المفهوم ترتكز على ظهور القضية في رجوعها إلى الحكم ولو بمعونة قرينة.

نتائج هذا البحث عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ الصحيح هو القول بعدم دخول الغاية في المغيّى مطلقاً، أي سواء أكانت من جنسه أم لم تكن، وسواء أكانت بكلمة «إلى» أم كانت بكلمة «حتى»، فما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من التفصيل بينهما قد عرفت نقده.

الثانية: أنّ الغاية إذا كانت قيداً للمتعلق أو الموضوع فحالها حال الوصف فلا تدل على المفهوم، وإذا كانت قيداً للحكم فحالها حال القضية الشرطية، بل لا يبعد كونها أقوى دلالةً منها على المفهوم.

الثالثة: أنّ الغاية في القضية التي كان الحكم فيها مستفاداً من الهيئة ظاهرة في رجوعها إلى المتعلق، فالرجوع إلى الموضوع يحتاج إلى دليل، وفي القضية التي كان الحكم فيها مستفاداً من المادة، فإن لم يكن المتعلق مذكوراً فيها فالظاهر هو رجوعها إلى الحكم، وإلّا فهي مجملة من هذه الجهة.

مفهوم الحصر

يقع الكلام في أداته، **منها:** كلمة «إلّا» ولا يخفى أنّ هذه الكلمة إنّما تدل على الحصر فيما إذا كانت بمعنى الاستثناء كما هو الظاهر منها عرفاً كقولنا مثلاً: جاء القوم إلّا زيداً، فانّها تدل على نفي الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى ولذا يكون الاستثناء من الاثبات نفياً ومن النفي إثباتاً، وأمّا إذا كانت صفة بمعنى «غير» فلا تدل على ذلك، بل حالها حينئذ حال سائر قيود الموضوع،

وقد تقدم عدم دلالتها على المفهوم.

ومنها: كلمة «إنّما» وقد نص أهل الأدب[1] على أنّها من أداة الحصر وتدل عليه. هذا مضافاً إلى أنّه المتبادر منها أيضاً. نعم، ليس لها مرادف في لغة الفرس على ما نعلم حتى نرجع إلى معنى مرادفها في تلك اللغة لنفهم معناها، نظراً إلى أنّ الهيئات مشتركة بحسب المعنى في تمام اللغات، مثلاً لهيئة اسم فاعل معنىً واحد في تمام اللغات بشتى أنواعها وكذا غيرها، وهذا بخلاف المواد فانّها تختلف باختلاف اللغات. وكيف كان فيكفي في كون هذه الكلمة أداةً للحصر ومفيدةً له تصريح أهل الأدب بذلك من جهة، والتبادر من جهة أُخرى.

ثمّ إنّها قد تستعمل في قصر الموصوف على الصفة وقد تستعمل في عكس ذلك وهو الغالب.

وعلى الأوّل فهي تستعمل في مقام التجوز أو المبالغة كقولنا: إنّما زيد عالم أو مصلح أو ما شاكل ذلك، مع أنّ صفاته لا تنحصر به حيث إنّ له صفات أُخرى غيره، ولكنّ المتكلم بما أنّه بالغ فيه وفرض كأنّه لا صفة له غيره فجعله مقصوراً عليه ادعاءً.

وعلى الثاني فهي تفيد الحصر كقولنا: إنّما الفقيه زيد مثلاً، وإنّما القدرة لله تعالى وما شاكل ذلك، فانّها تدل في المثال الأوّل على انحصار الفقه به وأنّ فقه غيره في جنبه كالعدم. وفي المثال الثاني على انحصار القدرة به (سبحانه وتعالى) حيث إنّ قدرة غيره في جنب قدرته كلاقدرة، وإن كان له أن يفعل وله أن يترك، إلّا أنّ هذه القدرة ترتبط بقدرته تعالى في إطار ارتباط المعلول بالعلة، وتستمد منها في كل آن بحيث لو انقطع الامداد منها في آنٍ انتفت القدرة في ذلك

---

(١) كما في المصباح المنير: ٢٦.

الآن، وقد أوضحنا ذلك بشكل موسّع في ضمن البحوث المتقدمة في مسألة الأمر بين الأمرين[1]. فالنتيجة: أنّ هذه الكلمة غالباً تستعمل في قصر الصفة على الموصوف وهي تفيد الحصر عندئذ. نعم، قد تستعمل للمبالغة في هذا المقام أيضاً، وعندئذ لا تدل على الحصر.

ثمّ إنّ العجب من الفخر الرازي[2] حيث أنكر دلالة كلمة «إنّما» على الحصر وقد صرّح بذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ وَٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[3] فانّه بعد إنكاره أنّ المراد من ﴿وَٱلَّذِينَ آمَنُوا﴾ إلخ في الآية هو علي بن أبي طالب (عليه الصلاة والسلام) كما قال الشيعة، بل المراد منه عامة المؤمنين قال: إنّ الشيعة قد استدلوا على أنّ الآية نزلت في حق علي (عليه السلام) بأنّ كلمة «إنّما» للحصر وتدل على حصر الولاية بالله وبرسوله وبالذين موصوفون بالصفات المذكورة في الآية، ومن المعلوم أنّ من كان له هذه الصفات فهو الولي المتصرف في أمر الأُمّة وهو لا يكون إلّا الإمام (عليه السلام).

ودعوى أنّ المراد من الولي ليس معنى المتصرّف، بل هو بمعنى الناصر والمحب خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً، لأنّ الولاية بهذا المعنى تعم جميع المؤمنين فلا تختص بالله وبرسوله وبالذي يكون موصوفاً بالصفات المزبورة، فاذن بطبيعة الحال يكون المراد من الولاية في الآية معنى التصرف والسلطنة، ومن المعلوم أنّها بهذا المعنى تختص بالله وبالرسول وبالإمام وهو علي بن أبي

---

(١) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٤٢٩.

(٢) التفسير الكبير ١٢: ٣٠.

(٣) المائدة ٥: ٥٥.

طالب (عليه السلام).

ثمّ أورد على هذا الاستدلال بأنّا لانسلّم أنّ الولاية المذكورة في الآية غير عامة، حيث إنّ عدم العموم يبتني على كون كلمة «إنّما» مفيدة للحصر، ولانسلّم ذلك، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ ٱلسَّمَاءِ﴾[1] ولا شك أنّ الحياة الدنيا لها أمثال أُخرى ولا تنحصر بهذا المثل. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَاةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[2] ولا شك في أنّ اللعب واللهو قد يحصلان في غيرها.

والجواب عنه أوّلاً: بالنقض بقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَاةُ ٱلدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[3] وقوله سبحانه: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَاةُ ٱلدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾[4] حيث لا شبهة في إفادة كلمة «إلّا» الحصر ولا ينكرها أحد فيما نعلم إلّا أبو حنيفة[5] فاذن ما هو جواب الفخر الرازي عن هاتين الآيتين. فان أجاب بأنّ عدم دلالة كلمة «إلّا» على الحصر فيهما إنّما هو من ناحية قيام قرينة خارجية على ذلك، وهو العلم الخارجي بعدم انحصار الحياة الدنيا بهما، نقول بعين هذا الجواب عن الآيتين المتقدمتين وأنّ عدم دلالة كلمة «إنّما» على الحصر فيهما إنّما هو من جهة القرينة الخارجية.

---

(١) يونس ١٠: ٢٤.

(٢) محمّد ٤٧: ٣٦.

(٣) الأنعام ٦: ٣٢.

(٤) العنكبوت ٢٩: ٦٤.

(٥) الإحكام للآمدي ٣: ٩٢، شرح مختصر الأُصول ـ للعضدي ـ: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

وثانياً: بالحل، بيان ذلك: أنّ الحياة مرّةً تضاف إلى الدنيا وأُخرى تكون الدنيا صفةً لها.

أمّا على الأوّل فالمراد منها حياة هذه الدنيا في مقابل حياة الآخرة كما هو المراد في قوله تعالى: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾[2] فيكون المراد من الحياة فيهما هو حياة هذه الدنيا في قبال الآخرة، كما أنّ المراد من الحيوان في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِيَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[3] هو الحياة الأُخروية.

وأمّا على الثاني وهو أن تكون الدنيا صفةً للحياة فالمراد منها الحياة الدانية في مقابل الحياة العالية الراقية، وهي بهذا المعنى تارةً تطلق ويراد منها الحياة في مقابل الحياة الأُخروية، نظراً إلى أنّ الحياة الدنيوية وإن كانت حياة الأنبياء والأوصياء فهي دانية بالاضافة إلى الحياة الأُخروية، حيث إنّها حياة راقية دائمية أبدية ومملوءة بالطمأنينة والراحة. وأمّا هذه الحياة فهي موقتة وزائلة ومقدّمة لتلك الحياة الأبدية ومملوءة بالتعب وعدم الراحة فكيف يقاس هذه بتلك، وعليه فبطبيعة الحال تكون الحياة في هذه الدنيا ولو كانت حياة عالية وراقية كحياة الأنبياء والصالحين التي هي مملوءة بالعبودية والاطاعة لله سبحانه إلّا أنّها مع ذلك تكون في جنب الحياة الأُخروية دانية.

وتارة أُخرى تطلق ويراد منها الحياة الدانية في هذه الدنيا، في مقابل الحياة

---

(١) الجاثية ٤٥: ٢٤.

(٢) المؤمنون ٢٣: ٣٧.

(٣) العنكبوت ٢٩: ٦٤.

الراقية فيها، يعني أنّ الحياة في هذه الدنيا على نوعين: أحـدهما حـياة دنـيّة حيوانية كالحياة المملوءة باللعب واللهو ونحوهما. وثانيهما حياة عـالية راقـية كحياة الأنبياء والأولياء ومن يتلو تلوهما، حيث إنّ حياتهم بشتى أنـواعـها وأشكالها عبادة وطاعة لله تعالى.

وبعد ذلك نقول: إنّ المراد من الحياة في الآية الثانية هـي الحـياة الدانـية، فالدنيا صفة لها، وهي تنحصر باللعب واللهو، يعني أنّ الحياة الدنيّة في هـذه الدنيا هي اللعب واللهو بمقتضى دلالة كلمة «إنّما» ويـؤيد ذلك دلالة الآيـتين المتقدمتين على حصر الحياة الدنيّة بهما. هذا مضافاً إلى أنّ في الآيـة الكـريمة ليس كلمة «إنّما» بكسر الهمزة، بل هي بفتحها[1]، ودلالتها على الحصر لا تخلو عن إشكال بل منع. فاذن لا وقع للاستشهاد بهذه الآية المباركة عـلى عـدم دلالة كلمة «إنّما» على الحصر. ومن هنا يظهر حال الآية الأُولى.

فالنتيجة: أنّ دلالة كلمة «إنّما» على الحصر واضحة، وإنكار الفخر دلالتها عليه مبني على العناد أو التجاهل.

ثمّ إنّه ذكر في مقام تقريب عدم دلالة الآية الثانية على الحصر بأنّ اللعب واللهو قد يحصلان في غيرها أي غير الحياة الدنيا، ففيه ـ مضافاً إلى منع ذلك ـ أنّ الآية في مقام بيان حصر الحياة الدنيا بهما، لا في مقام حصرهما بها، فـلا يكون حصولهما في غير الحياة الدنيا يعني الحياة الأُخروية مانعاً عن دلالة الآية على الحصر. وإن أراد من ذلك حصولهما في الحياة العالية في هذه الدنيا وعدم انحصارهما بالحياة الدانية فيها، فيردّه أوّلاً: منع ذلك وأنّ الحياة العالية خالية عنها. وثانياً: أنّه لا يضر بدلالة الآية على الحصر، فانّ الآية تدل على حصر

---

(١) [لايخفى أنّ الموجود في سورة الحديد الآية ٢٠ بالفتح ولكن في غيرها بالكسر].

الحياة الدانية بهما ولا تدل على حصرهما بها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ دلالة هذه الكلمة على الحصر هل هي بالمنطوق أو بالمفهوم؟ فيه وجهان.

اختار المحقق النائيني (قدس سره) الأوّل وقال: إنّ دلالتها على الحصر داخلة في الدلالات المنطوقية دون المفهومية[1] نظراً إلى أنّ ضابط المفهوم لا ينطبق على المقام، حيث إنّ الركيزة الأساسية للمفهوم هي أنّ الموضوع فيه بعينه هو الموضوع في المنطوق، غاية الأمر أنّ دلالة القضية على ثبوت الحكم له على تقدير ثبوت المعلّق عليه تكون بالمطابقة في المنطوق وعلى انتفائه عنه عند انتفاء المعلّق عليه بالالتزام في المفهوم، وهذه الركيزة مفقودة في المقام، فانّ كلمة «إنّما» في مثل قولنا: إنّما الفقيه زيد، تدل على ثبوت الفقه لزيد ونفيه عن غيره، فلا يكون النفي والاثبات واردين على موضوع واحد. نعم، لا بأس بتسمية هذا بالمفهوم أيضاً ولا مشاحة فيها. كما أنّ دلالة كلمة «إلّا» على النفي أو الاثبات مسمّاة بالمفهوم مع أنّهما غير واردين على موضوع واحد. وكيف كان فلا أثر لهذا البحث أصلاً.

وأمّا كلمة «إلّا» فلا شبهة في وضعها لافادة الحصر، ومن هنا ذهب بعض إلى أنّ دلالتها عليه بالمنطوق لا بالمفهوم. وكيف كان فلا خلاف في إفادتها ذلك إلّا عن أبي حنيفة[2] حيث ذهب إلى عدم دلالتها عليه واستدل على ذلك بقوله (عليه السلام): «لا صلاة إلّا بطهور»[3].

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٨٣.

(٢) الإحكام للآمدي ٣: ٩٢، شرح مختصر الأُصول ـ للعضدي ـ: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٣) الوسائل ١: ٣٦٥/ أبواب الوضوء ب ١ ح ١.

وأجاب عنه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] بوجوه:

الأوّل: أنّ المراد من الصلاة في هذا التركيب هو الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط ما عدا الطهور، فيكون مفاده أنّ الصلاة التي كانت واجدةً للأجزاء والشرائط المعتبرتين فيها لا تكون صلاةً إلّا إذا كانت واجدةً للطهارة وبدونها لا تكون صلاة على القول بالصحيح وصلاة تامة على القول بالأعم.

ويرد عليه: أنّه واضح البطلان، حيث إنّ لازم ذلك هو استعمال الصلاة في معانٍ متعددة حسب تعدد هذا التركيب، فانّها في هذا التركيب قد استعملت في جميع الأجزاء والشرائط ما عدا الطهور، وفي مثل قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[٢] قد استعملت في جميع الأجزاء والشرائط ما عدا فاتحة الكتاب، مع أنّ المتفاهم العرفي منها معنىً واحد في كلا التركيبين.

الثاني: أنّ عدم دلالتها على الحصر في مثل هذا التركيب إنّما هو من جهة وجود القرينة ولولاه لكانت دالة عليه.

وفيه: أنّه لا قرينة هنا حيث إنّه لا فرق بين استعمالها في هذا التركيب واستعمالها في غيره من الموارد.

ولعلّه لأجل ذلك عدل عنه وأجاب بجواب ثالث وهو أنّ كلمة «إلّا» في مثل هذا التركيب تدل على نفي الامكان، يعني أنّ الصلاة لا تكون ممكنةً بدون الطهور ومعه تكون ممكنة.

وفيه: أنّ موارد استعمالاتها تشهد بأنّها تستعمل للنفي الفعلي أو الاثبات كذلك.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢١٠.

(٢) المستدرك ٤: ١٥٨/ أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٥.

وبكلمة أُخرى: أنّ ظاهر هذا التركيب كمثل قولنا: لا أقرأ القرآن إلّا مع الطهارة ولا أزور الحسين (عليه السلام) إلّا حافياً ونحو ذلك، هو أنّ خبر «لا» المقدّر فيه موجود لا ممكن. فالنتيجة: أنّه لا يمكن الاعتماد على شيء من هذه الوجوه ولا واقع موضوعي لها أصلاً.

فالصحيح في المقام أن يقال: إنّ المتفاهم العرفي من مثل هذا التركيب هو أنّ مردّه إلى قضيتين: ايجابية وسلبية، مثلاً قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلّا بطهور» ينحل إلى قولنا: إنّ الصلاة لا تتحقق بدون الطهارة وإذا تحققت فلا محالة تكون مع الطهارة، وكذا قولنا: لا آكل الطعام إلّا مع الملح، فانّه ينحل إلى قولنا: إنّ الأكل لا يتحقق بدون ملح، وأنّه متى تحقق تحقق مع ملح، وليس [معنى] قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلّا بطهور» أنّ الطهور متى تحقق تحققت الصلاة، وكذا قولنا: لا آكل الطعام إلّا مع الملح، ليس معناه أنّ الملح متى تحقق تحقق الأكل، ومنه قولنا: لا أُطالع الكتب إلّا كتب الفقيه، فانّ معناه ليس أنّه متى تحقق كتب الفقيه تحققت المطالعة. ولا فرق في ذلك بين أن تكون الجملة في مقام الاخبار أو الانشاء، كما أنّ المتبادر من جملة: «لا صلاة إلّا بطهور» هو أنّها مسوقة لانشاء شرطية الطهور للصلاة. وعلى الجملة: فلا شبهة في أنّ المتفاهم عرفاً من أمثال هذه التراكيب ما ذكرناه دون ما توهمه أبو حنيفة.

ومن ضوء هذا البيان يظهر حال كلمة التوحيد، فانّ دلالتها عليه بمقتضى فهم العرف وارتكازهم، ولا وجه لما عن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ دلالتها على التوحيد كانت بقرينة الحال أو المقال، والسبب فيه ما عرفت من أنّ الناس يفهمون منها التوحيد بمقتضى ارتكازهم بلا حاجة إلى قرينة من حال أو مقال.

ولكن قد يستشكل في دلالتها على التوحيد بأنّ خبر «لا» بما أنّه مقدّر في

الكلام فهو بطبيعة الحال لايخلو من أن يكون المقدّر ممكناً أو موجوداً، فان كان الأوّل فالكلمة لا تدل على وجوده تعالى، وإن كان الثاني فهي لا تنفي إمكان إله آخر، حيث إنّ نفي الوجود أعم من نفي الامكان.

والجواب عنه: هو أنّ إمكان ذاته تعالى مساوق لوجوده ووجوبه، نظراً إلى أنّ الواجب الوجود لايعقل اتصافه بالامكان الخاص، فانّ المتصف به هو ما لا اقتضاء له في ذاته لا للوجود ولا للعدم، فوجوده في الخارج يحتاج إلى وجود علة له، فمفهوم واجب الوجود لذاته إذا قيس إلى الخارج فان أمكن انطباقه على موجود خارجي وجب ذلك كما في الباري (سبحانه وتعالى) وإن لم ينطبق كان ممتنع الوجود كشريك الباري، فأمر هذا المفهوم مردد في الخارج بين الوجوب والامتناع ولا ثالث لهما. والحاصل: أنّ إمكان وجود هذا المفهوم في الخارج بالامكان العام مساوق لوجوده ووجوبه فيه، كما أنّ عدم وجوده فيه مساوق لامتناعه، وعليه فهذه الكلمة تدل على التوحيد سواء أكان الخبر المقدر ممكناً أو موجوداً.

وقد يستدل على ذلك كما عن بعض: بأنّ الممكن بالامكان العام إذا لم يوجد في الخارج فبطبيعة الحال إمّا أن يستند عدم وجوده إلى عدم المقتضي أو إلى عدم الشرط أو إلى وجود المانع، وكل ذلك لايعقل في مفهوم واجب الوجود، ضرورة أنّ وجوده لايعقل أن يستند إلى وجود المقتضي مع توفر الشرط وعدم المانع فيه وإلّا لانقلب الواجب ممكناً، بل نفس تصوّره يكفي للتصديق بوجوده، ويسمى هذا البرهان ببرهان الصديقين عند العرفاء، ومدلوله هو أنّ نفس تصور مفهوم واجب الوجود على واقعه الموضوعي تكفي للتصديق بوجوده في الخارج وإلّا لم يكن التصور تصور مفهوم واجب الوجود وهذا خلف، ولعل هذا هو مراد بعض فلاسفة الغرب من أنّ مجرد تصور مفهوم الصانع لهذا العالم وما فوقه يكفي للتصديق بوجوده بلا حاجة إلى إقامة برهان.

وكيف كان فلا شبهة في أنّ إمكانه تعالى مساوق لوجوده وبالعكس، فنفي إمكانه عين نفي وجوده كما أنّ نفي وجوده عين نفي إمكانه. ومن هنا يظهر حال صفاته (سبحانه وتعالى) فانّه إذا أمكن ثبوت صفة له فقد وجب وإلّا امتنع.

ثمّ إنّ الظاهر بحسب المتفاهم العرفي من كلمة التوحيد هو أنّ الخبر المقدّر فيها موجود لا ممكن كما هو الحال في نظائرها مثل قولنا: لا رئيس في هذا البلد، وقولنا: لا رجل في الدار وهكذا، فانّ المتفاهم العرفي منها هو أنّ الخبر المقدّر لكلمة «لا» فيها موجود لا ممكن، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ المستفاد من كلمة التوحيد أمران، أحدهما: التصديق بوجود الصانع للعالم كما هو مقتضى كثير من الآيات القرآنية. وثانيهما: التصديق بوحدانيته ذاتاً وصفةً ومعبوداً وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فهذان الأمران معتبران في كون شخصٍ مسلماً فلو عبد غيره تعالى فقد خرج عن ربقة الاسلام.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتائج:

الأُولى: أنّ كلمة «إلّا» إنّما تدل على الحصر فيما إذا كانت بمعنى الاستثناء، وأمّا إذا كانت بمعنى الصفة فلا تدل عليه.

الثانية: أنّ كلمة «إنّما» وضعت للدلالة على إفادة الحصر، للتبادر عند العرف وتصريح أهل الأدب بذلك وإن لم يكن لها نظائر في لغة الفرس ليرجع إليها، إلّا أنّه لا حاجة إليها بعد ثبوت وضعها لذلك.

الثالثة: أنّ كلمة «إنّما» قد تستعمل في قصر الموصوف على الصفة فحينئذ لا تدل على الحصر، بل تدل على المبالغة، وقد تستعمل في قصر الصفة على الموصوف كما هو الغالب وحينئذ تدل على الحصر. نعم، قد تستعمل في هذا المقام أيضاً في المبالغة.

الرابعة: أنّ الفخر الرازي أنكر دلالة كلمة «إنّما» على الحصر، وقد صرّح بذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ وقد عرفت ما في إنكاره وأنّه لا محمل له إلّا الحمل على العناد أو التجاهل.

الخامسة: أنّه لا ثمرة للبحث عن أنّ دلالة هذه الكلمة على الحصر بالمنطوق أو بالمفهوم أصلاً وإن اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره) الأوّل، وقد تقدم وجهه موسّعاً.

السادسة: لا شبهة في دلالة كلمة «إلّا» على الحصر وأنّها موضوعة لذلك، ونسب الخلاف إلى أبي حنيفة وأنّه استدل على عدم إفادتها الحصر بقوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «لا صلاة إلّا بطهور»، وأجاب عن هذا الاستدلال صاحب الكفاية (قدس سره) بعدة وجوه، وقد عرفت عدم تمامية شيء منها، والصحيح في الجواب عنه ما ذكرناه كما تقدم فلاحظ.

السابعة: أنّ كلمة التوحيد تدل على الحصر بمقتضى الارتكاز العرفي، وليست دلالتها مستندةً إلى قرينة حال أو مقال كما عن صاحب الكفاية (قدس سره). والاشكال على دلالتها بأنّ الخبر المقدّر فيها لا يخلو من أن يكون موجوداً أو ممكناً، وعلى كلا التقديرين فهي لا تدل على التوحيد مدفوع بما تقدم بشكل موسع.

الثامنة: أنّ الظاهر من هذه الكلمة بحسب المتفاهم العرفي هو أنّ خبر «لا» المقدّر فيها موجود لا ممكن كما هو الحال في نظائرها، هذا تمام الكلام في مفهوم الحصر.

مفهوم العدد

إن أُريد به أنّ للقضية مثل: تصدّق بخمسة دراهم دلالة على أنّه لا يجزئ التصدق بأقل من ذلك، فالأمر وإن كان كذلك إلّا أنّه ليس من جهة دلالة العدد على المفهوم، بل من جهة أنّه لم يأت بالمأمور به، يعني أنّ المأمور به لا ينطبق على المأتي به في الخارج حتى يكون مجزئاً، نظير ما إذا قال المولى: أكرم زيداً مثلاً في يوم الجمعة، فلو أكرمه في يوم الخميس لم يجزئ لعدم انطباق المأمور به على المأتي به، وكذا إذا قال: صل إلى القبلة فصلّى إلى جهة أُخرى، وهكذا.

وبكلمة أُخرى: أنّ قضية تصدّق بخمسة دراهم لا تدل إلّا على وجوب التصدق بها، وأمّا بالاضافة إلى الأقل فهي ساكتة نفياً وإثباتاً، يعني لا تدل على نفي وجوب التصدق عنه ولا على إثباته، وأمّا عدم الاجزاء به فهو من ناحية أنّ المأمور به في هذه القضية لا ينطبق عليه، وأمّا بالاضافة إلى الزائد على هذا العدد فان قامت قرينة على أنّ المولى في مقام التحديد ولحاظ العدد بشرط لا بالاضافة إليه فتدل القضية على نفي الوجوب عن الزائد، يعني أنّ التصدق بالستّة غير واجب، بل هو مضر، نظير الزيادة في الصلاة، وإن لم تقم قرينة على ذلك، فمقتضى إطلاق كلامه أنّ الزيادة لا تكون مانعةً عن حصول المأمور به في الخارج، وأمّا بالاضافة إلى حكمه [أي] الزائد فهو ساكت عنه نفياً وإثباتاً يعني لا يدل على وجوبه ولا على عدم وجوبه ولا على استحبابه، فحال العدد من هذه الناحية حال اللقب.

العام والخاص

قبل الوصول إلى محل البحث لا بأس بالاشارة إلى عدة نقاط:

الأُولى: أنّ العام معناه الشمول لغةً وعرفاً، وأمّا اصطلاحاً فالظاهر أنّه مستعمل في معناه اللغوي والعرفي، ومن هنا فسّروه بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله.

الثانية: ما هو الفرق بين العام والمطلق الشمولي كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] و﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[2] وما شاكلهما، حيث إنّه يدل على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله؟ أقول: الفرق بينهما هو أنّ دلالة العام على العموم والشمول بالوضع ودلالة المطلق على ذلك بالاطلاق ومقدمات الحكمة، وتترتب على هذه النقطة من الفرق ثمرات تأتي في ضمن البحوث الآتية.

الثالثة: أنّ العموم ينقسم إلى استغراقي ومجموعي وبدلي، فالحكم في الأوّل وإن كان واحداً في مقام الانشاء والابراز إلّا أنّه في مقام الثبوت والواقع متعدد بعدد أفراد العام، ففي مثل قولنا: أكرم كل عالم، وإن كان الحكم في مقام الانشاء واحداً إلّا أنّه بحسب الواقع ينحل بانحلال أفراد موضوعه، فيكون في قوة قولنا: أكرم زيداً العالم وأكرم بكراً العالم وهكذا، فيثبت لكل فردٍ حكم مستقل غير مربوط بالحكم الثابت لآخر.

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) النساء ٤: ٢٩.

وفي الثاني واحد في مقامي الاثبات والثبوت باعتبار أنّ المتكلم قد جعل المجموع من حيث المجموع موضوعاً واحداً بحيث يكون كل فرد جزء الموضوع لا تمامه.

وفي الثالث أيضاً كذلك، حيث إنّ الحكم فيه تعلق بصرف وجود الطبيعة السارية إلى جميع أفرادها كقولنا مثلاً: أكرم أيّ رجل شئت، والمفروض أنّ صرف الوجود غير قابل للتعدد، وعليه فلا محالة يكون الحكم المتعلق به واحداً.

الرابعة: ما هو منشأ هذا التقسيم، ذكر صاحب الكفاية (قدس سره)[1] أنّ منشأه إنّما هو اختلاف كيفية تعلق الحكم بالعام، حيث إنّه يتعلق به تارةً على نحو يكون كل فردٍ موضوعاً على حدة للحكم، وأُخرى يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث يكون كل فردٍ جزء الموضوع لاتمامه، وثالثةً يكون كل فردٍ موضوعاً على البدل.

وفيه: أنّ الأمر ليس كذلك، والسبب فيه: هو أنّ المولى في مرحلة جعل الحكم إذا لم يلاحظ الطبيعة بما هي مع قطع النظر عن أفرادها، أي من دون لحاظ فنائها فيها، ولم يجعل الحكم عليها كذلك كما هو الحال في القضية الطبيعية كقولنا: الانسان نوع والحيوان جنس وما شاكلهما التي لا صلة لها بالعام والخاص، فبطبيعة الحال تارةً يلاحظ الطبيعة فانية في أفرادها على نحو الوحدة في الكثرة، يعني يلاحظ الأفراد الكثيرة واقعاً وحقيقةً في ضمن مفهوم واحد وطبيعة فاردة ويجعل الحكم على الأفراد فيكون كل واحد منها موضوعاً مستقلاً.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢١٦.

وأُخرى يلاحظها فانيةً في الأفراد لا على نحو الوحدة في الكثرة، بل على نحو الوحدة في الجمع، يعني يلاحظ الأفراد المتكثرة على نحـو الجـمع واقـعاً وحقيقةً في إطار مفهوم واحد ويجعل الحكم عليها كـذلك فـيكون المجـموع موضوعاً واحداً على نحو يكون كل فرد جزء الموضوع لاتمامه.

وثالثةً يلاحظها فانية في صرف وجودها في الخارج ويجعل الحكم عـليه. فعلى الأوّل العموم استغراقي فيكون كل فرد موضوعاً للحكم، وجهة الوحدة بين الأفراد ملغاة في مرتبة الموضوعية، كيف حيث لا يـعقل ثـبوت أحكـام متعددة لموضوع واحد. وعلى الثاني العموم مجموعي فيكون المجموع من حيث المجموع موضوعاً للحكم، فالتكثرات فيه وإن كانت محفوظةً إلّا أنّها ملغاة في مرتبةالموضوعية. وعلى الثالث العموم بدلي فيكون الموضوع واحداً من الأفراد لا بعينه، فجهة الكثرة وجهة الجمع كلتاهما ملغاة فيه في مرتبة المـوضوعية، يعني لم يؤخذ شي منهما في الموضوع. فالنتيجة أنّ منشأ التقسيم ما ذكرناه لا ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره).

الخامسة: أنّ صيغ العموم وضعت للدلالة على سراية الحكم إلى جميع ما ينطبق عليه مدخولها ومتعلقها، منها هيئة الجمع المحلى باللام التي تـرد عـلى المادة كقولنا: أكرم العلماء، فانّها موضوعة للدلالة على سراية الحكم إلى جميع أفراد مدخولها وهو العالم. وكذا الحال في كلمة «كل».

ومن ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين ما دلّ على العموم من الصيغ وبـين لفظ عشرة ونظائرها، فانّ هذه اللفظة بالاضافة إلى أفرادها حيث إنّها كانت من أسماء الأجناس فلا محالة تكون موضوعةً للدلالة عـلى الطـبيعة المـهملة الصادقة على هذه العشرة وتلك وهكذا، فلا تكون من ألفاظ العموم في شيء.

وأمّا بالاضافة إلى مدخولها كقولنا: أكرم عشرة رجـال فـلا تـدل عـلى

سريان الحكم إلى كل من ينطبق عليه مدخولها ـ وهو الرجل ـ نعم بمقتضى الاطلاق وإن دلت على أنّ المكلف مخير في تطبيق عشرة رجال على أيّ صنف منهم أراد وشاء، سواء أكان ذلك الصنف من صنف العلماء أو السادة أو الفقراء أو ما شاكلها، إلّا أنّ ذلك بالاطلاق ومقدمات الحكمة لا بالوضع، وأمّا بالاضافة إلى الآحاد التي يتركب العشرة منها فهي وإن دلت على سراية الحكم المتعلق بها إلى تلك الآحاد سراية ضمنية كما هو الحال في كل مركب يتعلق الحكم به، فانّه لا محالة يسري إلى أجزائه كذلك، إلّا أنّ هذه الدلالة أجنبية عن دلالة العام على سراية الحكم إلى جميع أفراد مدخوله، حيث إنّ تلك الدلالة دلالة على سراية الأحكام المتعددة المستقلة إلى الأفراد والموضوعات كذلك، وهذا بخلاف هذه الدلالة، فانّها دلالة على سراية حكم واحد متعلق بموضوع واحد إلى أجزائه ضمناً، يعني أنّ كل جزء من أجزائه متعلق للحكم الضمني دون الاستقلالي كما هو الحال في جميع المركبات بشتى أنواعها.

ودعوى أنّ استغراق العشرة أو ما شاكلها باعتبار الواحد، حيث إنّ كل مرتبة من مراتب الأعداد التي تكون معنونة بعنوان خاص وباسم مخصوص مؤلفة من الآحاد، والواحد الذي هو بمنزلة المادة ينطبق على كل واحد منها، فالعشرة تكون مستغرقة للواحد إلى حدّها الخاص، والعشرون يكون مستغرقاً له إلى حدّه كذلك وهكذا. وعدم انطباق العشرة بما هي على الواحد غير ضائر، لأنّ مفهوم كل رجل لا ينطبق على كل فرد من أفراده، بل مدخول الأداة بلحاظ سعته ينطبق على كل واحد من أفراده، فاللازم انطباق ذات ما له الاستغراق والشمول لا بما هو مستغرق وشمول وإلّا فليس له إلّا مطابق واحد.

خاطئة جداً والوجه فيه: أنّ مراتب الأعداد وإن تألّفت من الآحاد إلّا أنّ الواحد ليس مادة لفظ العشرة أو ما شاكله حتى يكون له الشمول والاستغراق

بعروض هذه اللفظة عليه أو ما شاكلها من الألفاظ والعناوين.

وإن شئت قلت: إنّ نسبة الواحد إلى العشرة ليست كنسبة العالم مثلاً إلى العلماء حيث إنّه مادة الجمع المحلى باللام، يعني أنّ هيئة هذا الجمع تعرض عليه وتدل على كونه ذا شمول واستغراق، وهذا بخلاف العشرة فانّها لا تعرض على الواحد كيف فانّه جزؤها المقوّم لها، نظراً إلى أنّها مركبة منه ومن سائر الآحاد وبانتفائه تنتفي، وتكون مباينةً له لفظاً ومعنىً، كما أنّها مباينة لسائر مراتب الأعداد كذلك. فاذن لا يعقل عروضها عليه كي تدل على شموله وعمومه، ضرورة أنّ الكل لا يعقل عروضه على الجزء فلا تكون من قبيل هيئة الجمع المعرف باللام التي تعرض على مادتها وتدل على عمومها وشمولها لكل فرد من أفرادها. وكذا ليست نسبة الواحد إلى العشرة كنسبة الرجل إلى لفظة «كل» الداخلة عليه، وذلك لأنّ الواحد كما عرفت جزء العشرة لا أنّها داخلة عليه كدخول أداة العموم على ذيها لكي تدل على عمومه وشموله لكل ما ينطبق عليه من الآحاد، كما هو الحال في لفظة «كل» الداخلة على الرجل مثلاً. فالنتيجة: أنّ العشرة ليست من أداة العموم كلفظة «كل» وهيئة الجمع المعرف باللام ونحوهما.

السادسة: أنّه لا ريب في وجود صيغ تخص العموم كما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره)[1] كلفظة «كل» وما شاكلها، حيث لا شبهة في أنّ المتفاهم العرفي منها العموم وأنّ دلالتها عليه على وفق الارتكاز الذهني، وهكذا الحال في نظائرها. وعلى الجملة: فلا شبهة في أنّ كلمة «كل» في لغة العرب ونظائرها في سائر اللغات موضوعة للدلالة على العموم وأنّها ونظائرها من صيغ العموم

---

(١) كفاية الأُصول: ٢١٦.

خاصة به. ودعوى أنّ الخاص بما هو القدر المتيقن بحسب الارادة خارجاً فوضع اللفظ بازائه أولى من وضعه بازاء العموم خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أبداً، ضرورة أنّ كونه كذلك لا يقتضي وضع اللفظ بازائه دون العموم.

نعم، كون الخاص من المتيقن لو كان على نحو يمنع عن ظهور العام في العموم ويكون بمنزلة القرينة المتصلة في الكلام بحيث تحتاج إرادة العموم إلى نصب قرينة لأمكن أن يقال إنّ وضع اللفظ للعموم لغو، فالأولى أن يكون موضوعاً للخصوص. ولكنّ الأمر ليس كذلك، فانّ كون الخاص متيقناً إنّما هو بحسب الارادة الخارجية، ومن الطبيعي أنّ مثل هذا المتيقن لا يكون مانعاً عن ظهور اللفظ لا في العموم ولا في غيره، غاية الأمر يكون اللفظ نصاً بالاضافة [إلى] إرادة الخاص، وظاهراً بالاضافة إلى إرادة العام، ومحطّ النظر إنّما هو في إثبات الظهور وعدمه، وقد عرفت أنّه لا شبهة في ظهور لفظة «كل» في العموم كما في مثل قولنا: أكرم كل عالم أو أكرم كل رجل وما شاكل ذلك.

ودعوى أنّ المناسب وضع اللفظ للخاص لا للعام، نظراً إلى كثرة استعمال العام في الخاص حتى قيل ما من عام إلّا وقد خص فاسدة جداً، ضرورة أنّ مجرد ذلك لا يقتضي الوضع بازائه دونه، إذ لا مانع من أن تكون الاستعمالات المجازية أكثر من الاستعمالات الحقيقية لداع من الدواعي.

وإن شئت قلت: إنّ كون الخاص معنىً مجازياً للعام ليس على نحو يمنع عن ظهور العام في العموم بحيث تكون إرادة العموم منه تحتاج إلى قرينة كما هو الحال في المجاز المشهور، بل الأمر بالعكس تماماً، فانّه ظاهر في العموم وإرادة الخاص منه تحتاج إلى قرينة. هذا مضافاً إلى ما سيأتي في ضمن البحوث

الآتية[١] من أنّ التخصيص لا يستلزم استعمال العام في الخاص حتى يكون مجازاً، بل العام قد استعمل في معناه بعد التخصيص أيضاً.

السابعة: ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وإليك نصه: ربّما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي، ودلالتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلاً، لضرورة أنّه لا يكاد يكون الطبيعة معدومةً إلّا إذا لم يكن فرد منها بموجود وإلّا لكانت موجودة، لكن لا يخفى أنّها تفيده إذا اُخذت مرسلة لا مبهمة وقابلة للتقييد، وإلّا فسلبها لا يقتضي إلّا استيعاب السلب لما اُريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية، فانّها بالاضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفراد التي يصلح لانطباقها عليها، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ «كل» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة.

نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها، وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً بناءً على إفادته للعموم، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره. وإطلاق التخصيص على تقييده ليس إلّا من قبيل: ضيّق فم الركية. لكن دلالته على العموم وضعاً محل منع، بل إنّما يفيده فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينة اُخرى، وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله، ولا وضع آخر للمركب منهما كما لا يخفى، وربّما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام[٢].

---

(١) في ص ٥٤١.

(٢) كفاية الأُصول: ٢١٧.

نلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدة نقاط:

الأُولى: أنّ المراد من النكرة هو الطبيعة اللابشرط، ودلالتها على العموم إذا وقعت في سياق النفي أو النهي ترتكز على أن تكون مأخوذةً على نحو الاطلاق، حيث إنّها تدل على عموم ما يراد منها عقلاً، فان أُريد منها الطبيعة المطلقة دلت على نفيها كذلك، وإن أُريد منها الطبيعة المقيدة دلت على نفيها كذلك، لا مطلقة وبالاضافة إلى جميع أفرادها. فاذن في إثبات دلالة كلمة «لا» على نفي الطبيعة مطلقةً لا بدّ من إثبات أنّها مأخوذة في تلوها كذلك بمقدمات الحكمة، حيث إنّها بدونها لا تدل عليه، ضرورة أنّ الطبيعة المأخوذة في تلوها إذا لم يمكن إثبات إطلاقها بها لم تدل على نفيها كذلك، بل تدل على نفي المتيقن منها في إطار الارادة.

الثانية: أنّ لفظة «كل» وإن كانت موضوعةً للدلالة على العموم، إلّا أنّ دلالتها على عموم جميع ما ينطبق عليه مدخولها من الأفراد والوجودات تتوقف على جريان مقدمات الحكمة فيه وإلّا فلا دلالة لها على ذلك، نظراً إلى أنّها موضوعة للدلالة على عموم ما يراد من مدخولها، فان ثبت إطلاقه فهو وإلّا فهي تدل على إرادة المتيقن منه.

الثالثة: أنّ الجمع المعرّف باللام بناءً على إفادته للعموم أيضاً كذلك، يعني أنّ دلالته على العموم ـ أي عموم أفراد مدخوله ـ تبتني على إثبات إطلاقه باجراء مقدمات الحكمة فيه، وكذا الحال في المفرد المعرّف باللام.

ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فهي في غاية الصحة والمتانة، والوجه فيه ما ذكرناه في

أوّل بحث النواهي[١] من أنّ مقدمات الحكمة إذا جرت في مدخول كلمة «لا» سواء أكانت نافية أم ناهية، فنتيجتها هي العموم الشمولي كقولنا مثلاً: لا أملك شيئاً، فانّ كلمة شيء وإن استعملت في معناها الموضوع له وهو الطبيعة المهملة الجامعة بين جميع الأشياء، إلّا أنّ مقتضى الاطلاق وعدم تقييده بحصة خاصة هو نفي ملكية كل ما يمكن أن ينطبق عليه عنوان الشيء، لا نفي فردٍ مّا منه ووجود البقية عنده، فانّ هذا المعنى باطل في نفسه فلا يمكن إرادته منه. وأمّا إذا افترضنا أنّه لا إطلاق له، يعني أنّ مقدمات الحكمة لم تجر فيه، فهي لا تدل على العموم والشمول وإنّما تدل على النفي بنحو القضية المهملة التي تكون في حكم القضية الجزئية، كما أنّه إذا قيد بقيد دلت على نفي ما يمكن أن ينطبق عليه هذا المقيد، ومن هذا القبيل أيضاً قوله: لا تشرب الخمر، وقوله (عليه السلام): «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام»[٢] وقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾[٣] وما شاكلها.

وأمّا **النقطة الثانية**: فهي خاطئة جداً، والسبب فيه: أنّ دلالة لفظة «كل» أو ما شاكلها من أداة العموم على إرادة عموم ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها لا تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة فيه لاثبات إطلاقه أوّلاً، وإنّما هي تكون مستندةً إلى الوضع، بيان ذلك: أنّ لفظة «كل» أو ما شاكلها التي هي موضوعة لافادة العموم تدل بنفسها على إطلاق مدخولها وعدم أخذ خصوصية فيه، ولا يتوقف ذلك على إجراء المقدمات، ففي مثل قولنا: أكرم كل رجل تدل

---

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٢٩٥.

(٢) الوسائل ٢٥: ٤٢٨ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ٣.

(٣) البقرة ٢: ١٩٧.

لفظة «كل» على سراية الحكم إلى جميع من ينطبق عليه الرجل، من دون فرق بين الغني والفقير والعالم والجاهل والأبيض والأسود وما شاكل ذلك، فتكون هذه اللفظة بيان على عدم أخذ خصوصية وقيد في مدخولها.

وبكلمة أُخرى: قد ذكرنا في غير مورد أنّ الاطلاق والتقييد خارجان عن حريم المعنى، فانّه عبارة عن الماهية المهملة من دون لحاظ خصوصية من الخصوصيات فيه، منها خصوصية الاطلاق والتقييد، فارادة كل منهما تحتاج إلى عناية زائدة، وعليه فلفظة «كل» في مثل قولنا: أكرم كل رجل تدل على سراية الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها بما له من المعنى وضعاً، ومن الواضح أنّ هذه الدلالة بنفسها قرينة على عدم أخذ خصوصية فيه، لا أنّ دلالتها على العموم والشمول مستندة إلى عدم قيام قرينة على تقييده بقيدٍ مّا، وإلّا لكفى جريان مقدمات الحكمة في إثبات العموم من دون حاجة إلى أداته. وعليه فبطبيعة الحال يكون الاتيان بها لغواً محضاً حيث إنّ العموم حينئذ مستفاد من قرينة الحكمة سواء أكانت الأداة أم لم تكن، وعندئذ لا محالة يكون وجودها كعدمها، وهذا خلاف الارتكاز العرفي، ضرورة أنّ العرف يفرّق بين قولنا: أكرم كل عالم وقولنا: أكرم العالم، ويرى أنّ دلالة الأوّل على العموم لا تحتاج إلى أيّة مؤونة زائدة ما عدا دلالة اللفظ عليه، وهذا بخلاف الثاني فانّ دلالته على العموم تحتاج إلى مؤونة زائدة وهي إجراء مقدمات الحكمة.

فالنتيجة: أنّ وضع لفظة «كل» أو ما شاكلها للدلالة على العموم أي عموم مدخولها وشموله بما له من المعنى بنفسه قرينة على عدم أخذ خصوصية وقيد فيه، يعني أنّ دلالتها عليه عين دلالتها على العموم، لا أنّ لها دلالتين: دلالة على العموم، ودلالة على عدم أخذ قيد وخصوصية فيه. وهذه النقطة هي

زاوية الامتياز بين العموم المستند إلى الوضع، والعموم المستند إلى قرينة الحكمة، حيث إنّ الثاني يتوقف على عدم بيان دخل قيد ما في غرض المولى مع كونه في مقام البيان كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى في ضمن البحوث الآتية[1] والأوّل بيان على عدم دخله فيه، فهما أشبه شيء بالأُصول والأمارات.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ إمكان تقييد مدخول الأداة كلفظة «كل» في مثل قولنا: أكرم كل عالم عادل، وعدم منافاة هذا التقييد لدلالتها على العموم دليل على أنّ دلالتها على عموم مدخولها وشموله تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة فيه فهو خاطئ جداً، وذلك لأنّ دلالتها على العموم ـ أي عموم مدخولها ـ وشموله بما له من المعنى لا ينافيه تقييده بقيدٍ مّا، ضرورة أنّها لا تدل على أنّ مدخولها جنس أو نوع أو فصل أو صنف، فانّ مفادها بالوضع هو الدلالة على عموم المدخول كيف ما كان، غاية الأمر إن كان جنساً دلت على العموم في إطاره، وإن كان نوعاً دلت على العموم في إطار النوع، وإن كان صنفاً دلت على العموم في إطار الصنف وهكذا.

وإن شئت قلت: إنّه لا فرق بين القول بوضعها للعموم أي عموم المدخول بما له من المعنى، والقول بوضعها لعموم ما يراد من المدخول في هذه النقطة، وهي عدم منافاة التقييد للدلالة على العموم، نعم يمتاز القول الثاني عن القول الأوّل في نقطة أُخرى وهي أنّ دلالتها على العموم على القول الثاني لاثبات إطلاق المدخول وإرادته بقرينة الحكمة كي تدل على عمومه وشموله، وعلى القول الأوّل فهي بنفسها تدل على إطلاقه وسعته.

ونتيجة ما ذكرناه إلى هنا: هي أنّ أداة العموم على القول بكونها موضوعةً

---

(١) في ص ٥٣٠.

للدلالة على عموم ما يراد من المدخول لا بدّ أوّلاً من إثبات سعته وإطلاقه بقرينة الحكمة حتى تدل على عمومه وشموله، وعلى القول بكونها موضوعة للدلالة [على] عموم المدخول بما له من المعنى فهي بنفسها تدل على سعته وإطلاقه من دون حاجة إلى قرينة الحكمة أو نحوها، لما عرفت من أنّ دلالتها على العموم بعينها هي دلالتها على إطلاق المدخول وعدم أخذ خصوصية فيه، ومن الطبيعي أنّه لا يفرق فيه بين أن يكون مدخولها في نفسه من الأجناس أو الأنواع أو الأصناف، فانّ السعة إنّما تلاحظ بالاضافة إلى دائرة المدخول. فلا فرق بين قولنا: أكرم كل رجل وقولنا: أكرم كل رجل عالم، فانّ تقييده بهذا القيد لا ينافي دلالته على العموم، فانّ معنى دلالته عليه هو أنّها لا تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة، سواء أكانت دائرة المدخول واسعة أو ضيّقة في مقابل القول بأنّ دلالته عليه تتوقف على إجراء المقدمات فيه ولو كانت دائرته ضيّقةً، وبما أنّ المدخول هو المقيد فهو لا محالة يدل على عمومه، ولولا ما ذكرناه من الدلالة على العموم لما أمكن التصريح به في موردٍ مّا أبداً مع أنّه واضح البطلان.

وأمّا النقطة الثالثة: فسيأتي الكلام فيها في مبحث المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى[1].

نلخص نتائج هذا البحث في عدة نقاط:

١ ـ الظاهر أنّ العام في كلمات الأُصوليين مستعمل في معناه اللغوي والعرفي وهو الشمول.

٢ ـ أنّ الفرق بين العام والمطلق هو أنّ دلالة الأوّل على العموم بالوضع

---

(١) في ص ٥٢٦.

والثاني بالاطلاق ومقدّمات الحكمة.

٣ ـ ما هو المنشأ والموجب لتقسيم العام إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي، ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أنّ منشأه إنّما هو اختلاف كيفية تعلق الحكم به، ولكن عرفت نقده وأنّه ليس منشأً لذلك، بل منشؤه ما ذكرناه آنفاً بشكل موسّع.

٤ ـ أنّ العشرة وأمثالها من مراتب الأعداد ليست من ألفاظ العموم، فانّ دلالتها بالاضافة إلى هذه العشرة وتلك بالاطلاق، وبالاضافة إلى الآحاد التي تتركب منها العشرة ضمنية، كما هو الحال في كل مركب بالاضافة إلى أجزائه على تفصيل تقدم.

٥ ـ لا شبهة في أنّ للعموم صيغ تخص به وتدل عليه بالوضع، ولا موجب لدعوى أنّها موضوعة للخصوص باعتبار أنّه القدر المتيقن أو أنّه المناسب من جهة كثرة استعمال العام في الخاص على ما تقدم بشكل موسّع.

٦ ـ أنّ دلالة العام على العموم كلفظة «كل» أو ما شاكلها لا تتوقف على جريان مقدمات الحكمة في مدخوله كما زعم صاحب الكفاية (قدس سره)، بل هو يدل بالوضع على إطلاق مدخوله وعدم أخذ خصوصيةٍ مّا فيه.

عدّة مباحث:

المبحث الأوّل[1]: اختلف الأصحاب في جواز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه على أقوال: بيان هذه الأقوال في ضمن ثلاثة بحوث تالية:

---

(١) [تعرّض للمبحث الثاني في ص ٤٠٣ بعنوان: «فصل في الفحص عن المخصص» من دون ترقيم، وكذا المباحث الآتية].

الأوّل: يفرض الكلام في الشبهة الحكمية يعني ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في الحكم الشرعي، كما إذا افترض ورود عام مثل: أكرم كل عالم، وورد مخصص عليه مثل: لا تكرم المرتكب للكبائر منهم، وشك في خروج المرتكب للصغائر عن حكم العام من ناحية أُخرى، لا من ناحية الشك في دخوله تحت عنوان المخصص للقطع بعدم دخوله فيه.

الثاني: يفرض الكلام في الشبهة المفهومية، يعني ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في مفهوم الخاص، أي دورانه بين السعة والضيق كما إذا ورد: أكرم كل عالم ثمّ ورد: لا تكرم الفسّاق منهم، وافترضنا أنّ مفهوم الفاسق مجمل يدور أمره بين السعة والضيق، أي أنّه عبارة عن خصوص مرتكب الكبائر أو الجامع بينه وبين مرتكب الصغائر، والشك إنّما هو في شمول حكم العام لمرتكب الصغائر ومنشؤه إنّما هو إجمال مفهوم الخاص وشموله له، وأمّا في طرف العام فلا إجمال في مفهومه أصلاً.

الثالث: يفرض الكلام في الشبهة المصداقية، يعني ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في الأُمور الخارجية كما إذا دلّ دليل على وجوب إكرام كل هاشمي، ودلّ دليل آخر على حرمة إكرام الفاسق منهم وشككنا في أنّ زيداً الهاشمي هل هو فاسق أو لا، فيقع الكلام في إمكان التمسك بالعام بالاضافة إليه وعدم إمكانه.

أمّا الكلام في الأوّل: فالظاهر أنّ عمدة الخلاف فيه إنّما يكون بين العامة[1] حيث نسب إلى بعضهم عدم جواز التمسك بالعام مطلقاً، ونسب إلى بعضهم الآخر التفصيل بين ما كان المخصص منفصلاً وما كان متصلاً، فذهب إلى عدم

---

(١) المحصول ١: ٤٠٢، الإحكام للآمدي ٢: ٤٣٩.

جواز التمسك بالعام على الأوّل دون الثاني، هذا.

والصحيح هو جواز التمسك به مطلقاً، أي بلا فرق بين المخصص المتصل والمنفصل.

أمّا في الأوّل: فهو واضح، حيث إنّ دائرة العام كانت من الأوّل ضيّقاً، نظراً إلى أنّ المخصص المتصل يكون مانعاً عن ظهور العام في العموم من الابتداء، بل يوجب استقرار ظهوره من الأوّل في الخاص.

وبكلمة أُخرى: أنّه لا تخصيص في البين، وإطلاقه مبني على المسامحة، لما تقدم من أنّ أداة العموم كلفظة «كل» أو ما شاكلها موضوعة للدلالة على عموم المدخول وشموله بما له من المعنى، سواء أكان من الأجناس أو الأنواع أو الأصناف، فلا فرق بين قولنا: أكرم كل رجل وقولنا: أكرم كل رجل عادل أو كل رجل إلّا الفساق منهم، فانّ لفظة «كل» في جميع هذه الأمثلة تستعمل في معناها ـ وهو عموم المدخول وشموله ـ غاية الأمر أنّ دائرة العموم فيها تختلف سعةً وضيقاً كما هو الحال في سائر الموارد والمقامات، ومن الطبيعي أنّه لا صلة لذلك بدلالتها على العموم أبداً. فالنتيجة أنّ إطلاق التخصيص في موارد التقييد بالمتصل في غير محلّه.

وأمّا الثاني: وهو ما كان المخصص منفصلاً، فقد يقال إنّ التخصيص كاشف عن أنّ عموم العام غير مراد من الأوّل وإلّا لزم الكذب، فاذا انكشف أنّ العام لم يستعمل في العموم لم يكن حجةً في الباقي لتعدد مراتبه، ومن المعلوم أنّ المعاني المجازية إذا تعددت فارادة كل واحد منها معيّناً تحتاج إلى قرينة، وحيث لا قرينة على أنّ المراد منه تمام الباقي فبطبيعة الحال يصبح العام مجملاً فلا يمكن التمسك به. وعلى الجملة ففي كل مورد كان المعنى المجازي متعدداً فارادة أيّ

واحد منه تحتاج إلى قرينتين: إحداهما قرينة صارفة. وثانيتهما قرينة معيّنة، وفي المقام وإن كانت القرينة الصارفة موجودة ـ وهي المخصص ـ إلّا أنّ القرينة المعيّنة غير موجودة، وبدونها لا محالة يكون اللفظ مجملاً.

وقد أُجيب عنه بوجوه: منها ما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وإليك نصه:

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّه قد ظهر مما ذكرناه أنّ الميزان في كون اللفظ حقيقةً هو كونه مستعملاً في معناه الموضوع له بحيث إنّ الملقى في الخارج كأنّه هو نفس ذلك المعنى البسيط العقلاني، وهذا الميزان متحقق فيما إذا خصص العام كتحققه فيما إذا لم يخصص، وذلك من جهة أنّ أداة العموم لا تستعمل إلّا فيما وضعت له، كما أنّ مدخولها لم يستعمل إلّا فيما وضع له.

أمّا عدم استعمال المدخول إلّا في نفس ما وضع له، فلأنّه لم يوضع إلّا لنفس الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة، ومن الواضح أنّه لم يستعمل إلّا فيها، وإفادة التقييد بدال آخر كافادة الاطلاق بمقدمات الحكمة لا تنافي استعمال اللفظ في نفس الطبيعة المهملة كما هو ظاهر، ففي موارد التخصيص بالمتصل قد استعمل اللفظ في معناه، واستفيد قيده الدخيل في غرض المتكلم من دال آخر، وأمّا في موارد التخصيص بالمنفصل فالمذكور في الكلام وإن كان منحصراً بنفس اللفظ الموضوع للطبيعة المهملة، ولأجله كانت مقدمات الحكمة موجبةً لظهوره في إرادة المطلق، إلّا أنّ الاتيان بالمقيد بعد ذلك يكون قرينةً على أنّ المتكلم اقتصر حينما تكلم على بيان بعض مراده، إمّا لأجل الغفلة عن ذكر القيد أو لمصلحة في ذلك، وعلى كل تقدير فاللفظ لم يستعمل إلّا في معناه الموضوع له.

وأمّا عدم استعمال الأداة إلّا فيما وضعت له فلأنّها لا تستعمل أبداً إلّا في معناها الموضوع له، أعني به تعميم الحكم لجميع أفراد ما أُريد من مدخولها، غاية الأمر أنّ المراد من مدخولها ربّما يكون أمراً وسيعاً وأُخرى يكون أمراً ضيّقاً، وهذا لا يوجب فرقاً في ناحية الأداة أصلاً.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته من عدم استلزام تخصيص العام كونه مجازاً لا في ناحية المدخول ولا في ناحية الأداة، إنّما يتم في المخصصات الأنواعية، فانّها لا توجب إلّا تقييد مدخولها فلا يلزم مجاز في مواردها أصلاً، وأمّا التخصيصات الأفرادية فهي لا محالة تنافي استعمال الأداة في العموم فتوجب المجازية في ناحيتها.

قلت: ليس الأمر كذلك، فانّ التخصيص الأفرادي أيضاً لا يوجب إلّا تقييد مدخول الأداة، غاية الأمر أنّ قيد الطبيعة المهملة ربّما يكون عنواناً كلياً كتقييد العالم بكونه عادلاً أو بكونه غير فاسق، وقد يكون عنواناً جزئياً كتقييده بكونه غير زيد مثلاً، وعلى كل حال فقد استعملت الأداة في معناها الموضوع له، ولا فرق فيما ذكرناه من عدم استلزام التخصيص للتجوز بين القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية، لأنّ الأداة في كل منهما لا تستعمل إلّا في تعميم الحكم لجميع أفراد ما أُريد من مدخولها، وأمّا المدخول فهو أيضاً لا يستعمل إلّا في نفس الطبيعة اللابشرط القابلة لكل تقييد، وكون القضية خارجية أو حقيقية إنّما يستفاد من سياق الكلام، ولا ربط له بمداليل الألفاظ، نظير استفادة الاخبار والانشاء من هيئة الفعل الماضي على ما تقدم.

وبالجملة: أنّ أداة العموم لا تستعمل إلّا فيما وضعت له سواء ورد تخصيص على العام أم لم يرد، وسواء أكانت القضية حقيقية أم كانت خارجية، فلا فرق

بين موارد التخصيص وغيرها، إلّا أنّ التخصيص بالمتصل أو المنفصل يوجب تقييد مدخول الأداة، ومن الظاهر أنّ التقييد لا يوجب كون ما يرد عليه القيد مستعملاً في غير ما وضع له أصلاً على ما سيجيء تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى.

وأمّا توهم أنّ التخصيص إذا كان راجعاً إلى تقييد مدخول أداة العموم ورافعاً لاطلاقه كان حال العام حال المطلق الشمولي في أنّ استفادة العموم منه تحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة في مورده، وعليه فلا وجه لما تقدّم سابقاً من تقدم العام على المطلق عند التعارض، وبالجملة أنّ شمول الحكم لكل فردٍ من أفراد العام إن كان مستنداً إلى الدلالة الوضعية كان التخصيص الكاشف عن عدم الشمول مستلزماً لكون العام مجازاً، وإن لم يكن الشمول المزبور مستنداً إلى الوضع، بل كان مستفاداً من مقدمات الحكمة لم يكن موجب لتقدم العام على المطلق عند المعارضة.

فهو مدفوع بما مرّ في بحث مقدمة الواجب من أنّ إحراز لحاظ الماهية مطلقة وإن كان يتوقف على جريان مقدمات الحكمة في كل من المطلق والعام، إلّا أنّ وجه تقدم العام على المطلق إنّما هو من جهة أنّ أداة العموم تتكفل بمدلولها اللفظي سراية الحكم بالاضافة إلى كل ما يمكن أن ينقسم إليه مدخولها، وهذا بخلاف المطلق، فانّ سراية الحكم فيه إلى الأقسام المتصورة له إنّما هي من جهة حكم العقل بتساوي أفراد المطلق، وحيث ما فرض هناك عام دلّ بمدلوله اللفظي على عدم تسوية أفراد المطلق فهو يكون بياناً له ومانعاً من سراية الحكم الثابت له إلى تمام أفراده[1].

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٠٣ ـ ٣٠٦.

نلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدة نقاط:

الأُولى: أنّ تخصيص العام لا يوجب التجوز لا في أداة العموم ولا في مدخولها، أمّا في الأُولى فلأنّها دائماً تستعمل في معناها الموضوع له، وهو تعميم الحكم لجميع ما يراد من مدخولها، أي سواء أكان ما يراد منه معنىً وسيعاً أو ضيّقاً، وسواء أكان الدال على الضيق القرينة المتصلة أم كانت القرينة المنفصلة، فانّها في جميع هذه الحالات والفروض مستعملة في معناها الموضوع له بلا تفاوت أصلاً. وأمّا في الثاني فالأمر واضح، حيث إنّ المدخول كالرجل ونحوه وضع للدلالة على الماهية المهملة التي لم تلحظ معها خصوصية من الخصوصيات منها الاطلاق والتقييد، فهما كبقية الخصوصيات خارجان عن حريم المعنى، فاللفظ لا يدل إلّا على معناه، ولم يستعمل إلّا فيه، وإفادة التقييد إنّما هي بدال آخر، كما أنّ إفادة الاطلاق بمقدمات الحكمة.

الثانية: أنّه لا فرق فيما ذكرناه من أنّ تخصيص العام لا يوجب تجوّزاً لا في ناحية الأداة ولا في ناحية المدخول، بين كون المخصصات ذات عناوين نوعية وكونها ذات عناوين فردية، ولا بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية.

الثالثة: أنّ العام والمطلق يشتركان في نقطة ويفترقان في نقطة اُخرى، أمّا نقطة الاشتراك فهي أنّ إحراز إطلاق الماهية بجريان مقدمات الحكمة مشترك فيه بين العام والمطلق. وأمّا نقطة الافتراق فهي أنّ أداة العموم تتكفل بمدلولها اللفظي سراية الحكم إلى جميع ما يراد من مدخولها من الأقسام والأصناف، وأمّا المطلق فانّ سراية الحكم فيه إلى جميع الأقسام المتصورة له تتوقف على مقدمة اُخرى وهي حكم العقل بتساوي أفراده في انطباقه عليها.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فهي في غاية الصحة والمتانة حتى بناءً على نظريتنا من أنّ أداة العموم بنفسها متكفلة لافادة العموم وعدم دخل خصوصية مّا في حكم المولى وغرضه.

بيان ذلك: أنّ الدلالات على ثلاثة أقسام:

الأوّل: الدلالة التصورية ـ الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ ـ وهي لا تتوقف على شيء ما عدا العلم بالوضع فهي تابعة له، وليس لعدم القرينة دخل فيها، فالعالم بوضع لفظٍ خاص لمعنىً مخصوص ينتقل إليه من سماعه ولو افترضنا أنّ المتكلم نصب قرينةً على عدم إرادته، بل ولو افترضنا صدوره عن لافظ بلا شعور واختيار أو عن شيء آخر كاصطكاك حجر بحجر مثلاً، وقد ذكرنا في محلّه[1] أنّ هذه الدلالة غير مستندة إلى الوضع بل هي من جهة الأُنس الحاصل من كثرة استعمال اللفظ في معناه أو غيره مما يوجب هذه الدلالة.

الثاني: الدلالة التفهيمية ويعبّر عنها بالدلالة التصديقية أيضاً من جهة تصديق المخاطب المتكلم بأنّه أراد تفهيم المعنى للغير، وهي عبارة عن ظهور اللفظ في كون المتكلم به قاصداً لتفهيم معناه، وهذه الدلالة تتوقف زائداً على العلم بالوضع على إحراز أنّ المتكلم في مقام التفهيم وأنّه لم ينصب قرينةً متصلةً في الكلام على الخلاف ولا ما يصلح للقرينية، وإلّا فلا دلالة له على الارادة التفهيمية، وقد ذكرنا في أوّل الأُصول بشكل موسّع أنّ هذه الدلالة مستندة إلى الوضع. أمّا على ضوء نظريتنا في حقيقة الوضع حيث إنّه عبارة عن التعهد والالتزام النفساني فالاستناد إليه واضح، ضرورة أنّه لا معنى للتعهد والالتزام

---

(١) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ١١٥.

بكون اللفظ دالاً على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار، فانّ هذا أمر غير اختياري فلا معنى لكونه طرفاً للالتزام والتعهد، حيث إنّهما لا يتعلقان إلّا بما هو تحت اختيار الانسان وقدرته، وعليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقة الوضعية بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته، سواء أكانت الارادة تفهيمية محضة أم كانت جدية أيضاً، وتمام الكلام من هذه الناحية هناك. وأمّا على ضوء نظرية القوم في هذا الباب فالأمر أيضاً كذلك على ما ذكرناه هناك. فالنتيجة أنّ هذه الدلالة هي الدلالة الوضعية.

الثالث: الدلالة التصديقية، وهي دلالة اللفظ على أنّ الارادة الجدية على طبق الارادة الاستعمالية، يعني أنّهما متحدتان في الخارج. وهذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء وتتوقف زائداً على ما مرّ على إحراز عدم وجود قرينة منفصلة على الخلاف أيضاً. ومع وجودها لا يكون ظهور الكلام كاشفاً عن المراد الجدي، فهذه القرينة إنّما هي تمنع عن كشف هذا الظهور عن الواقع وحجيته لا عن أصله، فانّ الشيء إذا تحقق لم ينقلب عمّا هو عليه. والحاصل أنّ بناء العقلاء قد استقر على أنّ الارادة التفهيمية مطابقة للارادة الجدية ما لم تقم قرينة على الخلاف.

وبعد ذلك نقول: إنّ العام إذا ورد في كلام المتكلم من دون نصبه قرينة على عدم إرادة معناه الحقيقي، فهو لا محالة يدل بالدلالة الوضعية على أنّ المتكلم به أراد تفهيم المخاطب لتمام معناه الموضوع له، كما أنّه يدل ببناء العقلاء على أنّ إرادته تفهيم المعنى إرادة جدية ناشئة عن كون الحكم المجعول على العام ثابتاً له واقعاً. ولكن هذه الدلالة أي الدلالة الثانية كما تتوقف على إحراز كون المتكلم في مقام الافادة وعدم نصبه قرينة على اختصاص الحكم ببعض أفراد العام في نفس الكلام، كذلك تتوقف على عدم إتيانه بقرينة تدل على

الاختصاص بعد تمامية الكلام ومنفصلة عنه، فانّ القرينة المنفصلة تكون مانعةً عن كشف ظهور العام في كون الحكم المجعول له إنّما هو بنحو العموم في الواقع ونفس الأمر، حيث إنّها تزاحم حجية ظهور العام في العموم التي هي ثابتة ببناء العقلاء وتعهّدهم، ولا تزاحم أصل ظهوره في ذلك الذي هو ثابت بمقتضى ما ذكرناه من التعهد والالتزام، يعني ظهوره في الارادة التفهيمية وكشفه عنها.

وعليه فلا ملازمة بين رفع اليد عن حجية الظهور لدليلٍ ورفع اليد عن أصله، بداهة أنّه لا ملازمة بين كون المعنى مراداً للمتكلم في مقام التفهيم وكونه مراداً له في مقام الواقع والجد، فاذا افترضنا أنّ المولى في الواقع لا يريد في مثل قوله: أكرم كل عالم إلّا إكرام العالم العادل دون غيره، ولكن لم يتمكن من تقييده بذلك في نفس الكلام، إمّا لوجود مفسدة فيه أو مصلحة في تأخيره من ناحية، ولم يتمكن من تأخير بيان الحكم في الواقعة إلى زمان يتمكن من تقييده من ناحية أُخرى، فبطبيعة الحال يلقي الكلام على نحو العموم، ومن المعلوم أنّه بمقتضى الوضع يدل على إرادة تفهيم المعنى العام، فاذا جاء بعد ذلك بالمخصص المنفصل الدال على اختصاص الحكم بغير أفراد الخاص في الواقع، فانّه لا محالة يكشف عن أنّ الداعي إلى إرادة تفهيم المعنى العام ليس هو الارادة الجدية الناشئة من ثبوت المصلحة في جميع أفراد العام في نفس الأمر بل الداعي لها شيء آخر.

وعلى الجملة: فاللفظ بمقتضى تعهّد الواضع والتزامه بأنّه متى ما أراد معنىً خاصاً أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً، يدل على إرادة تفهيم معناه إذا كان المتكلم في مقام بيان ذلك ولم يأت بقرينة متصلة في الكلام، وأمّا إذا لم يكن في مقام بيان ذلك بل كان في مقام عدّ الجملات مثلاً، أو كان في مقام البيان ولكنّه أتى بقرينة متصلة فيه، ففي مثل ذلك على الأوّل لا تعهّد له أصلاً، لا بالاضافة

إلى إرادة تفهيم المعنى الحقيقي، ولا بالاضافة إلى إرادة تفهيم المعنى المجازي. وعلى الثاني فله تعهد بالاضافة إلى إرادة تفهيم المعنى المجازي دون الحقيقي. وأمّا دلالة اللفظ على إرادة المعنى عن جدٍّ فهي دلالة اُخرى غير الدلالة الاُولى، حيث إنّ الاُولى مستندة إلى الوضع دون تلك، فانّها مستندة إلى تباني العقلاء وتعهّدهم، ومن هنا قد يشك في هذه الدلالة مع القطع بالدلالة الاُولى، وهذا يكشف عن أنّه لا ملازمة بين الدلالتين، يعني أنّ هدم الدلالة الثانية بالقرينة لا يلازم هدم الدلالة الاُولى، والسر فيه ما عرفت من أنّ الدلالة الاُولى مستندة إلى تعهد الواضع، والدلالة الثانية مستندة إلى تعهد العقلاء، ولذا لو ادعى المتكلم خلاف التعهد الأوّل أو الثاني لم يسمع منه ما لم ينصب قرينة على ذلك، فان نصب قرينةً متصلةً فهي تدل على أنّه أراد خلاف تعهّد الواضع، وإن نصب قرينةً منفصلةً فهي تدل على أنّه أراد خلاف تعهد العقلاء، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ ملاك الحقيقة هو كون استعمال اللفظ في المعنى على طبق مقتضى الوضع، وملاك المجاز هو كون استعمال اللفظ في المعنى على خلاف مقتضاه من جهة قرينة تدل عليه، وقد عرفت أنّ اللفظ بمقتضى الوضع إنّما يدل على إرادة تفهيم المعنى فحسب دون أزيد من ذلك، وهذه الدلالة دلالة حقيقية حيث إنّها استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، وأمّا كون هذا المعنى مراداً بارادة جدية أيضاً فهو متوقف على عدم قرينة منفصلة وإلّا فلا دلالة له على ذلك أصلاً، فالقرينة المنفصلة إنّما هي تمنع عن حجية الظهور وكشفه عن المراد الجدي والواقعي، ولا تمنع عن ظهوره في إرادة تفهيمه الذي هو مستند إلى الوضع، وعليه فاذا ورد عام من المولى ثمّ ورد مخصص منفصل فهذا المخصص المنفصل إنّما يزاحم حجية ظهور العام في العموم ومانع عن كشفه عن الواقع،

دون أصل ظهوره، ضرورة أنّ ظهوره في أنّ المولى أراد تفهيم المعنى العام باقٍ على حاله، والمفروض أنّ هذا الظهور كاشف عن أنّ المتكلم استعمل اللفظ في معناه الموضوع له.

فالنتيجة: أنّ إرادة المتكلم تفهيم المخاطب لمعنى اللفظ الموضوع له أمر، وكون هذه الارادة جدية وناشئة عن ثبوت الحكم لجميع أفراد المستعمل فيه أمر آخر، والمفروض أنّ المخصص المنفصل إنّما يكون كاشفاً عن عدم ثبوت الحكم لجميع أفراد العام في الواقع ونفس الأمر، لا عن كون استعمال العام استعمالاً مجازياً، ضرورة أنّك قد عرفت ملاك الاستعمال المجازي والاستعمال الحقيقي وأنّه لا صلة للمخصص المنفصل بهما أصلاً، لا وجوداً ولا عدماً.

قد يقال كما قيل: إنّ المخصص المنفصل إذا كان كاشفاً عن المراد الجدي وأنّه غير مطابق للمراد الاستعمالي ـ وهو العموم ـ فما هو فائدة التكلم بالعام واستعماله في العموم، وما هو الأثر المترتب على عموم المراد الاستعمالي بعد ما لم يكن مراداً جداً وواقعاً.

وفيه: مضافاً إلى أنّ استعمال العام في العموم كما عرفت قد يكون مما لا بدّ منه، نظراً إلى أنّ المتكلم قد لا يتمكن من التكلم بالخاص لأجل مفسدة فيه أو مصلحة في تأخيره أو تقية أو ما شاكل ذلك، أنّ استعماله فيه إنّما هو ضرب للقاعدة والقانون، حيث إنّه لا يجوز التعدي عنه والخروج عن مقتضاه إلّا بقيام دليل على خلافه، فهو حجة بهذا العنوان العام بالاضافة إلى جميع موارده وصغرياته إلّا ما قام الدليل على خروجه عنه فنأخذ به، وفي الزائد نرجع إلى عمومه قاعدةً وقانوناً.

وأمّا النقطة الثانية: فالأمر فيها أيضاً كذلك، يعني أنّه لا فرق بين كون

المخصص ذا عنوان نوعي أو فردي، فعلى كلا التقديرين لا يوجب التجوّز في ناحية العام.

وأمّا **النقطة الثالثة**: فيردّها ما تقدم منّا بشكل موسّع من أنّ أداة العموم بنفسها تدل على أنّ مدخولها ملحوظ مطلقاً، أي بدون أخذ خصوصية ما فيه، من دون حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ التخصيص في العام لا يوجب تجوّزاً فيه، بل هو مستعمل في معناه الموضوع له مطلقاً وإن لم يكن المستعمل فيه مراداً للمتكلم بالارادة الجدية.

وعلى ضوء ما ذكرناه يظهر فساد ما أورده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] على هذا الوجه، وحاصله: أنّ الارادة الاستعمالية إن أُريد بها إرادة إيجاد المعنى البسيط العقلاني باللفظ بحيث كان اللفظ والارادة مغفول عنهما حين الاستعمال باعتبار أنّ النظر إليهما آلي، فهذه بعينها هي الارادة الجدية التي يتقوم بها استعمال اللفظ في المعنى. وإن أُريد بها الارادة الهزلية في مقابل الارادة الجدية، فهي وإن كانت لا تنافي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، لوضوح أنّ الاستعمال الحقيقي لا يدور مدار كون الداعي إلى الاستعمال هو خصوص الارادة الجدية، إلّا أنّه لا يعقل الالتزام بكون الداعي إلى استعمال العمومات الواردة في الكتاب والسنّة في معانيها هو الارادة الهزلية.

وجه الظهور: ما عرفت من أنّ الارادة الاستعمالية وإن كانت قد تتحد مع الارادة الجدية إلّا أنّها قد تفترق عنها فيكون المعنى مراداً استعمالياً ولم يكن

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٠١.

مراداً عن جد، ولا يلزم حينئذ أن تكون تلك الارادة إرادة هزلية، ضرورة أنّه لا ملازمة بين عدم كون الارادة جدية وكونها هـزلية، فـانّ إرادة الاسـتعمال والتفهيم إرادة حقيقية وليست بهزلية وناشئة عن داعٍ من الدواعـي ولم يكـن ذلك الداعي الارادة الجدية، وقد عرفت ما هو الداعي لهذه الارادة ومـا هـو الفائدة المترتبة عليها، ومع هذا كيف تكون هزلية.

ومنها: ما قيل من أنّ تخـصيص العام لا يستلزم عدم إرادة العـموم مـنه، لامكان أن يراد العموم من العام المخصص إرادة تمهيدية ليكون ذكر العام توطئةً لبيان مخصصه، وحيث إنّ العموم يكون مراداً من اللفظ فبطبيعة الحال يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي.

وأورد عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] بمـا حـاصله: أنّ ذكـر العـام للدلالة على معناه الموضوع له دلالة تصورية توطئةً للدلالة التصديقية عـلى المعنى المستفاد من مجموع الكلام بعد ضم بعضه إلى بـعضه الآخـر وإن كـان صحيحاً، إلّا أنّه لا ينطبق إلّا في موارد التخصيص بـالمتصل، فـتبقى مـوارد التخصيص بالمنفصل بلا دليل، على أنّ التخصيص فيها لا يستلزم المجاز.

وفيه: أنّ ما أفاده (قدس سره) خلاف ظاهر هذا الوجه، فانّ الظاهر من إرادة العموم من العام إرادة تمهيدية هو أنّ العام قد استعمل فيه وأُريد منه هذا المعنى بالارادة المقوّمة للاستعمال يعني الارادة التفهيمية، والتعبير عنها بالارادة التمهيدية نظراً إلى أنّ ذكر العام تمهيد وتوطئة لذكر مخصصه بعده. وكيف كان فالظاهر أنّ مردّ هذا الوجه إلى ما ذكرناه وليس وجهاً آخر في قباله.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٠٢.

ومنها: أنّ العام إنّما يستعمل في العموم دائماً من باب جعل القانون والقاعدة في ظرف الشك فلا ينافيه ورود التخصيص عليه بعد ذلك.

وأورد عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] أيضاً بأنّ ورود العام في بعض الموارد لبيان حكم الشك ضرباً للقاعدة وإن كان مما لا ينكر كما في الاستصحاب وقاعدة الطهارة ونحوهما، إلّا أنّ التخصيص في هذه الموارد قليل جداً، حيث إنّ تقدم شيء عليها غالباً يكون بنحو الحكومة أو الورود، وأمّا العمومات المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية للأشياء بعناوينها الأوّلية من دون نظر إلى حال الشك وعدمه، فلا يكون عمل أهل العرف بها حال الشك كاشفاً عن كونها واردةً في مقام جعل القانون والقاعدة، حيث إنّ عملهم بها حال الشك في ورود التخصيص عليها إنّما هو من باب العمل بالظهور الكاشف عن كون الظاهر مراداً واقعاً وعن أنّ المتكلم ألقى كلامه بياناً لما أراده في الواقع، وعليه فلا يعقل كون هذه العمومات واردة لضرب القانون والقاعدة في ظرف الشك كما هو ظاهر.

وفيه: أنّ الظاهر من هذا الوجه ليس هو جعل الحكم على العام في ظرف الشك ليرد عليه ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)، بل الظاهر منه أنّ الداعي إلى استعمال العام في معناه الموضوع له قانوناً وقاعدةً إنّما هو كون العام بياناً للمراد ما لم يكن هناك قرينة على التخصيص، ففي كل مورد شك في التخصيص فيه فالمرجع هو عموم العام. فالنتيجة أنّ هذا الوجه أيضاً يرجع إلى ما ذكرناه فليس وجهاً على حدة.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٠٢.

ومنها: ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره)[1] من أنّ التخصيص لا يوجب إجمال العام على تقدير استلزامه المجاز، ولا يمنع من التمسك به في غير ما خرج منه من الأفراد أو الأصناف، وقد أفاد في وجه ذلك: أنّ المجاز فيه إنّما يلزم من ورود التخصيص عليه وخروج بعض أفراده أو أصنافه عنه، لا من بقاء بقية الأفراد أو الأصناف تحته، ضرورة أنّها داخلة فيه سواء أخصص العام به أم لا. وإن شئت قلت: إنّ المقتضي لبقاء البقية تحت العام موجود وهو عمومه وشموله لها من الأوّل، فالخروج يحتاج إلى دليل، فاذا ورد مخصص على العام فقد خرج أفراده عن تحت العام لا محالة، وأمّا خروج غيرها من الأفراد أو الأصناف عن تحته فهو بلا مقتضٍ وموجب، حيث إنّ المقتضي للبقاء موجود فالخروج يحتاج إلى دليل وهو مفقود هنا، وعليه فاذا شككنا في خروج مقدار زائد عمّا خرج عنه بدليل مخصص فالمرجع هو عموم العام بالاضافة إليه، حيث إنّه لابدّ من الاقتصار على المقدار الذي نتيقن بخروجه عنه دون الزائد عليه.

وبكلمة أُخرى: أنّ دلالة العام على ثبوت الحكم لكل واحد من أفراد مدخوله ليست متوقفةً على دلالته على ثبوت الحكم لغيره من الأفراد جزماً، فكما أنّ ثبوت الحكم لكل فرد غير منوط بثبوته لغيره من الأفراد، فكذلك دلالته على ثبوته لكل فرد غير منوط بدلالته على ثبوته لغيره من الأفراد، والسبب في ذلك واضح، وهو أنّ المجعول في مقام الثبوت والواقع أحكام متعددة بعدد أفراد مدخوله المحققة والمقدرة، فيكون كل فردٍ منها في الواقع محكوماً بحكم مستقل بحيث لو خالفه استحق العقوبة وإن كان ممتثلاً للحكم

---

(١) مطارح الأنظار: ١٩٢.

الثابت لغيره من الأفراد. وأمّا في مقام الاثبات فدلالة العام على سراية الحكم إلى جميع أفراد مدخوله تنحل إلى دلالات متعددة في عرض واحد، ونقصد به عدم توقف دلالة بعضها على بعضها الآخر، ومن الطبيعي أنّ سقوط بعض هذه الدلالات عن الحجية لدليل خارجي لا يستلزم سقوط غيره من الدلالات عن الحجية، بل هي باقية عليها، لفرض أنّ هذه الدلالات دلالات عرضية لا ترتبط إحداها بغيرها، فاذا سقطت إحداها عن الحجية بقيت الباقية عليها لا محالة لعدم الموجب لسقوطها، وعليه فخروج أفراد العام عن حكمه لا يوجب ارتفاع دلالته على ثبوت الحكم لبقية الأفراد التي لا يعمها المخصص.

وعلى ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين المجاز اللازم فيما نحن فيه والمجاز المتحقق في غير المقام كقولنا: رأيت أسداً يرمي، فانّ المجاز اللازم هنا إنّما هو من ناحية خروج بعض ما كان داخلاً في عموم العام، حيث إنّه يستلزم كونه مجازاً في الباقي. وأمّا دخول الباقي فهو غير مستند إلى كون استعماله فيه مجازاً، فانّه داخل فيه من الأوّل يعني قبل التخصيص، وعليه فالمجاز مستند إلى خروج ما كان داخلاً فيه لا إلى دخول الباقي، ونتيجة ذلك: هي أنّ المعنى المجازي في المقام لا يكون مبايناً للمعنى الحقيقي، فانّ الباقي قبل التخصيص داخل في المعنى الحقيقي وبعده صار معنىً مجازياً، وهذا بخلاف المعنى المجازي في مثل قولنا: رأيت أسداً يرمي فانّه مباين للمعنى الحقيقي، وعلى ذلك فالمعنى المجازي وإن كان متعدداً في المقام نظراً إلى تعدد مراتب الباقي تحت العام، إلّا أنّ المتعيّن بعد ورود التخصيص عليه هو إرادة تمام الباقي دون غيره من المراتب، لما عرفت من أنّ الخروج عن حكم العام يحتاج إلى دليل دون دخول الباقي، فانّ المقتضي له موجود والمانع مفقود. فاذن لا يحتاج إرادته من بين غيره من المراتب إلى قرينة معيّنة.

هي من جهة دلالته على العموم لا مطلقاً.

وعلى الجملة: فالمقتضي ـ وهو دلالته على العموم ـ قد سقط على الفرض، ولا ظهور له بعد ذلك في إرادة تمام الباقي فانّه يرتكز على أحد أمرين: الوضع أو القرينة المعيّنة، وكلاهما مفقود كما عرفت. فاذن ما هو المقتضي لظهوره فيها، فما في كلامه (قدس سره) من أنّ المقتضي لدخول الباقي موجود والخروج يحتاج إلى دليل لا يرجع بالتأمل والتحليل إلى معنىً صحيح على ضوء نظرية أنّ التخصيص يستلزم المجاز، فانّ المقتضي ـ وهو عموم العام ـ قد سقط بالتخصيص، فاذن ما هو المقتضي لدخوله، إذ من المحتمل أنّه قد استعمل بعد التخصيص في بعض مراتب الباقي لا في تمامه، فالتعيين يحتاج إلى قرينة.

نعم، لو كانت دلالة العام على العموم عقلية أو كانت ذاتية لتم ما أفاده (قدس سره) كما هو واضح. ولكنّه مجرد افتراض لا واقع موضوعي له. فالنتيجة أنّه لا دافع للاشكال المزبور إلّا على ضوء ما ذكرناه من أنّ التخصيص ولو كان بالمنفصل لا يوجب المجاز، حيث إنّ العام بعد التخصيص أيضاً استعمل في معناه الموضوع له، وعليه فما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) تبعاً لشيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) من أنّ المقتضي بالاضافة إلى الباقي موجود والمانع مفقود تام ولا مناص عنه، فانّ المقتضي ـ وهو ظهور العام في العموم المستند إلى الوضع ـ موجود، والمخصص المنفصل إنّما يكون مزاحماً لحجيته في مقدار سعة مدلوله دون أصل ظهوره. فاذن لا مانع من التمسك به بالاضافة إلى الباقي كلّه، كما أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ دلالة العام على سراية الحكم إلى جميع أفراد مدخوله تنحل إلى دلالات متعددة بعدد أفراده، وهذه الدلالات دلالات عرضية لا يتوقف بعضها على بعضها الآخر، فاذا سقطت إحداها عن الحجية لم تسقط غيرها، إنّما يتم على ضوء ما عرفت

من أنّ التخصيص لا يوجب المجاز. إذن على هذا الأساس فسقوط بعض هذه الدلالات عن الحجية لا يوجب سقوط غيرها عنها، والسر فيه هو أنّ موضوع الحجية إنّما هو الظهور الكاشف عن مراد المولى، والمفروض أنّه متحقق في المقام، والمخصص المنفصل إنّما يمنع عن حجية هذا الظهور وكاشفيته بالاضافة إلى مقدار سعة مدلوله دون الزائد عليه، فبالنسبة إلى الزائد فالعام باقٍ على ظهوره وكاشفيته عن الواقع، لعدم المانع عنه على الفرض، وبدون المانع لا موجب لسقوطه أصلاً.

ومن ذلك يظهر نقطة الفرق بين هذه النظرية ونظرية المجاز، وهي أنّ المخصص المنفصل على ضوء تلك النظرية يكون مانعاً عن ظهور العام في العموم ومزاحماً له لا عن حجيته فحسب دون أصل ظهوره كما هو كذلك على ضوء هذه النظرية، وعليه فاذا افترضنا أنّ ظهوره في العموم قد سقط من جهة التخصيص فبطبيعة الحال لا تبقى له دلالة على العموم بالاضافة إلى الأفراد الباقية، يعني غير أفراد المخصص. ونظير ما ذكرناه هنا موجود في سائر الأمارات والحجج أيضاً، مثلاً إذا افترضنا أنّ البيّنة قامت على أنّ الدار الفلانية والدار المتصلة بها التي هي واقعة في طرف شرقها والدار الأُخرى التي هي واقعة في طرف غربها كلّها لزيد، ثمّ أقرّ زيد بأنّ الدار الواقعة في طرف الشرق ملك لعمرو، فلا يكون هذا الاقرار مانعاً عن حجية البيّنة مطلقاً، وإنّما يكون مانعاً بالاضافة إلى مورده فحسب، والسبب فيه هو أنّ هذه البيّنة تنحل في الواقع إلى بيّنات متعددة فسقوط بعضها عن الحجية لمانع لا يوجب سقوط غيرها عنها، لعدم موجب لذلك أصلاً، وأمثلة ذلك في الروايات كثيرة.

وأمّا الكلام في البحث الثاني: وهو ما يفرض الشك في التخصيص فيه من ناحية الشبهة المفهومية، فيقع في مقامين: الأوّل: فيما إذا كان أمر المخصص

المجمل مفهوماً دائراً بين الأقل والأكثر. الثاني: فيما إذا كان أمره دائراً بين المتباينين.

أمّا المقام الأوّل: فتارةً يكون المخصص المجمل متصلاً، وأُخرى يكون منفصلاً.

أمّا إذا كان متصلاً فبما أنّه مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم من الأوّل حيث إنّه لا ينعقد للكلام الملقى للافادة والاستفادة ظهور عرفي في المعنى المقصود إلّا بعد فراغ المتكلم منه، فبطبيعة الحال يسري إجماله إلى العام فيكون العام مجملاً حقيقةً، يعني كما لا ينعقد له ظهور في العموم لا ينعقد له ظهور في الخصوص أيضاً.

وإن شئت قلت: إنّ اتصال المخصص بالعام مانع عن انعقاد ظهوره التصديقي في العموم، فان لم يكن مجملاً انعقد ظهوره في خصوص الخاص، وأمّا إذا كان مجملاً فهو كما يمنع عن انعقاد ظهوره التصديقي في العموم كذلك يمنع عن ظهوره التصديقي في خصوص الخاص أيضاً كقولنا: أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم، إذا افترضنا أنّ مفهوم الفاسق مجمل ودار أمره بين فاعل الكبيرة فحسب أو الأعم منه ومن فاعل الصغيرة، ففي مثل ذلك كما أنّ شمول الخاص لفاعل الصغيرة غير معلوم حيث لا يعلم بوضعه للجامع بينه وبين فاعل الكبيرة، كذلك شمول العام له نظراً إلى إجماله وعدم انعقاد ظهور له أصلاً، فلا يعلم أنّ الخارج منه فاعلا الكبيرة والصغيرة معاً أو خصوص فاعل الكبيرة، وعليه فلا محالة يكون المرجع في فاعل الصغيرة الأصل العملي.

فإن كان العام متكفلاً لحكم إلزامي والخاص متكفلاً لحكم غير إلزامي أو بالعكس فالمرجع فيه أصالة البراءة.

وأمّا إن كان كل منهما متكفلاً لحكم إلزامي فيدخل في دوران الأمر بين المحذورين حيث يدور أمره بين وجوب الاكرام وحرمته، فهل المرجع فيه أصالة التخيير عقلاً أو أصالة البراءة؟ الأظهر هو الثاني فيما إذا كانت الواقعة واحدةً لا مطلقاً على تفصيل يأتي في محلّه(١).

وأمّا إذا كان المخصص المجمل منفصلاً ودار أمره بين الأقل والأكثر كما إذا قال المولى: أكرم العلماء ثمّ قال: لا تكرم الفسّاق منهم وفرضنا أنّ مفهوم الفاسق مجمل ومردد بين فاعل الكبيرة فقط أو الأعم منه ومن فاعل الصغيرة، فلا يكون إجماله مانعاً عن التمسك بعموم العام، حيث إنّ ظهوره في العموم قد انعقد، والمخصص المنفصل كما عرفت لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فيه، وعليه فلا محالة يقتصر في تخصيصه على المقدار المتيقن إرادته من المخصص المجمل، وهو خصوص فاعل الكبيرة فحسب، وأمّا في المشكوك ـ وهو فاعل الصغيرة في المثال ـ فبما أنّ الخاص لا يكون حجةً فيه لفرض إجماله، فلا مانع من التمسك فيه بعموم العام حيث إنّه حجة وكاشف عن الواقع، ولا يسري إجمال المخصص إليه على الفرض.

وإن شئت قلت: إنّ المخصص المنفصل إنّما يكون مانعاً عن حجية العام وموجباً لتقييد موضوعه في المقدار الذي يكون حجةً فيه، فان لم يكن مجملاً فهو لا محالة يكون حجةً في تمام ما كان ظاهراً فيه، وإن كان مجملاً كما في محل الكلام فهو بطبيعة الحال إنّما يكون حجةً في المقدار المتيقن إرادته منه في الواقع دون الزائد، حيث إنّه كاشف عن هذا المقدار فحسب دون الزائد عليه، وعلى الأوّل فهو يوجب تقييد موضوع العام بالاضافة إلى جميع ما كان ظاهراً فيه،

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٣٨٣.

وعلى الثاني فيوجب تقييده بالاضافة إلى المتيقن فحسب دون الزائد المشكوك فيه، فانّه لا يكون حجةً فيه، وعليه فلا مانع من الرجوع فيه إلى عموم العام حيث إنّه شامل له، ولا مانع من شموله ما عدا كون الخاص حجةً فيه وهو غير حجة على الفرض. وعلى هذا الضوء في المثال المتقدم قد ثبت تقييد موضوع العام ـ وهو العالم ـ بعدم كونه فاعل الكبيرة، وأمّا تقييده بعدم كونه فاعل الصغيرة فهو مشكوك فيه فأصالة العموم في طرف العام تدفعه.

فالنتيجة: أنّ أصالة العموم رافعة لاجمال المخصص حكماً، يعني لا يبقى معها إجمال فيه من هذه الناحية.

وأمّا المقام الثاني: وهو ما إذا كان أمر المخصص المجمل مردداً بين المتباينين، فأيضاً تارةً يكون المخصص المجمل المزبور متصلاً، واُخرى يكون منفصلاً.

أمّا الأوّل: فالكلام فيه بعينه هو الكلام في المخصص المتصل المجمل الذي يدور أمره بين الأقل والأكثر، يعني أنّه يوجب إجمال العام حقيقةً، فلا يمكن التمسك به أصلاً، ومثاله كقولنا: أكرم العلماء إلّا زيداً، مثلاً إذا افترضنا أنّ زيداً دار أمره بين زيد بن خالد وزيد بن بكر، فانّه لا محالة يمنع عن ظهور العام في العموم ويوجب إجماله حقيقةً. نعم، يفترق الكلام فيه عن الكلام في ذاك بالاضافة إلى الأصل العملي، بيان ذلك: أنّ العام أو الخاص إذا كان أحدهما متكفلاً للحكم الالزامي والآخر متكفلاً للحكم الترخيصي، فالمرجع فيه أصالة الاحتياط، للعلم الاجمالي بوجوب إكرام أحدهما أو بحرمة إكرامه، ومقتضى هذا العلم الاجمالي لا محالة هو الاحتياط. وأمّا إذا كان كلاهما متكفلاً للحكم الالزامي بأن يعلم إجمالاً أنّ أحدهما واجب الاكرام والآخر محرّم الاكرام، فبما أنّه لا يمكن الرجوع إلى الاحتياط ولا إلى أصالة البراءة، لعدم إمكان الأوّل

واستلزام الثاني المخالفة القطعية العملية، فالمرجع فيه لا محالة هو أصالة التخيير. فالنتيجة أنّهما يشتركان في الأصل اللفظي ويفترقان في الأصل العملي.

وأمّا الثاني: وهو ما إذا كان المخصص المجمل المذكور منفصلاً فهو وإن لم يوجب إجمال العام حقيقةً حيث قد انعقد له الظهور في العموم ومن الطبيعي أنّ الشيء لا ينقلب عما هو عليه، إلّا أنّه يوجب إجماله حكماً، مثلاً لو قال المولى: أكرم كل عالم ثمّ قال: لا تكرم زيداً وفرضنا أنّ زيداً دار أمره بين زيد بن عمرو وزيد بن خالد، فهذا المخصص المنفصل كغيره وإن لم يكن مانعاً عن ظهور العام في العموم لما عرفت، إلّا أنّه لا يمكن التمسك بأصالة العموم في المقام، لأنّ التمسك بها بالاضافة إلى كليهما لا يمكن، لأنّ العلم الاجمالي بخروج أحدهما عنه أوجب سقوطها عن الحجية والاعتبار فلا تكون كاشفةً عن الواقع بعد هذا العلم الاجمالي، وأمّا بالاضافة إلى أحدهما المعيّن دون الآخر ترجيح من دون مرجح، وأحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً على الفرض. فالنتيجة أنّ العام في المقام في حكم المجمل وإن لم يكن مجملاً حقيقةً.

وأمّا الكلام في البحث الثالث: وهو ما إذا كان الشك في التخصيص من ناحية الشبهة الموضوعية، فيقع في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وعدم جوازه. الصحيح هو عدم جوازه مطلقاً، أي سواء أكان المخصص متصلاً أم كان منفصلاً.

أمّا في الأوّل: فلا شبهة في عدم جواز التمسك به في الشبهة المصداقية، ولا خلاف فيه بين الأصحاب، ولا فرق فيه بين أن يكون المخصص المتصل بأداة الاستثناء كقولنا: أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم، أو بغيرها كالوصف أو نحوه كقولنا: أكرم كل عالم تقي وشككنا في أنّ زيداً العالم هل هو فاسق أو هو تقي أو ليس بتقي، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة العموم لاحراز أنّه ليس

بفاسق أو هو تقي.

والسبب في ذلك: هو أنّ القضية مطلقاً، أي سواء أكانت خارجية أم كانت حقيقية، وسواء أكانت خبرية أم كانت إنشائية، فهي إنّما تتكفل لبيان حكمها لموضوعه الموجود في الخارج حقيقيةً أو تقديراً من دون دلالة لها على أنّ هذا الفرد موضوع له أو ليس بموضوع له أصلاً، مثلاً قولنا: أكرم علماء البلد إلّا الفسّاق منهم، قضية خارجية تدل على ثبوت الحكم للأفراد الموجودة في الخارج، فلو شككنا في أنّ زيداً العالم الذي هو من علماء البلد هل هو فاسق أوليس بفاسق فهذه القضية لا تدل على أنّه ليس بفاسق فيجب إكرامه، ضرورة أنّ مفادها وجوب إكرام عالم البلد على تقدير عدم كونه فاسقاً، وأمّا أنّ هذا التقدير ثابت أوليس بثابت فهي لا تتعرض له لا إثباتاً ولا نفياً.

وأمّا في القضية الحقيقية كالقضيتين المتقدمتين ونحوهما فالأمر فيها أوضح من ذلك، فانّ الموضوع فيها بما أنّه قد اُخذ في موضع الفرض والتقدير فلأجل ذلك ترجع في الحقيقة إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، ومن الطبيعي أنّ القضية الشرطية لا تنظر إلى وجود شرطها في الخارج وعدم وجوده أصلاً، بل هي ناظرة إلى إثبات التالي على تقدير وجود الشرط كقولنا: الخمر حرام، البول نجس، الحج واجب على المستطيع وما شاكل ذلك، فانّها قضايا حقيقية قد اُخذ موضوعها مفروض الوجود في الخارج، ومدلول هذه القضايا هو ثبوت الحكم لهذا الموضوع من دون نظر لها إلى وجوده وتحققه في الخارج وعدمه أصلاً، ومن هنا لو شككنا في أنّ المائع الفلاني خمر أو ليس بخمر لم يمكن التمسك باطلاق ما دلّ على حرمة شرب الخمر لاثبات أنّه خمر، حيث إنّه خارج عن إطار مدلوله فلا نظر له إليه لا إثباتاً ولا نفياً. فالنتيجة أنّ عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية

في موارد التخصيص بالمتصل بمكان من الوضوح، هذا.

مضافاً إلى أنّ العام المخصص بالمتصل لا ينعقد له ظهور في العموم وإنّما ينعقد له ظهور في الخاص فحسب كقولنا: أكرم العلماء إلّا الفساق منهم، فانّه لا ينعقد له ظهور إلّا في وجوب إكرام حصة خاصة من العلماء وهي التي لاتوجد فيها صفة الفسق، وعليه فاذا شككنا في عالم أنّه فاسق أو ليس بفاسق فلا عموم له بالاضافة إليه حتى نتكلم في جواز التمسك به بالنسبة إلى هذا المشكوك وعدم جوازه.

وأمّا الثاني: وهو ما إذا كان المخصص منفصلاً، فقد قيل إنّ المشهور بين القدماء جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، وربّما نسب هذا القول إلى السيد (قدس سره) في العروة أيضاً بدعوى أنّ حال هذه المسألة حال المسألة السابقة وهي دوران أمر المخصص بين الأقل والأكثر، فكما يجوز التمسك بعموم العام في تلك المسألة في الزائد على الأقل حيث إنّ الخاص لا يكون حجةً فيه كي يزاحم ظهور العام في الحجية وفي الكشف عن كونه مراداً في الواقع، فكذلك يجوز التمسك به في هذه المسألة ببيان أنّ ظهور العام قد انعقد في عموم وجوب إكرام كل عالم سواء أكان فاسقاً أم لم يكن، وقد خرج منه العالم الفاسق بدليل المخصص، فحينئذ إن علم بفسقه فلا إشكال في عدم وجوب إكرامه، وإن لم يعلم به فلا قصور في شمول عموم العام له، حيث إنّ دليل المخصص غير شامل له باعتبار أنّه لا عموم أو لا إطلاق له بالاضافة إلى الفرَد المشكوك، وعليه فلا مانع من التمسك بعموم العام فيه حيث إنّه بعمومه شامل له، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ هذه النسبة غير مصرّح بها في كلماتهم وإنّما هي استنبطت من بعض الفروع التي هم قد أفتوا بها، كما أنّ شيخنا العلّامة

الأنصاري (قدس سره)[١] قد استنبط حجية الأصل المثبت عندهم من بعض الفروع التي هم قد التزموا بها وذكر (قدس سره) بعض هذه الفروع وقال: إنّها تبتني على القول بحجية الأصل المثبت وبدون القول بها لا تتم.

وعلى الجملة: فبما أنّ هذه المسألة لم تكن معنونةً في كلماتهم لا في الأُصول ولا في الفروع، ولكن مع ذلك نسب إليهم فتاوى لا يمكن إتمامها بدليل إلّا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، فلأجل ذلك نسب إليهم، هذا.

وأمّا نسبة هذا القول إلى السيد صاحب العروة (قدس سره) فهي أيضاً تبتني على الاستنباط من بعض الفروع التي ذكرها (قدس سره) في العروة[٢] منها قوله: إذا علم كون الدم أقل من الدرهم وشك في أنّه من المستثنيات أم لا يبنى على العفو، وأمّا إذا شك في أنّه بقدر الدرهم أو أقل فالأحوط عدم العفو. حيث توهم من ذلك أنّ بناءه (قدس سره) على العفو في الصورة الأُولى ليس إلّا من ناحية التمسك بأصالة العموم في الشبهات المصداقية وكذا بناؤه على عدم العفو في الصورة الثانية ليس إلّا من ناحية التمسك بها فيها، بيان ذلك:

أمّا في الصورة الأُولى: فقد ورد في الروايات أنّه لا بأس بالصلاة في دم إذا كان أقل من درهم منها: صحيحة محمّد بن مسلم قال «قلت له: الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلاة، قال: إن رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ في غيره وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك ولا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، وما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيته قبل أو لم

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٦٦٢.

(٢) العروة الوثقىٰ ١: ٨٦ المسألة ٣ [٢٩٩].

تره»[١]. ومنها: صحيحة ابن أبي يعفور في حديث قال «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثمّ يعلم فينسى أن يغسله فيصلّي ثمّ يذكر بعد ما صلى أيعيد صلاته؟ قال: يغسله ولا يعيد صلاته إلّا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصلاة»[٢]. ومنها: صحيحة إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: في الدم يكون في الثوب إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة»[٣] وهذه الروايات استثناء مما دلّ على عدم جواز الصلاة في الدم مطلقاً ولو كان أقل من درهم باعتبار نجاسته، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد ورد في رواية أُخرى أنّ دم الحيض مانع عن الصلاة مطلقاً ولو كان أقل من الدرهم، وقد أُلحق المشهور به دم النفاس والاستحاضة، وهي رواية أبي بصير عن أبي عبدالله أو أبي جعفر (عليه السلام) «قال: لا تعاد الصلاة من دم لم تبصره غير دم الحيض فانّ قليله وكثيره في الثوب إن رآه أو لم يره سواء»[٤] فهذه الرواية تقيّد إطلاق الروايات المتقدمة بغير دم الحيض وما أُلحق به.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه إذا شككنا في دم يكون أقل من الدرهم أنّه من أفراد المخصص يعني الدماء الثلاثة أو من أفراد العام وهو الروايات المتقدمة، فالسيد (قدس سره) تمسك بعموم تلك الروايات وحكم

---

(١) الوسائل ٣: ٤٣١ / أبواب النجاسات ب ٢٠ ح ٦.

(٢) الوسائل ٣: ٤٢٩ / أبواب النجاسات ب ٢٠ ح ١.

(٣) الوسائل ٣: ٤٣٠ / أبواب النجاسات ب ٢٠ ح ٢.

(٤) الوسائل ٣: ٤٣٢ / أبواب النجاسات ب ٢١ ح ١ وفي بعض النسخ بدون «لم».

بعدم البأس به في الصلاة، مع أنّ الشبهة مصداقية، وهذا ليس إلّا من جهة أنّه (قدس سره) يرى جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية.

وأمّا في الصورة الثانية: فقد ورد في الروايات[١] ما دلّ على عدم جواز الصلاة في الثوب المتنجس بلا فرق بين كونه متنجساً بالدم أو بغيره من النجاسات، ولكن قد خرج من ذلك خصوص الثوب المتنجس بالدم إذا كان أقل من الدرهم بالروايات المتقدمة، فعندئذ إذا شككنا في دم أنّه أقل من الدرهم حتى يكون داخلاً تحت عنوان المخصص أو أزيد منه حتى يكون داخلاً تحت عنوان دليل العام، فالسيد (قدس سره) قد تمسك فيه بعموم دليل العام وحكم بعدم العفو عنه في الصلاة، مع أنّ الشبهة مصداقية، وهذا شاهد على أنّه (قدس سره) يرى جواز التمسك بالعام فيها، هذا.

ولكنّ التوهم المزبور في كلتا الصورتين قابل للمنع.

أمّا في الصورة الأُولى: فيحتمل أن يكون وجه فتواه بالعفو هو التمسك باستصحاب العدم الأزلي لاحراز موضوع العام، حيث إنّ موضوعه مركب من أمرين: أحدهما وجودي وهو الدم الذي يكون أقل من الدرهم. وثانيهما عدمي وهو عدم كونه من دم حيض أو نفاس أو استحاضة، والأوّل محرز بالوجدان، والثاني بالأصل، وبضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب ويتحقق فيترتب عليه حكمه بمقتضى عموم تلك الروايات وإطلاقها، أو يحتمل أن يكون وجه فتواه به هو التمسك بأصالة البراءة عن مانعية هذا الدم للصلاة بعد ما لم يمكن التمسك بدليل لفظي من جهة كون الشبهة مصداقية.

---

(١) الوسائل ٣: ٤٢٨ / أبواب النجاسات ب ١٩.

وأمّا في الصورة الثانية: فيحتمل أن يكون وجه احتياطه بعدم العفو هو أصالة عدم كون هذا الدم أقل من درهم، نظراً إلى أنّ عنوان المخصص عنوان وجودي فلا مانع من التمسك بأصالة عدمه عند الشك فيه. وكيف كان فلا يمكن استنباط أنّه (قدس سره) من القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية من هذين الفرعين. ومما يشهد على أنّه ليس من القائلين بذلك ما ذكره (قدس سره) في كتاب النكاح وإليك نصه:

مسألة ٥٠: إذا اشتبه من يجوز النظر إليه بين من لا يجوز بالشبهة المحصورة وجب الاجتناب عن الجميع، وكذا بالنسبة إلى من يجب التستر عنه ومن لا يجب، وإن كانت الشبهة غير محصورة أو بدوية، فان شك في كونه مماثلاً أو لا، أو شك في كونه من المحارم النسبية أو لا، فالظاهر وجوب الاجتناب، لأنّ الظاهر من آية وجوب الغض أنّ جواز النظر مشروط بأمر وجودي وهو كونه مماثلاً أو من المحارم، فمع الشك يعمل بمقتضى العموم، لا من باب التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمية أو نحو ذلك[1] فانّ هذا شاهد صدق على أنّه ليس من القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ ما أفاده (قدس سره) من التمسك بعموم آية وجوب الغض خاطئ جداً، أمّا أوّلاً: فلا عموم في الآية من هذه الناحية، يعني لا يمكن استفادة حرمة النظر من الآية الكريمة. وأمّا ثانياً: فعلى تقدير تسليم دلالتها على ذلك فلا تدل على أنّ جواز النظر مشروط بأمرٍ وجودي، بل مفهومها حرمة النظر إلى المخالف، فتكون الحرمة مشروطةً بأمر وجودي وهو المخالف،

---

(١) العروة الوثقىٰ ٢: ٥٨٥ المسألة [٣٦٨٢].

وتمام الكلام في محلّه.

فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّ النسبة غير ثابتة.

ثمّ إنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] ذكر أنّ المشهور حكموا بالضمان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عاديةً أو غير عادية، ولكن لم يعلم وجه فتواهم بذلك هل هو من ناحية التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية أو من ناحية قاعدة المقتضي والمانع، نظراً إلى أنّ المقتضي للضمان موجود وهو اليد، والمانع مشكوك فيه وهو كونها يد أمانة فيدفع بالأصل، أو استصحاب العدم الأزلي نظراً إلى أنّ موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير المتصف بكونه مقارناً لعدم رضاه، فاذا كان الاستيلاء محرزاً بالوجدان جرى استصحاب عدم رضا المالك فيثبت الضمان، أو وجه آخر غير هذه الوجوه. فالنتيجة أنّ كون مستند فتواهم به أحد هذه الأُمور الثلاثة غير معلوم، بل هي بأنفسها غير تامة. أمّا الأوّل فسيجيء الكلام فيه. وأمّا الثاني فان أُريد بالمقتضي الدليل فقد عرفت أنّه قاصر عن شمول المورد، وإن أُريد به الملاك المقتضي له فلم يمكن إحراز أصل وجوده فيه بعد عدم شمول الدليل له، وإن أُريد به اليد الخارجية فقد عرفت أنّ اليد مطلقاً لاتقتضي الضمان والمقتضي له إنّما هو اليد الخاصة، وهي التي لاتكون يد أمين.

ثمّ قال (قدس سره) إنّ الصحيح في وجه ذلك أن يقال: إنّه يمكن التمسك بالأصل لاحراز موضوع الضمان بضم الوجدان إليه، وملخص ما أفاده (قدس سره): هو أنّ موضوع الضمان مركب من الاستيلاء على مال الغير وعدم رضاه بذلك، والمفروض في المقام أنّ الاستيلاء على مال الغير محرز بالوجدان وعدم

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٢٣.

رضاه بذلك محرز بالأصل، وبضم الوجدان إلى الأصل يتم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره وهو الضمان.

ولا يخفى أنّ ما أفاده (قدس سره) في غاية الصحة والمتانة، سواء أكانت الدعوى بين المالك وذي اليد في الرضا وعدمه، يعني أنّ المالك يدّعي أنّه غير راضٍ باستيلائه على ماله وهو يدّعي رضاءه به كما عرفت، أو كانت بينهما في رضا الله تعالى به وعدمه، يعني أنّ المالك يدّعي أنّه تعالى غير راضٍ باستيلائه على ماله وهو يدّعي أنّه راضٍ به، كما إذا افترضنا أنّ المالك يدعي أنّك غصبت ما بيدك من مالي، وهو يدعي أنّي وجدت هذا المال وأنّه كان عندي أمانة برضى الله سبحانه وتعالى فلا ضمان عليه إذا تلف، ففي هذه الصورة أيضاً لا مانع من إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، حيث إنّ الاستيلاء على مال الغير محرز بالوجدان وعدم رضاه تعالى به محرز بالأصل، فيتم الموضوع ويترتب عليه أثره وهو الضمان.

وإن شئت قلت: إنّ ذي اليد قد اعترف بأنّ المال الذي تحت يده هو مال المدعي، ولكنّه ادعى أنّه غير ضامن له بدعوى أنّ يده عليه يد امانة، حيث إنّها كانت باذن من الله تعالى، ولكنّ المالك ادعى أنّه تعالى لم يأذن به وأنّ يده عليه ليست يد أمانة، ففي مثل ذلك يمكن إحراز موضوع الضمان بضم الوجدان إلى الأصل، وهو أصالة عدم إذنه تعالى به.

نعم، فيما إذا كان المالك راضياً بتصرف ذي اليد في ماله ولكنّه يدعي ضمانه بعوضه وهو يدعى فراغ ذمته عنه، ففي مثل ذلك مقتضى الأصل عدم ضمانه، مثاله: ما إذا اختلف المالك وذو اليد في عقد فادعى المالك أنّه بيع، وادعى ذو اليد أنّه هبة، فالقول قول مدعي الهبة، وعلى مدعي البيع الاثبات، والوجه فيه: هو أنّه يدعي اشتغال ذمة المنقول إليه بالثمن وهو ينكر ذلك ويدعي عدم

اشتغال الذمة بشيء، فحينئذ إن أقام البيّنة على ذلك فهو وإلّا فله إحلاف المنكر أي المنقول إليه، حيث إنّ قوله مطابق لأصالة عدم الضمان، يعني عدم اشتغال ذمته بالثمن.

هذا فيما إذا كانت العين تالفة أو كان المنقول إليه ذا رحم، وإلّا فله حق استرجاع المال من دون مرافعة، لأنّ العقد إن كان بيعاً في الواقع فبما أنّ المشتري لم يردّ ثمنه فله خيار الفسخ، وإن كان هبةً كذلك يعني في الواقع فبما أنّها جائزة على الفرض فله فسخها واسترداد المال. نعم، إذا افترضنا الأمر بالعكس بأن يدّعي المالك الهبة ويدّعي ذو اليد البيع، فالقول قول مدعي البيع، وعلى مدعي الهبة الاثبات، وذلك لأنّه يدّعي في الحقيقة زوال ملكية المنقول إليه عن هذا المال برجوعه، فان أقام البيّنة على ذلك فهو وإلّا فالقول قوله مع يمينه. ولكن مثل هذا الفرع خارج عن مورد كلامه (قدس سره) فانّ مفروض كلامه هو ما إذا كان الشك في رضا المالك وعدمه، كما في الفرعين الأوّلين، وأمّا في هذا الفرع فالمفروض أنّ رضا المالك بالتصرف محرز والشك في الضمان إنّما هو من ناحية اُخرى.

فالنتيجة: أنّ النسبة سواء أكانت مطابقة للواقع أم لم تكن فالصحيح في المقام أن يقال: إنّ التمسك بالعام في الشبهات المصداقية غير جائز، والسبب فيه: أنّ غاية ما يمكن أن يستدل على جواز التمسك به فيها هو ما أشرنا إليه من أنّ ظهور العام في العموم قد انعقد، والمخصص المنفصل لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره، وهذا الظهور متبع فيما لم يعلم خلافه، مثلاً لو أمر المولى بقوله: أكرم كل عالم ثمّ نهى عن إكرام العالم الفاسق، فالدليل الأوّل وهو العام قد وصل إلينا صغرى وكبرى. أمّا الصغرى فهي محرزة بالوجدان أو بالتعبد. وأمّا الكبرى وهي وجوب إكرام كل عالم قد وصلت إلينا على الفرض، وقد تقدم

أنّها لا تتكفل لبيان حال الأفراد في الخارج، وإنّما هي متكفلة لبيان الحكم على الموضوع المفروض الوجود فيه، فاذا أحرزنا صغرى هذه الكبرى كما هو المفروض فلا حالة منتظرة للعمل به، وأمّا الدليل الثاني وهو الخاص ففي كل مورد أحرزنا صغراه ـ وهو العالم الفاسق ـ نحكم بحرمة إكرامه ونقيّد عموم العام بغيره، وفيما لم نحرزها لا نحكم بحرمة إكرامه، لما عرفت من أنّ العمل بالدليل متوقف على إحراز الصغرى والكبرى معاً وبدونه فلا موضوع للعمل به، وعليه فلا يمكن التمسك بالخاص فيما لم نحرز أنّ زيداً العالم مثلاً فاسق أو ليس بفاسق، ولكن لا مانع من العمل بالعام فيه لاحراز الصغرى والكبرى معاً بالاضافة إليه.

وعلى الجملة: فلا يمكن التمسك بأيّ دليل ما لم يحرز صغراه، ولا يكون حجةً بدون ذلك، ومن هنا قلنا في مسألة البراءة إنّا إذا شككنا في مائع أنّه خمر أو ليس بخمر لم يمكن التمسك بعموم ما دلّ على حرمة شرب الخمر، ضرورة أنّه لا يكون متكفلاً لبيان صغراه، وإنّما هو متكفل لثبوت الحكم لمائع على تقدير أنّه خمر، كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقية التي لا تتعرض لبيان صغرياتها أصلاً، لا وجوداً ولا عدماً، وإنّما هي ناظرة إلى ثبوت الأحكام لموضوعاتها المقدّر وجودها في الخارج، وأمّا أنّها موجودة أو غير موجودة فلا نظر لها في ذلك أبداً، فالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية كالتمسك به في الشبهة المفهومية فيما إذا دار أمر المخصص بين الأقل والأكثر، نظراً إلى أنّ المخصص هناك لا يكون حجة إلّا في الأقل دون الزائد عليه، ومن المعلوم أنّه لا مانع من الرجوع إلى عموم العام في الزائد، لعدم قصور فيه عن الشمول له.

وكذا الحال في المقام حيث إنّ المخصص كقولنا: لا تكرم فسّاقهم لا يكون حجةً إلّا فيما إذا أُحرز صغراه فيه، فاذا علم بفسق عالم فالصغرى له محرزة فلا

مانع من التمسك به، وإذا شك في فسقه فالصغرى له غير محـرزة فـلا يكـون حجةً، وعليه فلا مانع من كون العام حجةً فيه، هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه التمسك بالعام في الشبهات المصداقية.

وقبل أن نأخذ بالنقد على ذلك حريّ بنا أن نقدّم نقطةً: وهي أنّ الحجة قد فسّرت بتفسيرين: أحدهما أن يراد بها ما يحتج به المولى على عبده وبالعكس وهو معناها اللغوي والعرفي. وثانيها أن يراد بها الكاشفية والطريقية، يعني أنّ المولى جعله كاشفاً وطريقاً إلى مراده الواقعي الجدي فيحتج على عبده بجعله كاشفاً ومبرزاً عنه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الحجة بالتفسير الأوّل تتوقف على إحراز الصغرى والكبرى معاً وإلّا فلا أثر لها أصلاً، ومن هنا قلنا في مسألة البراءة أنّه يجوز ارتكاب المشتبه بالخمر أو البول أو نحوه، فانّ ما دلّ على حرمة شرب الخمر أو نجاسة البول لا يكون حجةً في المشتبه، لعدم إحراز صغراه. وأمّـا الحـجة بالتفسير الثاني فلا تتوقف على إحراز الصغرى، ضرورة أنّها كاشفة عن مراد المولى واقعاً وطريق إليه، سواء أكان لها موضوع في الخارج أم لم يكن. وإن شئت قلت: انّ الحجة بهذا التفسير تتوقف على إحراز الكبرى فحسب.

ومن ناحية ثالثة: أنّ الحجة بالتفسير الثاني هي المرجع للـفقهاء في مـقام الفتيا، دونها بالتفسير الأوّل، ولذا لو سئل المجتهد عن مـدرك فـتواه أجـاب بالكتاب أو السنّة أو ما شاكلها، ومن هنا أفتى الفقيه بـوجوب الحـج عـلى المستطيع سواء أكان المستطيع موجوداً في الخارج أم لم يكن، فاحراز الكبرى فحسب كافٍ من دون لزوم إحراز الصغرى.

ومن ناحية رابعة: أنّ القائل بجواز التمسك بالعام في الشبهات المـصداقـية

توهم أنّ المراد من الحجة في كل من طرفي العام والخاص هو الحجة بالتفسير الأوّل دون التفسير الثاني، وعلى هذا فحجية كل منهما تتوقف على إحراز الصغرى والكبرى معاً، وبما أنّ الكبرى في كليهما محرزة فبطبيعة الحال تتوقف حجيتها على إحراز الصغرى فحسب، فان أُحرز أنّه عالم فاسق فهو من صغريات الخاص حيث قد قيد موضوع العام بغيره، وإن شك في فسقه فلا يحرز أنّه من صغرياته وبدونه لا يكون الخاص حجةً فيه، وأمّا كونه من صغريات العام فالظاهر أنّه من صغرياته لفرض أنّ العالم بجميع أقسامه وأصنافه ـ أي سواء أكان معلوم العدل أو معلوم الفسق أو مشكوكه ـ من صغريات العام، ولكن قد خرج عنه خصوص معلوم الفسق، وأمّا القسمان الآخران فهما باقيان تحته.

والحاصل: أنّ موضوع العام قد قيّد بغير معلوم الفسق بدليل المخصص نظراً إلى أنّه حجة فيه دون غيره، وأمّا مشكوك الفسق فهو باقٍ تحت العام فلا مانع من التمسك به بالاضافة إليه.

وبعد ذلك نقول: إنّ المراد من الحجة في المقام هو الحجة بالتفسير الثاني يعني الطريقية والكاشفية، والوجه فيه واضح وهو أنّ معنى حجية العام في عمومه وحجية الخاص في مدلوله هو الكاشفية والطريقية إلى الواقع، حيث إنّ حجية كل منهما من باب حجية الظهور، وقد حقق في محلّه أنّ حجيته من باب الكاشفية والطريقية إلى الواقع. ثمّ إنّ الحجة بهذا المعنى تلازم الحجة بالمعنى الأوّل أيضاً، يعني أنّ المولى كما يحتج على عبده بجعل ظهور العام مثلاً حجةً عليه وكاشفاً عن مراده واقعاً وجداً، كذلك يحتج بجعل ظهور الخاص حجةً عليه وكاشفاً عن مراده في الواقع.

وعليه فاذا ورد عام كقولنا: أكرم كل عالم فهو كاشف عن أنّ مراد المولى

إكرام جميع العلماء بشتى أنواعهم وأفرادهم كالعدول والفسّاق ونحوهما، ثمّ إذا ورد خاص كقولنا: لا تكرم فسّاقهم فهو يكشف عن أنّ مراده الجدي هو الخاص دون العام بعمومه، ضرورة أنّ الاهمال في الواقع غير معقول، وعليه فبطبيعة الحال يكون مراده فيه إمّا مطلقاً أو مقيداً، ولا ثالث لهما، وحيث إنّه لا يمكن أن يكون هو المطلق، لفرض وجود المقيد والمخصص في البين، فلا محالة يكون هو المقيد، يعني أنّ موضوع العام يكون مقيداً بقيد عدمي، ففي المثال المتقدم يكون موضوع وجوب الاكرام هو العالم الذي لا يكون فاسقاً، لا مطلق العالم ولو كان فاسقاً، وعلى ضوء هذا البيان فاذا شك في عالم أنّه فاسق أو ليس بفاسق فكما أنّ صدق عنوان المخصص عليه غير معلوم فكذلك صدق موضوع العام، فالصغرى في كليهما غير محرزة. فاذن لا محالة يكون التمسك بالعام بالاضافة إليه من التمسك به في الشبهات المصداقية، كما أنّ التمسك بالخاص بالاضافة إليه كذلك.

وإن شئت فقل: إنّ التمسك بالعام إنّما هو من ناحية أنّه حجة وكاشف عن المراد الجدي، لا من ناحية أنّه مستعمل في العموم، إذ لا أثر له ما لم يكن المعنى المستعمل فيه مراداً جدّاً وواقعاً، والمفروض أنّ المراد الجدي هنا غير المراد الاستعمالي، حيث إنّ المراد الجدي مقيّد بعدم الفسق في المثال دون المراد الاستعمالي، وعليه فاذا شك في عالم أنّه فاسق أو لا فبطبيعة الحال شك في انطباق موضوع العام عليه وعدم انطباقه كما هو الحال بالاضافة إلى الخاص، يعني أنّ نسبة هذا الفرد المشكوك بالاضافة إلى كل من العام بما هو حجة والخاص نسبة واحدة فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، فكما لا يمكن التمسك بالخاص بالاضافة إلى هذا الفرد، فكذلك لا يمكن التمسك بالعام بالاضافة إليه، ومن هنا يظهر أنّ قياس المقام بالمسألة المتقدمة ـ وهي ما إذا كان

المخصص مجملاً ودار أمره بين الأقل والأكثر ـ [خاطئ جدّاً] ووجه الظهور هو أنّ تقييد العام هناك بالمقدار المتيقن معلوم، وأمّا بالاضافة إلى الزائد فهو مشكوك فيه فندفعه بأصالة العموم.

وعلى الجملة: فالشك هناك ليس من ناحية الشبهة المصداقية، بل من ناحية الشبهة المفهومية فيكون الشك شكاً في التخصيص الزائد بعد العلم بأنّ المشكوك فيه ليس من مصاديق المخصص، دون المقام فانّ الشك فيه ليس شكاً في التخصيص الزائد، وإنّما هو شك في أنّه من مصاديق العام بما هو حجة أو لا، وفي مثل ذلك لا يجوز التمسك بالعام لاحراز أنّه من مصاديقه، هذا.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره القائل بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ليس في الحقيقة من التمسك بالعام فيها، بل هو من التمسك بالعام في الشبهات الحكمية، حيث إنّ الشك إنّما هو في التخصيص الزائد بالاضافة إلى الفرد المشكوك كونه من مصاديق الخاص، نظراً إلى أنّ الخاص لا يكون حجةً بالاضافة إليه، وعليه فبطبيعة الحال يكون الشك في تخصيص العام بغيره من الشك في التخصيص الزائد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بعدّة نتائج:

الأُولى: أنّ التمسك بالعام في الشبهات المصداقية غير ممكن.

الثانية: أنّ ما ذكر في وجه جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ناشئ من الخلط بين التفسيرين المزبورين للحجة.

الثالثة: أنّه على ضوء هذا الخلط يخرج التمسك بالعام في الموارد المشكوك كونها من مصاديق الخاص من التمسك به في الشبهات المصداقية.

ثمّ إنّ شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)[١] قد فصّل في المقام بين ما كان المخصص لفظياً وما كان لبياً، فعلى الأوّل لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية دون الثاني، وتبعه في ذلك المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وقال في وجهه ما إليك نصه:

وأمّا إذا كان ـ المخصص ـ لبياً، فان كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلّا في الخصوص، وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه، والسر في ذلك: أنّ الكلام الملق من السيد حجةً ليس إلّا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلابدّ من اتباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى أكرم جيراني وقطع بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم، كان أصالة العموم باقيةً على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته، لعدم حجة أُخرى بدون ذلك على خلافه، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً، فانّ قضية تقديمه عليه هو كون الملق إليه كأنّه كان من رأس لا يعم الخاص، كما كان كذلك حقيقةً فيما كان الخاص متصلاً، والقطع بعدم إرادة العدوّ لا يوجب انقطاع حجيته إلّا فيما قطع أنّه عدوّه لا فيما شك فيه، كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية أصالة الظهور.

---

(١) مطارح الأنظار: ١٩٤.

وبالجملة: كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك، ولعلّه لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بالقاء حجتين هناك تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كأنّه لم يعمّه حكماً من رأس، وكأنّه لم يكن بعام، بخلاف هاهنا، فانّ الحجة الملقاة ليست إلّا واحدة، والقطع بعدم إرادة إكرام العدو في أكرم جيراني مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلّا فيما قطع بخروجه عن تحته، فانّه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه فلابدّ من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه. بل يمكن أن يقال إنّ قضية عمومه للمشكوك أنّه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال في مثل لعن الله بني أُميّة قاطبة أنّ فلاناً وإن شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج أنّه ليس بمؤمن، فتأمل جيداً[1].

نلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدة خطوط:

١ ـ أنّ المخصص اللبي قد يكون كالمخصص اللفظي المتصل، يعني يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم.

٢ ـ أنّه قد يكون كالمنفصل اللفظي، يعني لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، ولكنّه يفترق عنه في نقطة وهي أنّ المخصص المنفصل إذا كان لفظياً فهو مانع عن التمسك بالعام في الفرد المشتبه، وأمّا إذا كان لبياً فهو غير مانع عنه، والنكتة في ذلك: هو أنّ الأوّل يوجب تقيّد موضوع العام بعدم عنوان المخصص من باب تحكيم الخاص على العام، وعليه فاذا شك في فرد أنّه من أفراد الخاص أو العام لم يمكن التمسك بالعام لاحراز أنّه من أفراده كما عرفت

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

بشكل موسّع، وهذا بخلاف الثاني، فانّه لا يوجب تقيد موضوع العام إلّا بما قطع المكلف بخروجه عن تحته، فانّ ظهور العام في العموم حجة، والمفروض عدم قيام حجة أُخرى على خلافه وإنّما هو قطع المكلف بخروج بعض أفراده عن تحته للقطع بعدم كونه واجداً لملاك حكمه، وهذا القطع حجة فيكون عذراً له في مقام الاحتجاج، وأمّا فيما لا قطع بالخروج عن تحته من الموارد المشكوكة فلا مانع من التمسك بعمومه فيها، حيث إنّ المانع عنه على الفرض إنّما هو قطع المكلف به، ومع فرض عدمه فلا مانع منه أصلاً.

٣ ـ أنّ التمسك بعموم العام للفرد المشكوك فيه يكون دليلاً على أنّه ليس فرداً لما علم بخروجه من العنوان عن حكمه وأنّ هذا الفرد من أفراد العام، هذا.

وقد أورد على ذلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وإليك بيانه: وهذا الكلام ـ جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياً غير لفظي ـ لا يسعنا تصديقه على إطلاقه. فانّ المخصص إذا كان حكماً عقلياً ضرورياً بأن كان صارفاً لظهور الكلام وموجباً لعدم انعقاد الظهور إلّا في الخاص من أوّل الأمر، فحكمه حكم القرينة المتصلة اللفظية فكما لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية معها كذلك لا يجوز التمسك بالعموم معه، وأمّا إذا كان حكماً عقلياً أو إجماعاً بحيث لم يكن صالحاً لصرف ظهور العام من أوّل الأمر، فحكمه حكم المخصص المنفصل اللفظي، إذ كما أنّ المخصص اللفظي بعد تقدمه على عموم العام يكشف عن تقيد المراد الواقعي وعدم كون موضوع الحكم الواقعي مطلقاً فلا يمكن التمسك به عند عدم إحراز تمام موضوعه لأجل الشك في وجود القيد، كذلك المخصص اللبي يكشف عن التقيد المزبور فلا يمكن التمسك بالعموم عند عدم إحراز تمام موضوعه، فانّ الاعتبار في عدم اعتبار

جواز التمسك بالعموم إنّما هو بالمنكشف، أعني به تقيد موضوع الحكم لباً، لا بخصوصية الكاشف من كونه لفظياً أو عقلياً(١).

وبعد ذلك نقول: أمّا الخط الأوّل فهو في غاية الصحة والمتانة.

وأمّا الخط الثاني: فيرد عليه ما أورده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) لكن فيما إذا كان تطبيق الكبرى على الصغرى وإحرازها موكولاً بنظر المكلف، سواء أكانت القضية حقيقيةً أم كانت خارجيةً، لا مطلقاً حتى فيما إذا لم يكن موكولاً بنظره، فلنا دعويان: الأُولى عدم تمامية هذا الخط فيما إذا كان أمر التطبيق منوطاً بنظر المكلف. الثانية تماميته فيما إذا لم يكن كذلك.

أمّا الدعوى الأُولى(٢): فإن كانت القضية المتكفلة لاثبات حكم العام من قبيل القضايا الحقيقية التي يكون تطبيق موضوع الحكم فيها على أفراده في الواقع موكولاً بنظر المكلف وإحرازه، فبطبيعة الحال يكون إحراز عدم وجود ملاك الحكم في فردٍ مّا كاشفاً عن أنّ فيه خصوصية قد قيد موضوع العام بعدمها، وتلك الخصوصية قد تكون واضحةً بحسب المفهوم عرفاً والشك إنّما هو في وجودها في فردٍ مّا من أفراد العام، وقد تكون مجملةً بحسب المفهوم كذلك، يعني يدور أمرها بين أمرين أو الأكثر، وهذا تارةً من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وأُخرى من المتباينين، أو العموم من وجه، فالأقسام ثلاثة:

أمّا القسم الأوّل: فلا يجوز فيه التمسك بالعام لاثبات الحكم له، لفرض أنّ الشك فيه في وجود موضوعه وتحققه في الخارج ومعه لا محالة يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ومن الطبيعي أنّه لا فرق فيه بين أن يكون

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٤٢.

(٢) [تأتي الدعوى الثانية في ص ٣٥٤].

المخصص لفظياً أو لبياً.

وأمّا القسم الثاني: فلا مانع من التمسك به بالاضافة إلى المقدار الزائد عن المتيقن، حيث إنّ مرجعه إلى الشك في التخصيص الزائد، والمرجع فيه لا محالة هو عموم العام.

وأمّا القسم الثالث: فلا يمكن التمسك به لاجماله، نظراً إلى أنّنا نعلم إجمالاً بتقييد موضوع العام بقيد مردد بين أمرين متباينين أو اُمور كذلك، ومن الطبيعي أنّ هذا العلم الاجمالي مانع من التمسك به في المقام، حيث إنّ شمول العام لكليهما معاً لا يمكن، وشموله لأحدهما المعيّن دون الآخر ترجيح من دون مرجّح، وأحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً، ولتوضيح ذلك نأخذ بمثال وهو ما إذا ورد دليل يدل على وجوب إكرام كل عالم الشامل للعادل والفاسق وللنحوي وغيره، ثمّ علم من الخارج أنّ ملاك وجوب الاكرام غير موجود في زيد العالم مثلاً، وهذا تارةً من ناحية العلم بكون اتصافه بالفسق مانعاً عن تحقق ملاك وجوب الاكرام فيه، واُخرى من ناحية العلم بكون المانع من تحقق الملاك فيه واحدة من صفتي الفسق والنحوية الموجودتين فيه، فعلى الأوّل لا محالة يستلزم ذلك العلم بتقييد موضوع وجوب الاكرام بعدم كونه فاسقاً، وعليه فبطبيعة الحال لا يجوز التمسك بالعموم لاثبات وجوب الاكرام للعالم الذي شك في فسقه، وعلى الثاني يستلزم العلم بتقييد الموضوع بعدم اتصافه بأحد الوصفين على نحو الاجمال، ولازم ذلك إجمال العام وعدم جواز التمسك به لاثبات وجوب الاكرام للعالم الفاسق أو للنحوي.

نعم، إذا علم أنّ المانع من تحقق الملاك هو صفة الفسق ولكنّها بحسب المفهوم مجمل ويدور أمره بين فاعل الكبيرة فقط أو الأعم منه وفاعل الصغيرة، أو احتمل أنّ المانع من تحقق الملاك هو اجتماع الوصفين معاً لا كل

واحد منهما، أو مع إضافة وصف آخر إليهما، اقتصر في جميع هذه الفروض في تخصيص العام على القدر المتيقن ويتمسك في غيره بأصالة العموم، كما كان هو الحال بعينه فيما دار أمر المخصص اللفظي بين الأقل والأكثر.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هو أنّه لا فرق بين المخصص اللفظي واللبي في شيء من الأحكام المزبورة فيما إذا كانت القضية المتكفلة لاثبات حكم العام من القضايا الحقيقية التي يكون تطبيق الموضوع على أفراده في الخارج بنظر نفس المكلف.

وأمّا إذا كانت القضية من قبيل القضايا الخارجية، فإن كان المخصص لفظياً لم يجز التمسك بالعام في موارد الشبهات المصداقية، حيث إنّ المخصص اللفظي يكون قرينةً على أنّ المولى أوكل إحراز موضوع حكمه في الخارج إلى نفس المكلف، وبما أنّ موضوعه صار مقيداً بقيد بمقتضى التخصيص فبطبيعة الحال إذا شك في تحقق قيده في الخارج لم يمكن التمسك بالعموم، لفرض عدم كونه ناظراً إلى وجوده فيه أو عدم وجوده كما سبق. وأمّا إذا كان المخصص لبياً فإن علم من الخارج أنّ المولى أوكل إحراز موضوع العام إلى نفس المكلف فحاله حال المخصص اللفظي، كما إذا ورد في دليل: أعط لكل طالب علم في النجف الأشرف كذا وكذا ديناراً، وعلم من الخارج أنّ مراد المولى هو المعيل دون المجرد، ولازم ذلك بطبيعة الحال هو العلم بتقيد موضوع العام بعدم كونه مجرداً، فعندئذ إذا شك في طالب علم أنّه معيل أو مجرد لم يمكن التمسك بعمومه، لعدم إحراز أنّه من مصاديق العام.

وإن لم يعلم من الخارج ذلك صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهة المصداقية، والسبب فيه: أنّ ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنّه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع الأفراد ولم يكل ذلك إلى المكلف، ومن

المعلوم أنّ هذا الظهور حجة على المكلف في الموارد المشكوك فيها، فاذا أمر المولى خادمه باكرام جميع جيرانه، فانّ ظهور كلامه في العموم كاشف عن أنّه لاحظ جميع أفراد موضوع حكمه وأحرز وجود الملاك في الجميع، ومن الطبيعي أنّ هذا الظهور حجة عليه ولا يجوز له التعدي عن مقتضاه إلّا إذا علم خلافه، كما إذا علم بأنّ زيداً مثلاً الذي يسكن في جواره عدوّه وأنّه لا ملاك لوجوب الاكرام فيه جزماً، وسكوت المولى عن بيانه لعلّه لأجل مصلحة فيه أو مفسدة في البيان أو غفل عنه أو كان جاهلاً بعدم وجود الملاك فيه، وكيف ما كان فالمكلف متى ما علم بعدم وجود الملاك فيه فهو معذور في ترك إكرامه، لأنّ قطعه هذا عذر له، وهذا بخلاف ما إذا شك في فرد أنّه عدوّه أو لا فلا عذر له في ترك إكرامه، حيث إنّه لا أثر لهذا الشك في مقابل الظهور، نظراً إلى أنّه حجة فلا يجوز له رفع اليد عنه من دون قيام دليل وحجة أقوى بخلافه.

وأمّا **الخط الثالث**: فهو صحيح فيما إذا لم يكن إحراز الموضوع موكولاً إلى نظر المكلف كما هو الحال في مثل قوله (عليه السلام): «لعن الله بني اُميّة قاطبة»[1] فانّ هذه القضية بما أنّها قضية خارجية صادرة من الإمام (عليه السلام) من دون قرينة تدل على إيكال إحراز الموضوع فيها في الخارج إلى نظر المكلف، فبطبيعة الحال تدل على أنّ المتكلم لاحظ الموضوع بتمام أفراده وأحرز أنّه لا مؤمن بينهم، وعليه فلا مانع من التمسك بعمومه لاثبات جواز لعن الفرد المشكوك في إيمانه. أو فقل: إنّا إذا علمنا من الخارج أنّ فيهم مؤمناً فهو خارج عن عمومه فلا يجوز لعنه جزماً، وأمّا إذا شك في فرد أنّه مؤمن أو ليس بمؤمن فلا مانع من التمسك بعمومه لاثبات جواز لعنه، ويستكشف منه بدليل الانّ أنّه

---

(١) كامل الزيارات: ١٧٦.

ليس بمؤمن.

فالنتيجة: أنّ القضية إن كانت خارجيةً فإن كان المخصص لفظياً أو كان لبياً وقامت قرينة على أنّ إحراز الموضوع في الخارج موكول إلى نظر المكلف، لم يجز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية. وأمّا إذا كان المخصص لبياً ولم تقم قرينة على ذلك فالقضية في نفسها ظاهرة في أنّ أمر التطبيق بيد المولى، وأنّه لاحظ جميع الأفراد الخارجية وجعل الحكم عليها، مثلاً لو قال المولى لعبده: بع جميع ما عندي من الكتب، فانّه يدل بمقتضى الفهم العرفي على أنّ المولى قد أحرز وجود ملاك البيع في كل واحد واحد من كتبه، ومن المعلوم أنّ هذا الظهور حجة إلّا فيما حصل له القطع بالخلاف، فحينئذ يرفع اليد عن هذا الظهور ويعمل على طبق قطعه لأنّ حجيته ذاتية وهو معذور في العمل به وإن كان مخالفاً للواقع، وأمّا في موارد الشك في وجود الملاك فالظهور حجة فيها، ولو خالف ولم يعمل به استحق المؤاخذة واللوم، إذ لا أثر لشكه بعد ما كان أمر التطبيق وإحراز الملاك بيد المولى.

ومن ضوء هذا البيان يظهر نقد التفصيل الذي اختاره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] وحاصل ما اختاره أنّ المخصص اللبي بحسب مقام الاثبات على أنحاء ثلاثة:

أحدها: ما يوجب تقييد موضوع حكم العام وتضييقه نظير تقييد الرجل في قوله (عليه السلام): «فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا» إلخ بكونه عادلاً، لقيام الاجماع على ذلك، فحال هذا القسم حال المخصص اللفظي في عدم جواز التمسك بالعموم معه في الأفراد المشكوك فيها،

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٤٣ ـ ٣٤٧.

ولا فرق في ذلك بين كون المخصص اللبي من قبيل القرينة المتصلة كما إذا كان حكماً عقلياً ضرورياً، أو من قبيل القرينة المنفصلة كما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فانّه على كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية.

وثانيها: ما يكون كاشفاً عن ملاك الحكم وعلته من دون أن يوجب ذلك تقييد موضوع الحكم به، حيث إنّه لا يصلح تقييد موضوع الحكم بما هو ملاكه، فإن كان المخصص اللبي من هذا القبيل فلا إشكال في جواز التمسك بالعموم عندئذ في الشبهات المصداقية، وكشف هذا العموم بطريق الانّ عن وجود الملاك في تمام الأفراد، فاذا شك في وجود الملاك في فردٍ كان عموم الحكم كاشفاً عن وجود الملاك فيه ورافعاً للشك من هذه الناحية، كما أنّه إذا علم بعدم الملاك في فردٍ كان ذلك الفرد خارجاً عن العام من باب التخصيص، فيكون سكوت المولى عن حكم ذلك الفرد إمّا لأجل مصلحة مقتضية له أو مفسدة في بيانه كما في المولى الحقيقي، أو لجهله بعدم الملاك فيه كما ربّما يتفق ذلك في الموالي العرفية.

فالنتيجة: أنّ المخصص اللبي على هذا سواء أكان حكماً ضرورياً أم نظرياً أم إجماعاً لا يوجب تقييد موضوع الحكم في طرف العام، حيث إنّ ملاك الحكم كما عرفت لا يصلح أن يكون قيداً لموضوعه، والسبب في ذلك: هو أنّ إحراز اشتمال الأفراد على الملاك إنّما هو وظيفة نفس المولى، فبعموم الحكم يستكشف أنّه أحرز وجود الملاك في تمام الأفراد فيتمسك به في الموارد المشكوكة.

وثالثها: ما لا يكشف عن شيء من الأمرين المزبورين، يعني لا يعلم أنّه يكشف عن تقييد موضوع حكم العام أو عن ملاكه فيدور أمره بينهما، فاذا كان حال المخصص اللبي كذلك فهل يمكن التمسك بالعموم حينئذ في موارد

الشك، فقد فصّل (قدس سره) بين ما إذا كان المخصص اللبي حكماً عقلياً ضرورياً بحيث يمكن للمولى الاتكال عليه في مقام البيان، وما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فعلى الأوّل لا يجوز التمسك بالعموم في موارد الشبهة المصداقية، حيث إنّ المقام يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية فيسقط ظهوره في العموم لا محالة، فانّ هذا المخصص اللبي إن كان كاشفاً عن الملاك لم يكن مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، وإن كان كاشفاً عن تقييد موضوع العام كان مانعاً عنه، وبما أنّه مردد بين الأمرين فلا محالة يكون مانعاً عن انعقاد الظهور، وعلى الثاني فلا مانع من التمسك بالعموم حيث إنّ ظهور الكلام في العموم قد انعقد فلا مانع من التمسك به في الشبهات المصداقية، والسبب في ذلك هو أنّ أمر المخصص بما أنّه يدور بين الأمرين المزبورين فبطبيعة الحال لا علم لنا بتقييد الموضوع به في الواقع، بل هو مجرد الاحتمال، ومن الطبيعي أنّ ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن عدم تقييده به وهو حجة، ولا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال.

وجه الظهور: أي ظهور النقد، هو ما عرفت من أنّه لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية في القضايا الحقيقية بشتى أنواعها وأشكالها ومن دون فرق بين كون المخصص له لفظياً أو لبياً. وأمّا في القضايا الخارجية فإن كان المخصص لفظياً، أو كان لبياً وقامت قرينة على أنّ المولى أوكل أمر التطبيق وإحراز الموضوع إلى نفس المكلف، فأيضاً لا يمكن التمسك بالعموم فيها في موارد الشك في المصداق. نعم، إذا كان المخصص لها لبياً ولم تقم قرينة على إيكال المولى أمر التطبيق إلى نفس المكلف كانت القضية بنفسها ظاهرةً في أنّ المولى لاحظ بنفسه الأفراد الخارجية واشتمالها على الملاك ثمّ جعل الحكم عليها، ومن المعلوم أنّ هذا الظهور حجة ولا يمكن رفع اليد عنه إلّا فيما علم بعدم

اشتمال فرد على الملاك، فيكون سكوت المولى عن استثنائه لعله لأجل مصلحة في السكوت أو لأجل مفسدة في الاستثناء، أو لأجل جهل المولى به، أو غفلته عنه كما ربّما يتفق ذلك في الموالي العرفية، وقد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعة.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ إحراز اشتمال المتعلق على الملاك وظيفة الحاكم فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّ العلم بعدم اشتمال فرد على الملاك لا ينفك عن العلم بعدم كونه واجداً لخصوصية موجودة في بقية الأفراد وإن كانت تلك الخصوصية أمراً عدمياً، ومن الطبيعي أنّ العلم بدخل هذه الخصوصية في ملاك الحكم ملازم للعلم بأخذها في موضوعه، وعليه فلا يجوز التمسك بالعموم لا محالة فيما إذا شك في انطباق الموضوع بتمام قيوده على فردٍ مّا في الخارج إذا لم يكن أمر التطبيق بيد المولى، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ المخصص اللبي قد يدور أمره بين أن يكون كاشفاً عن ملاك الحكم وأن يكون قيداً للموضوع لا يمكن المساعدة عليه بوجه، والسبب فيه: أنّه لا يوجد مورد يشك في كون ما أدركه العقل من قبيل قيود الموضوع أو من قبيل الملاك المقتضي لجعل الحكم على موضوعه، حيث إنّ كل ما يمكن انقسام الموضوع بالنسبة إليه إلى قسمين أو أزيد يستحيل أن يكون من قبيل ملاكات الأحكام، بل لا بدّ من أن يكون الموضوع بالاضافة إليه مطلقاً أو مقيداً بوجوده أو بعدمه، كما أنّ كل ما يكون مترتباً على فعل المكلف في الخارج من المصالح أو المفاسد يستحيل كونه قيداً لموضوع الحكم وإنّما هو متمحض في كونه ملاكاً له ومقتضياً لجعله على موضوعه.

فالنتيجة: أنّ ما أفاده شيخنا الاُستاذ (قدس سره) من التفصيل خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً، وما اخترناه من التفصيل هو الصحيح.

تكملة

[استصحاب العدم الأزلي]

هل يمكن إحراز دخول الفرد المشتبه في أفراد العام باجراء الأصل في العدم الأزلي بعد عدم إمكان التمسك بعموم العام بالاضافة إليه؟ فيه قولان.

فذهب المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)(1) إلى القول الأوّل، وشيخنا الأُستاذ (قدس سره)(2) إلى القول الثاني، فهنا نظريتان. والصحيح هو النظرية الأولى دون الثانية.

ثمّ ليعلم أنّ محل الكلام في جريان هذا الأصل وعدم جريانه إنّما هو فيما إذا كان المخصص ذا عنوان وجودي وموجباً لتقييد موضوع العام بعدمه كقولنا: أكرم العلماء إلّا الفساق منهم، أو قولنا: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم، وأمّا إذا كان المخصص موجباً لتقييد موضوع العام بعنوان وجودي كقوله: أكرم العلماء العدول أو أكرم العلماء ثمّ قال: فليكونوا عدولاً، فهو خارج عن محل الكلام، فلو شك في فرد أنّه عادل أو ليس بعادل فلا أصل لنا لاحراز عدالته. نعم، لو شك في بقائها فالاستصحاب وإن كان يقتضي ذلك إلّا أنّه خارج عن مفروض الكلام، حيث إنّ الكلام في وجود الأصل المحرز لعدالته مطلقاً وفي جميع الموارد، ومثل هذا الأصل غير موجود.

---

(1) كفاية الأُصول: ٢٢٤.

(2) أجود التقريرات ٢: ٣٢٨.

ونظير ذلك ما ذكرناه في الفقه[1] من أنّ ما دل من الروايات على عدم انفعال الماء مطلقاً إلّا بالتغير بأحد أوصاف النجس قد قيد بروايات الكر الدالة على اعتصامه وعدم انفعاله بالملاقاة دون القليل، وإلّا لكان عنوان الكر المأخوذ في لسان الروايات لغواً محضاً، وعليه فيكون موضوع عدم انفعال الماء بالملاقاة إلّا إذا تغير هو الماء المقيد بالكر دون مطلق الماء، فاذا شك في ماء أنّه كر أم لا فلا أصل هنا لاحراز أنّه كر إلّا إذا كانت لكريته حالة سابقة.

فالنتيجة: أنّ في كل مورد يكون المخصص موجباً لتعنون العام بعنوان وجودي وتقيده به فهو خارج عن محل الكلام ولا يمكن إثباته بالأصل. فمحل الكلام إنّما هو فيما إذا كان المخصص موجباً لتقيد العام بعنوان عدمي من دون فرق في ذلك بين المخصص المتصل والمنفصل، كتقييد ما دل على انفعال الماء مطلقاً بالملاقاة بما دل على أنّ الماء الكر لا ينفعل بها، فيكون موضوع الانفعال بالملاقاة هو الماء الذي لا يكون كراً، وعليه فاذا شك في ماء أنّه كر أو ليس بكر، فالصحيح أنّه لا مانع من الرجوع إلى الأصل لاثبات عدم كريته يعني عدمها الأزلي، فانّ الموضوع على هذا مركب من أمرين: أحدهما عنوان وجودي. والآخر عنوان عدمي، والأوّل محرز بالوجدان والثاني بالأصل، فبضم الوجدان إلى الأصل يتحقق الموضوع المركب فيترتب عليه أثره، ففي المثال المزبور يكون الموضوع أي موضوع الانفعال مركباً من الماء وعدم اتصافه بالكرية، والأوّل محرز بالوجدان والثاني بالأصل، حيث إنّه في زمان لم يكن ماء ولا اتصافه بالكرية ثمّ وجد الماء في الخارج فنشك في اتصافه بالكرية وأنّه هل وجد أم لا، فنستصحب عدمه أي عدم اتصافه بها.

---

(١) شرح العروة الوثقىٰ ٢: ٩٧ وما بعدها.

وكذا الحال في المثال الذي جاء به صاحب الكفاية (قدس سره)[١] وهو ما إذا شك في المرأة أنّها قرشية أو لا، فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم اتصافها بالقرشية وعدم انتسابها بها، حيث إنّ في زمان لم تكن هذه المرأة ولا اتصافها بالقرشية ثمّ وجدت المرأة فنشك في انتسابها إلى قريش فلا مانع من استصحاب عدم انتسابها إليه، وبضم هذا الاستصحاب إلى الوجدان. يثبت أنّ هذه مرأة لم تكن قرشية، والأوّل بالوجدان والثاني بالأصل، فتدخل في موضوع العام.

ولكن أنكر ذلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[٢] وقال بأنّ الاستصحاب لا يجري في العدم الأزلي، واستدل على ذلك بعدّة مقدّمات:

الأُولى: أنّ التخصيص سواء أكان بالمتصل أو بالمنفصل وسواء أكان استثناءً أو غيره إنّما يوجب تقييد موضوع العام بغير عنوان المخصص، فاذا كان المخصص أمراً وجودياً كان الباقي تحت العام معنوناً بعنوان عدمي. وإن كان المخصص أمراً عدمياً كان الباقي تحته معنوناً بعنوان وجودي، والوجه فيه هو ما تقدم من أنّ موضوع كل حكم أو متعلقه بالنسبة إلى كل خصوصية يمكن أن ينقسم باعتبار وجودها وعدمها إلى قسمين مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له، ولا بدّ من أن يؤخذ في مقام الحكم عليه إمّا مطلقاً بالاضافة إلى وجودها وعدمها فيكون من الماهية اللابشرط القسمي، أو مقيداً بوجودها فيكون من الماهية بشرط شيء، أو مقيداً بعدمها فيكون من الماهية بشرط لا، لأنّ الاهمال في الواقع في موارد التقسيمات الأوّلية مستحيل.

مثلاً العالم في نفسه ينقسم إلى العادل والفاسق مع قطع النظر عن ثبوت

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٢٣.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٣٢٩ ـ ٣٣٧.

الحكم له، وعليه فاذا جعل المولى الملتفت إلى ذلك وجوب الاكـرام له فـهو لا يخلو من أن يجعل له مطلقاً وغير مقيد بوجود العدالة أو بعدمها، أو يجعل له مقيداً باحدى الخصوصيتين، ضرورة أنّه لا يعقل جهل الحاكم بموضوع حكمه وأنّه غير ملاحظ له لا على نحو الاطلاق ولا على نحو التقييد، ولا فـرق في ذلك بين أنواع الخصوصيات وأصنافها، وعليه فاذا افترضنا خروج قسم من الأقسام عن حكم العام فلا يخلو من أن يكون الباقي تحته بعد التخصيص مقيداً بنقيض الخارج فيكون دليل المخصص مقيداً لاطلاقه ورافعاً له، أو يبقى على إطلاقه بعد التخصيص أيضاً، ولا ثالث لهما، وبما أنّ الثـاني بـاطل جـزماً لاستلزامه التناقض والتهافت بين مدلولي دليل العام ودليل الخاص فيتعيّن الأوّل.

نعم، إذا كان المخصص متصلاً فهو مانع من انعقاد ظهور العام في العموم من الأوّل، فاطلاق التقييد والتخصيص عليه مبني على ضرب من المسامحة، حيث إنّه لا تقييد ولا تخصيص في العموم، فانّ الظهور من الأوّل قد انعقد في الخاص، وإنّما التقييد والتخصيص فيه بحسب المراد الواقعي الجدي فهو من هذه الناحية كالمخصص المنفصل فلا فرق بينهما في ذلك اصلاً، وإن كان فرق بينهما من ناحية أُخرى كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرناه بين كون التخصيص نوعياً أو صنفياً أو فـردياً أصلاً، فالكل يوجب تعنون العام بعنوان عدمي.

وقد ناقش في هذه المقدمة بعض الأعاظم (قدس الله أسرارهم)[1] بما ملخّصه: أنّ التخصيص لا يوجب تعنون العام بأيّ عنوان، حيث إنّه ليس إلّا كموت أحد أفراد العام، فكما أنّه لا يوجب تعنون العام بأيّ عنوان فكذلك التـخصيص، غاية الأمر أنّ الأوّل موت تكويني والثاني موت تشريعي.

---

(١) مقالات الأُصول ١: ٤٤٠، ٤٤٥ وراجع أيضاً نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٥١٩.

ويردّه: أنّ هذا القياس خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً، والسبب فيه: أنّ الموت التكويني يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في مرحلة التطبيق، لما ذكرناه غير مرّة من أنّ الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية التي مردّها إلى قضايا شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، مثلاً قولنا: الخمر حرام يرجع إلى قولنا: إذا وجد مائع في الخارج وصدق عليه أنّه خمر فهو حرام، وإذا لم يوجد مائع كذلك فلا حرمة، فالحرمة تنتفي في مرحلة التطبيق بانتفاء موضوعها، وهذا ليس تقييداً للحكم في مرحلة الجعل، ضرورة أنّه مجعول في هذه المرحلة للموضوع المفروض وجوده في الخارج فمتى وجد تحقق حكمه وإلّا فلا حكم في هذه المرحلة، أي مرحلة التطبيق والفعلية، وهذا بخلاف التخصيص فانّه يوجب تقييد الحكم في مرحلة الجعل في مقام الثبوت، يعني أنّ دليل المخصص يكشف عن أنّ الحكم من الأوّل خاص، وفي مقام الاثبات يدل على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع يعني عن الموضوع الموجود، فيكون من السالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع كما هو الحال في الموت التكويني.

الثانية: أنّ الوجود والعدم مرةً يضافان إلى الماهية، يعني أنّها إمّا موجودة أو معدومة. وبكلمة أُخرى: أنّ الماهية سواء أكانت من الماهيات المتأصلة كالجواهر والأعراض أو كانت من غيرها، فبطبيعة الحال لا تخلو من أن تكون موجودةً أو معدومةً ولا ثالث لهما، ضرورة أنّه لا يعقل خلوّ الماهية عن أحدهما وإلّا لزم ارتفاع النقيضين، فكما يقال إنّ الجسم الطبيعي إمّا موجود أو معدوم، فكذلك يقال: إنّ البياض إمّا موجود أو معدوم، ولا فرق بينهما من هذه الناحية، ويسمى هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم المحموليين، نظراً إلى أنّهما محمولان على الماهية وبمفادي كان وليس التامتين.

وأُخرى يلاحظ وجود العرض بالاضافة إلى معروضه لا ماهيته، أو عدمه بالاضافة إليه، ويعبّر عن هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم النعتيين تارةً، وبمفاد كان الناقصة وليس الناقصة تارة أُخرى، وهذا الوجود والعدم يحتاجان في تحققهما إلى وجود موضوع محقق في الخارج ويستحيل تحققهما بدونه، فهما من هذه الناحية كالعدم والملكة، يعني أنّ التقابل بينهما يحتاج إلى وجود موضوع محقق في الخارج، ويستحيل التقابل بدونه، أمّا احتياج الملكة إليه فظاهر حيث لا يعقل وجودها إلّا في موضوع موجود، وأمّا احتياج العدم فلأنّ المراد منه ليس العدم المطلق، بل المراد منه عدم خاص وهو العدم المضاف إلى محل قابل للاتصاف بالملكة. مثلاً العمى ليس عبارة عن عدم البصر على الاطلاق، ولذا لا يصح سلبه عمّا لا يكون قابلاً للاتصاف به فلا يقال للجدار مثلاً إنّه أعمى يعني ليس ببصير، ومن هنا يصح ارتفاعهما معاً عن موضوع غير موجود من دون لزوم ارتفاع النقيضين، فانّ زيداً غير الموجود لا بصير ولا أعمى.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ اتصاف شيء بكل منهما يحتاج إلى وجوده وتحققه في الخارج، بداهة استحالة وجود الصفة بدون وجود موصوفها، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وما نحن فيه كذلك، فانّ الوجود والعدم النعتيين يستحيل ثبوتهما بدون وجود منعوت وموصوف في الخارج، ومن هنا يمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما من دون لزوم ارتفاع النقيضين، فانّ الفرد الخارجي من العالم إمّا أن يكون عادلاً أو فاسقاً، وأمّا المعدوم فلا يعقل اتصافه بشيء منهما، وهذا بخلاف الوجود والعدم المحموليين حيث لا يمكن ارتفاعهما معاً، فانّه من ارتفاع النقيضين، لما عرفت من أنّ الماهية إذا قيست إلى الخارج فلا تخلو من أن تكون موجودةً أو معدومةً ولا ثالث لهما.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّ الوجود والعدم إذا كانا نعتيين أمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما، حيث إنّ الشيء قبل وجوده لا يكون متصفاً بوجود الصفة ولا بعدمها، ضرورة أنّ الاتصاف فرع وجود المتصف، وأمّا إذا كانا محموليين فلا يمكن ارتفاعهما عن موضوع، ضرورة أنّه من ارتفاع النقيضين المستحيل ذاتاً.

الثالثة: أنّ الموضوع المركب من شيئين لا يخلو من أن يكون مركباً من جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض فلا رابع لها.

أمّا إذا كان من قبيل الأوّل كأن يكون مركباً من وجودي زيد وعمرو مثلاً، فتارةً يكون كلاهما محرزاً بالوجدان، واُخرى يكون كلاهما محرزاً بالأصل، وثالثة يكون أحدهما محرزاً بالوجدان والآخر بالأصل، فبضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره، كما إذا كان وجود زيد محرزاً بالوجدان وشك في وجود عمرو وأنّه باقٍ أو مات، فلا مانع من استصحاب بقائه وعدم موته، وبذلك يحرز كلا فردي الموضوع، حيث إنّ الموضوع ليس إلّا ذات وجودي زيد وعمرو من دون دخل عنوان انتزاعي آخر فيه وإلّا لخرج عن محل الكلام، فانّ محل الكلام في الموضوعات المركبة دون البسيطة. على أنّه لا يمكن إحراز ذلك العنوان الانتزاعي البسيط بالأصل.

وأمّا إذا كان من قبيل الثاني فتارةً يكونان عرضين لموضوع واحد كعدالة زيد مثلاً وعلمه، حيث إنّهما قد اُخذا في موضوع جواز التقليد يعني ذات وجودي العدالة والعلم، ومعنى أخذهما في الموضوع كذلك هو أنّه إذا وجد العلم له في زمان كان عادلاً في ذلك الزمان، فقد تحقق الموضوع بكلا جزأيه، حيث لم يؤخذ في موضوعه ما عدا ثبوتهما وتحققهما في زمان واحد من دون

أخذ عنوان آخر فيه من التقارن وغيره، والمفروض أنّ أحدهما لا يتوقف على الآخر ولا يكون نعتاً له. وإن كان كل واحد منهما نعتاً لموضوعه ومحتاجاً إليه، فحالهما حال الجوهرين المأخوذين في الموضوع فلا فرق بينهما وبين هذين العرضين من هذه الناحية أصلاً، وعليه فمرةً يكون كل منهما محرزاً بالوجدان كما إذا ثبت كل من علمه وعدالته بالعلم الوجداني، ومرةً أُخرى يكون كل منهما محرزاً بالتعبد كما إذا ثبت كل منهما بالبيّنة مثلاً أو بالأصل أو أحدهما بالبيّنة والآخر بالأصل. ومرةً ثالثةً يكون أحدهما محرزاً بالوجدان والآخر محرزاً بالتعبد كما إذا كان علمه ثابتاً بالوجدان وعدالته بالبيّنة أو بالأصل، وبضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره وهو جواز التقليد أو نحوه.

وأُخرى يكونان عرضين لمعروضين في الخارج كاسلام الوارث مثلاً وموت المورّث حيث إنّ كلاً منهما وإن كان نعتاً لموضوعه إلّا أنّ أحدهما ليس نعتاً للآخر ومتوقفاً عليه، نظير الممكن فانّه في وجوده يحتاج إلى وجود الواجب بالذات ولا يحتاج إلى وجود ممكن آخر.

أو فقل: إنّ الموضوع مركب من وجوديهما العارضين لموضوعين خارجاً من دون أخذ خصوصية فيه كالتقارن أو نحوه، وعليه فحالهما حال الجوهرين وحال العرضين لموضوع واحد، فكما أنّه يمكن إحراز كليهما بالوجدان أو التعبد أو أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، فكذلك في المقام. ومن هذا القبيل ركوع الإمام وركوع المأموم في زمان واحد إذا قلنا إنّ الموضوع مركب من ذاتي ركوع الإمام وركوع المأموم، يعني ركوع المأموم تحقق في زمان كان الإمام فيه راكعاً، وعليه فاذا شك المأموم حينما ركع أنّه هل أدرك الإمام في ركوعه أو لا، فلا مانع من استصحاب بقاء الإمام فيه وبضمه إلى الوجدان

ـ وهو ركوع المأموم ـ يلتئم الموضوع فيترتب عليه أثره وهو صحة الاقتداء. وأمّا إذا قلنا إنّ المستفاد من الأدلة أنّ الموضوع لها عنوان آخر كعنوان الحال أو التقارن أو ما شاكل ذلك لا وجود ركوع الإمام ووجود ركوع المأموم في زمان واحد، فلا يمكن إثباته إلّا على القول بالأصل المثبت الذي لا نقول به.

وعلى الجملة: فإن كان المستفاد من الأدلة هو أنّ الموضوع ذاتا الركوعين في زمان واحد من دون أخذ خصوصية اُخرى فيه، فلا مانع من جريان الأصل وإثبات الموضوع به، وأمّا إن كان المستفاد منها أنّه قد اُخذ فيه خصوصية اُخرى كالتقارن أو نحوه فلا أصل في المقام ليتمسك به إلّا إذا قلنا بالأصل المثبت ولا نقول به.

وأمّا إذا كان من قبيل الثالث وهو ما إذا كان الموضوع مركباً من جوهر وعرض، فانّه تارةً يكون مركباً من جوهر وعرض لموضوع آخر كما إذا افترضنا أنّ الموضوع مركب من وجود زيد مثلاً وعدالة عمرو أو وجود بكر وقيام خالد وهكذا، فحال هذا الشق حال القسم الأوّل والثاني فلا مانع من إثباته بالأصل. وتارةً اُخرى يكون مركباً من عرض وموضوعه كزيد وعدالته وعمرو وقيامه وهكذا، ففي مثل هذا الشق لا محالة يكون المأخوذ في الموضوع هو وجود العرض بوجوده النعتي، حيث إنّ العرض نعت لموضوعه وصفة له، فعندئذ إن كان لاتصاف الموضوع به وجوداً أو عدماً حالة سابقة جرى استصحاب بقائه وإلّا فلا. مثلاً إذا كان لاتصاف الماء بالكرية أو بعدمها حالة سابقة فلا مانع من استصحاب بقائه، وأمّا إذا لم تكن له حالة سابقة فلا يجري الاستصحاب، فانّ استصحاب عدم الكرية بنحو العدم المحمولي أو استصحاب وجودها بنحو الوجود المحمولي وإن كان لا مانع منه في نفسه، نظراً إلى أنّ له حالة سابقة، إلّا أنّه لا يجدي في المقام، حيث إنّه لا يثبت الاتصاف المزبور

ـ وهو مفاد كان أوليس الناقصة ـ إلّا على القول بالأصل المثبت.

وقد **تحصّل من ذلك**: أنّه لايمكن إثبات الوجود أو العدم النعتي باستصحاب الوجود المحمولي أو العدم كذلك، وهذا معنى قولنا: إنّ الوجود والعدم المحموليين مغايران للوجود والعدم النعتيين، لا بمعنى أنّ في الخارج عدمين ووجودين أحدهما محمولي والآخر نعتي، ضرورة أنّ في الخارج ليس إلّا عدم واحد ووجود كذلك، ولكنّهما يختلفان باختلاف اللحاظ والاعتبار فتارةً يلحظ وجود العرض أو عدمه في نفسه ويعبّر عنه بالوجود أو العدم المحمولي، وأُخرى يلحظ وجوده أو عدمه مضافاً إلى موضوعه ويعبّر عنه بالوجود أو العدم النعتي، فاستصحاب الوجود أو العدم المحمولي لا يثبت الموضوع. مثلاً استصحاب وجود الكر في الخارج لا يثبت اتصاف هذا الماء بالكر فيما إذا علم باستلزام وجوده فيه اتصافه به إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت.

وبعد هذه المقدمات أفاد (قدس سره) أنّ ما خرج عن تحت العام من العنوان لا محالة يستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان بمقتضى المقدمة الأُولى، وأنّ هذا التقييد لا بدّ أن يكون على نحو مفاد ليس الناقصة بمقتضى المقدمة الثالثة، وأنّ هذا العنوان المأخوذ في الموضوع يستحيل تحققه قبل وجود موضوعه بمقتضى المقدمة الثانية، وعليه فلا يمكن إحراز قيد موضوع العام بأصالة العدم الأزلي، ببيان أنّ المستصحب لا يخلو من أن يكون هو العدم النعتي المأخوذ في موضوع العام، أو يكون هو العدم المحمولي الملازم للعدم النعتي بقاءً، فعلى الأوّل لا حالة سابقة له، فانّه من الأوّل مشكوك فيه، وعلى الثاني وإن كان له حالة سابقة إلّا أنّه لا يمكن باستصحابه إحراز العدم النعتي المأخوذ في الموضوع إلّا على القول بالأصل المثبت.

وبكلمة أُخرى: أنّ المأخوذ في موضوع حكم العام بعد التخصيص بما أنّه العدم النعتي فلا يمكن إحرازه بالأصل، لعدم حالة سابقة له، والعدم المحمولي وإن كان له حالة سابقة إلّا أنّه لا يمكن باستصحابه إثباته إلّا بناءً على الأصل المثبت، وعلى ذلك فرّع (قدس سره) منع جريان أصالة العدم في المشكوك فيه من اللباس بناءً على كون المانعية المجعولة معتبرة في نفس الصلاة ومن قيودها، فانّ الصلاة من أوّل وجودها لا تخلو من أن تكون مقترنةً بالمانع أو بعدمه، فلا حالة سابقة حتى يتمسك باستصحابها ويحرز به متعلق التكليف بضم الوجدان إلى الأصل. وأمّا العدم الأزلي فهو وإن كان متحققاً سابقاً إلّا أنّك عرفت أنّ استصحابه لا يجدي إلّا إذا قلنا باعتبار الأصل المثبت.

وأمّا إذا كانت المانعية المجعولة معتبرةً في ناحية اللباس وكانت من قيوده، فمرةً يكون الشك في وجود المانع لأجل الشك في كون نفس اللباس من أجزاء غير المأكول، وأُخرى لأجل الشك في عروض أجزاء غير المأكول على اللباس المأخوذ من غير ما لا يؤكل لحمه، أمّا الأوّل فلا يجري فيه الأصل، لما عرفت من أنّ العدم النعتي لا حالة سابقة له، والعدم الأزلي وإن كان له حالة سابقة إلّا أنّ استصحابه لا يجدي لاثبات العدم النعتي بناءً على ما هو الصحيح من عدم اعتبار الأصل المثبت، وأمّا الثاني فلا مانع من جريان الأصل فيه وبضمه إلى الوجدان يحرز متعلق التكليف في الخارج.

فالنتيجة: أنّه لا يمكن إحراز دخول الفرد المشتبه في أفراد العام باجراء الأصل في العدم الأزلي، فاذن لا بدّ من الرجوع إلى الأصل الحكمي في المقام من البراءة أو نحوها.

ولنأخذ بالمناقشة فيما أفاده (قدس سره) بيان ذلك: أنّ ما أفاده (قدس سره)

في المقدمة الأُولى من أنّ التخصيص الوارد على العام سواء أكان متصلاً أو منفصلاً وسواء أكان نوعياً أو صنفياً أو فردياً لا محالة يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنون المخصص وتقيده به، في غاية الصحة والمتانة ضرورة أنّ الاهمال في الواقع غير معقول فلابدّ إمّا من الاطلاق أو التقييد، وحيث إنّ الاطلاق غير معقول لاستلزامه التهافت والتناقض بين مدلولي العام والخاص، فلا مناص من التقييد، فهذه المقدمة لا تقتضي كون العدم أي عدم عنوان المخصص المأخوذ في موضوع العام عدماً نعتياً أصلاً.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) في المقدمة الثانية من أنّ وجود العرض قد يضاف إلى ماهيته ويعبّر عنه بالوجود المحمولي ومفاد كان التامة، ويعبّر عن عدمه البديل له بالعدم المحمولي ومفاد ليس التامة، وقد يضاف إلى موضوعه المحقق في الخارج ويعبّر عنه بالوجود النعتي ومفاد كان الناقصة، ويعبّر عن عدمه البديل له بالعدم النعتي ومفاد ليس الناقصة، فهو في غاية الصحة والمتانة. كما أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ الوجود والعدم إذا كانا محموليين لم يمكن ارتفاعهما عن الماهية، ضرورة أنّها لا تخلو من أن تكون موجودةً أو معدومةً فلا ثالث لهما، فيلزم من ارتفاعهما ارتفاع النقيضين وهو مستحيل، وأمّا إذا كانا نعتيين فلا مانع من ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما، حيث إنّ الاتصاف بكل منهما فرع وجود المتصف في الخارج فاذا لم يكن متصف فيه فلا موضوع للاتصاف بالوجود أو العدم، وهذا معنى ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما من دون لزوم محذور ارتفاع النقيضين، في غاية الصحة والمتانة. وغير خفي أنّ هذه المقدمة أيضاً لا تقتضي كون المأخوذ في موضوع حكم العام هو العدم النعتي.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) في المقدمة الثالثة من أنّ الموضوع المركب لا يخلو من أن يكون مركباً من جوهرين أو عرضين أو أحد جزأيه جوهر والآخر

عرض ولا رابع لها. أمّا القسم الأوّل والثاني فقد عرفت فيهما أنّ إحراز كلا جزأي الموضوع أو أحدهما بالأصل إذا كان الآخر محرزاً بالوجدان بمكان من الامكان. وأمّا القسم الثالث فكذلك إذا كان الموضوع مركباً من جوهر وعرض مضاف إلى جوهر آخر، وأمّا إذا كان مركباً من جوهر وعرض مضاف إلى ذلك الجوهر فقد عرفت أنّه لا يمكن إحرازه بالأصل، فانّ المأخوذ في الموضوع عندئذ هو العرض بوجوده النعتي، حيث إنّ العرض نعت لموضوعه وصفة له، وحينئذ فإن كان له حالة سابقة فهو وإلّا فلا يمكن إحرازه بالأصل. وكذا الحال إذا كان المأخوذ في الموضوع هو العدم النعتي، فانّه إن كانت له حالة سابقة فهو، وإلّا لم يجر الأصل فيه، وأمّا العدم المحمولي فهو وإن كانت له حالة سابقة إلّا أنّه لا يمكن إثبات العدم النعتي باستصحابه إلّا على القول بالأصل المثبت، فهو متين جداً ولا مناص عنه، إلّا أنّه لا يقتضي كون العدم ـ أي عدم عنوان المخصص المأخوذ في موضوع حكم العام ـ هو العدم النعتي دون العدم المحمولي.

فالنتيجة في نهاية المطاف: أنّ هذه المقدمات الثلاث التي ذكرها (قدس سره) لا تقتضي الالتزام بما أفاده (قدس سره) من عدم جريان الاستصحاب في المقام، فأساس النزاع بيننا وبين شيخنا الأُستاذ (قدس سره) ليس في هذه المقدمات وإنّما هو في العام المخصص بدليل، وأنّ موضوعه بعد التخصيص هل قيّد بالعدم النعتي أو بالعدم المحمولي، فعلى الأوّل لا مناص من الالتزام بما أفاده (قدس سره) من عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، وعلى الثاني فلا مانع من جريانه فيها. مثلاً ما دلّ على أنّ الماء الكر لا ينفعل بالملاقاة يكون مخصصاً للعمومات الدالة على انفعال الماء بالملاقاة مطلقاً ولو كان كراً، وبعد هذا التخصيص وتقييد موضوع حكم العام ـ وهو الانفعال ـ بعدم عنوان المخصص ـ وهو الكر ـ هل يكون المأخوذ فيه هو الاتصاف بعدم كونه كراً أو المأخوذ

فيه هو عدم الاتصاف بكونه كراً؟ فعلى الأوّل إن كانت له حالة سابقة فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه وإلّا لم يجر. واستصحاب العدم الأزلي لا يثبت العدم النعتي إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت ولا نقول به، وعلى الثاني فلا مانع من جريانه وبه يحرز تمام الموضوع، غاية الأمر أنّ أحد جزأيه ـ وهو الماء ـ كان محرزاً بالوجدان، وجزأه الآخر ـ وهو العدم المحمولي ـ قد اُحرز بالأصل. وكذا إذا شك في امرأة أنّها قرشية أو لا، فإن قلنا إنّ المأخوذ في موضوع العام بعد ورود التخصيص عليه إن كان الاتصاف بعدم القرشية لم يجر الاستصحاب فيه لعدم حالة سابقة له، وإن كان عدم الاتصاف بها لا مانع منه.

فالنتيجة: أنّ محل النزاع إنّما هو في أنّ المأخوذ في موضوع حكم العام بعد ورود التخصيص عليه ما هو؟ هل هو العدم النعتي أو العدم المحمولي، وقد برهن شيخنا الاُستاذ (قدس سره) أنّ المأخوذ فيه هو العدم النعتي دون المحمولي بما حاصله: أنّ المأخوذ في موضوع العام من جهة ورود المخصص عليه لو كان هو العدم المحمولي ليكون الموضوع مركباً من الجوهر وعدم عرضه بمفاد كان التامة، فلا محالة إمّا أن يكون ذلك مع بقاء إطلاق الموضوع بالاضافة إلى كون العدم نعتاً، أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون العدم نعتاً أيضاً. وبكلمة اُخرى: أنّ العدم النعتي بما أنّه من نعوت موضوع العام وأوصافه ولذا ينقسم الموضوع باعتباره إلى قسمين، مثلاً العالم الذي هو موضوع في قضية أكرم كل عالم إلّا إذا كان فاسقاً، له انقسامات منها انقسامه إلى اتصافه بالفسق مثلاً واتصافه بعدمه، فلا محالة إمّا أن يكون الموضوع ملحوظاً بالاضافة إليه مطلقاً، أو مقيداً به أيضاً، أو مقيداً بنقيضه، بداهة أنّ الاهمال في الواقع مستحيل.

أمّا القسم الأوّل: وهو ما إذا كان الموضوع بالاضافة إلى العدم النعتي مطلقاً،

فهوْ غير معقول للزوم التناقض والتهافت بين إطلاق موضوع العام بالاضافة إلى العدم النعتي وتقييده بالاضافة إلى العدم المحمولي، فانّ الجمع بينهما غير ممكن، حيث إنّ العدم النعتي ذاتاً هو العدم المحمولي مع زيادة شيء عليه وهو إضافته إلى الموضوع الموجود في الخارج، فلا يعقل أن يكون الموضوع في مثل قضية كل مرأة ترى الدم إلى خمسين إلّا القرشية مثلاً مطلقاً بالاضافة إلى العدم النعتي، وهو اتصافه بعدم القرشية بعد فرض تقييده بالعدم المحمولي، وهو عدم القرشية بمفاد ليس التامة، بداهة أنّ مردّ إطلاق الموضوع في القضية هو أنّ المرأة مطلقاً ـ أي سواء أكانت متصفة بالقرشية أم لم تكن ـ تحيض إلى خمسين، وهذا الاطلاق كيف يجتمع مع الاستثناء وتقييد المرأة بعدم كونها قرشيةً بمفاد ليس التامة، فالنتيجة أنّ إطلاق موضوع العام بالاضافة إلى العدم النعتي بعد تقييده بالعدم المحمولي غير معقول.

وأمّا **القسم الثاني**: فهو أيضاً كذلك، ضرورة أنّ الموضوع قد قيّد بعدم الفسق بمفاد ليس التامة فكيف يعقل تقييده بوجوده بمفاد كان الناقصة، فاذن يتعين القسم الثالث وهو تقيده بالعدم النعتي، فاذا قيّد الموضوع به فهو أغنانا عن تقييده بالعدم المحمولي، حيث إنّه يستلزم لغوية التقييد به. فالنتيجة هي أنّه لا مناص من تقييد موضوع العام بعد ورود التخصيص عليه بالعدم النعتي، ومعه لا يمكن التمسك بالاستصحاب في العدم الأزلي.

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قدس سره):

أوّلاً: أنّ النكتة التي ذكرها (قدس سره) لاستلزام التخصيص تقييد موضوع حكم العام بالعدم النعتي لو تمت لم تختص بخصوص ما نحن فيه، بل تجري في الموضوعات المركبة بشتى أنواعها حتى فيما إذا كان مركباً من

جوهرين أو عرضين لمحل واحد أو محلين، والسبب فيه: هو أنّ انقسام كل جزء من أجزاء الموضوع المركب بمقارنته للجزء الآخر زماناً أو مكاناً وعدمها بما أنّه من الانقسامات الأوّلية والأعراض القائمة بالجوهر فلابدّ من لحاظها في الواقع، لاستحالة الاهمال فيه، وعليه فبطبيعة الحال لا يخلو الأمر من أن يلحظ كل جزء مقيداً بالاضافة إلى الاتصاف بالمقارنة للجزء الآخر زماناً أو مكاناً، أو مقيداً بالاضافة إلى الاتصاف بعدم المقارنة له كذلك، أو مطلقاً لا هذا ولا ذاك، ومن المعلوم أنّ الثاني والثالث كليهما غير معقول.

أمّا الثاني فلفرض أنّ تقييد جزء الموضوع بجزئه الآخر قد ثبت في الجملة ومعه كيف يعقل أخذه فيه متصفاً بعدم مقارنته له، ضرورة أنّه في طرف النقيض معه. وكذا الحال في الثالث، لوضوح أنّ فرض الاطلاق فيه بالاضافة إلى الاتصاف بالمقارنة وعدمه يستلزم التدافع بينه وبين التقييد المزبور، فاذن لا مناص من الالتزام بالأوّل، ومن الطبيعي أنّ مع اعتبار التقييد بالاتصاف بالمقارنة بمفاد كان الناقصة يلزم لغوية تقييد كل جزء بنفس وجود الجزء الآخر بمفاد كان التامة.

والنكتة فيه: أنّ مفاد كان الناقصة هو مفاد كان التامة مع اشتماله على خصوصية زائدة، وهي إضافته إلى موضوعه ومحلّه، وعليه فبطبيعة الحال إذا افترضنا تقييد جزء موضوع بالاضافة إلى جزئه الآخر بمفاد كان الناقصة لزم لغوية تقييده بالاضافة إليه بمفاد كان التامة، ويترتب على ذلك أنّه لا يمكن إحراز الموضوع بجريان الأصل في نفس وجود أحد الجزأين مع إحراز الآخر بالوجدان إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت، ولتوضيح ذلك نأخذ بمثالين:

الأوّل: ما إذا افترضنا أنّ الموضوع مركب من جوهرين كوجودي زيد

وعمرو مثلاً، فانّ وجود كل منهما بالاضافة إلى الآخر لا يخلو من أن يكون ملحوظاً مقيداً بالاضافة إلى الاتصاف بالمقارنة له، أو مقيداً بالاضافة إلى الاتصاف بعدم المقارنة له، أو مطلقاً بالاضافة إلى كل منهما لاستحالة الاهمال في الواقع، وحيث إنّ الشق الثاني والثالث غير معقول فلا محالة يتعين الشق الأوّل، ومعه يكون تقييده بوجود الجزء الآخر بمفاد كان التامة لغواً محضاً كما عرفت، وعليه فلا يمكن إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل.

الثاني: ما إذا افترضنا أنّ الموضوع مركب من عرضين في محلّين كاسلام الوارث وموت المورّث، حيث إنّ موضوع الإرث مركب منهما، وعليه فبطبيعة الحال إمّا أن يلحظ كل منهما بالاضافة إلى الآخر مقيداً باتصافه بالمقارنة له بمفاد كان الناقصة، أو مقيداً باتصافه بعدم المقارنة له بمفاد ليس الناقصة، أو مطلقاً بالاضافة إلى كل منهما، ولا رابع لها وذلك لاستحالة الاهمال في الواقع، وقد تقدم أنّ القسمين الثاني والثالث يستلزمان التدافع والتناقض فلا يمكن الأخذ بشيء منهما. وأمّا القسم الأوّل فلا مناص من الأخذ به، ومعه لا محالة يكون تقييد أحدهما بالآخر بمفاد كان التامة لغواً محضاً بعد ثبوت التقييد بينهما بمفاد كان الناقصة. فاذن لا يمكن إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، كما إذا كان الموت محرزاً بالوجدان وشك في بقاء إسلام الوارث، فباستصحاب بقائه لا يثبت الاتصاف بالمقارنة إلّا على القول بالأصل المثبت ولا نقول به.

فالنتيجة: أنّ لازم ما أفاده (قدس سره) هو أنّه لا يمكن إحراز الموضوعات المركبة بشتى أنواعها وأشكالها بضم الوجدان إلى الأصل.

وثانياً: حلّ ذلك بصورة عامة وهو ما ذكرناه في ضمن بعض البحوث السالفة من أنّ موضوع الحكم أو متعلقه بالاضافة إلى ما يلازمه وجوداً في

الخارج لا مطلق ولا مقيد ولا مهمل. أمّا الاطلاق فهو غير معقول حيث إنّ مردّه إلى أنّ ما افترضناه من الموضوع أو المتعلق للحكم ليس موضوعاً أو متعلقاً له، فانّ معنى إطلاقه بالاضافة إليه هو أنّه لا ملازمة بينهما وجوداً وخارجاً وهو خلف. وأمّا التقييد فهو لغو محض، نظراً إلى أنّ وجوده في الخارج ضروري عند وجود الموضوع أو المتعلق، ومعه لا معنى لتقييده به. وأمّا الاهمال فهو إنّما يتصور في المورد القابل لكل من الاطلاق والتقييد، فانّ المولى الملتفت إليه لا يخلو من أن يلاحظ متعلق حكمه أو موضوعه بالاضافة إليه مطلقاً أو مقيداً، لاستحالة الاهمال في الواقع، وأمّا إذا لم يكن المورد قابلاً لذلك كما فيما نحن فيه فلا موضوع للاهمال فيه.

وبكلمة أُخرى: أنّ الاطلاق والتقييد إنّما يتصوران في المحل القابل لهما، يعني ما يمكن لحاظ الموضوع أو المتعلق بالاضافة إليه مطلقاً تارةً ومقيداً أُخرى، كالقبلة مثلاً بالنسبة إلى الصلاة حيث يمكن لحاظ الصلاة مطلقة بالاضافة إليها ويمكن لحاظها مقيدة بها، ولكن بعد تقييد الصلاة بها كما امتنع إطلاقها بالاضافة إليها كذلك امتنع تقييدهابعدم كونها إلى دبر القبلة، فانّ هذا التقييد أصبح ضرورياً بعد التقييد الأوّل، يعني أنّ التقييد الأوّل يغني عنه ويلازمه وجوداً بلا حاجة إليه.

وإن شئت قلت: إنّ للصلاة إلى القبلة لوازم متعددة، فانّها تستلزم في بلدتنا هذه كون يمين المصلي في طرف الغرب ويساره في طرف الشرق وخلفه في طرف الشمال، بل لها لوازم غير متناهية، ومن الطبيعي كما أنّه لا معنى لاطلاقها بالاضافة إليها كذلك لا معنى لتقييدها بها، حيث إنّها قد أصبحت ضرورية التحقق عند تحقق الصلاة إلى القبلة، ومعها لا محالة يكون كل من الاطلاق

والتقييد بالاضافة إليها لغواً، حيث إنّهما لا يعقلان إلّا في المورد القابل لكل منهما، لا في مثل المقام فانّ تقييدها إلى القبلة يغني عن تقييدها بها، كما هو الحال في كل متلازمين في الوجود الخارجي، فانّ تقييد المأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر، حيث إنّه لغو صرف بعد التقييد الأوّل، كما أنّ الأمر بأحدهما يغني عن الأمر بالآخر حيث إنّه لغو محض بعد الأمر الأوّل، ولا يترتب عليه أيّ أثر، فلو أمر المولى بالفعل المقيد بالقيام كالصلاة مثلاً فبطبيعة الحال يغني هذا التقييد عن تقييده بعدم جميع أضداده كالقعود والركوع والسجود وما شاكل ذلك، فانّ تقييده به بعد التقييد الأوّل لغو محض.

فالنتيجة: أنّ ما ذكرناه سارٍ في جميع الأُمور المتلازمة وجوداً، سواء أكانت من قبيل اللازم والملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين لملزوم ثالث، فانّ تقييد المأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر، كما أنّ الأمر به يغني عن الأمر بالآخر، وعليه فلا معنى لاطلاق المأمور به بالاضافة إليه، فانّ إطلاقه بحسب مقام الواقع والثبوت غير معقول، لفرض تقييده به قهراً، وأمّا إطلاقه بحسب مقام الاثبات فانّه لغو، وكذلك تقييده به في هذا المقام. وما نحن فيه من هذا القبيل، فانّ العدم النعتي ملازم للعدم المحمولي، وعليه فتقييد موضوع العام بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص كالقرشية مثلاً لا يبقي مجالاً لتقييده باتصافه بعدم ذلك العنوان الخاص ولا لاطلاقه بالاضافة إليه، فكما أنّ تقييد المراة مثلاً باتصافها بعدم القرشية يغني عن تقييدها بعدم اتصافها بالقرشية، كذلك التقييد بعدم اتصافها بالقرشية يغني عن التقييد باتصافها بعدم القرشية، ضرورة أنّه مع وجود المرأة في الخارج كان كل من الأمرين المزبورين ملازماً لوجود الآخر لا محالة، فلا يبقى مع التقييد بأحدهما مجال للاطلاق والتقييد بالاضافة إلى الآخر أصلاً.

وعلى الجملة: فحيث إنّ العدم النعتي والعدم المحمولي متلازمان في الخارج ولا ينفك أحدهما عن الآخر، فبطبيعة الحال إذا قيّد الموضوع أو المتعلق بأحدهما لم يبق مجال للتقييد أو الاطلاق بالاضافة إلى الآخر. نعم، إنّما تظهر الثمرة بين التقييد بالعدم المحمولي والتقييد بالعدم النعتي في صحة جريان الأصل وعدمها، فعلى الأوّل لا مانع من جريان الأصل في نفس العدم وإحراز تمام الموضوع بضمه إلى الوجدان كما هو الحال في بقية موارد تركب الموضوع من جزأين أو أكثر، وعلى الثاني فلا يمكن إحراز الموضوع بجريان الأصل في نفس العدم بمفاد ليس التامة إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت ولا نقول به.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ أخذ كل من العدم المحمولي والعدم النعتي في الموضوع أو المتعلق يغني عن أخذ الآخر فيه بحسب مقام الثبوت والواقع، فلا مجال للاطلاق أو التقييد بالاضافة إليه أصلاً. نعم، في ظرف الشك فيه تظهر النتيجة بينهما في جريان الأصل وعدمه، نظراً إلى أنّ المأخوذ في الموضوع أو المتعلق إذا كان العدم المحمولي أمكن إحرازه بجريان الأصل في نفس ذلك العدم إذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان، وأمّا إذا كان المأخوذ فيه العدم النعتي فلا يمكن إحرازه بجريان الأصل في نفس ذلك العدم إلّا على القول بالأصل المثبت. نعم، لو كانت حالة سابقة لنفس ذلك العدم جرى الأصل فيه وبضمه إلى الوجدان يلتئم الموضوع المركب.

ومن هنا يظهر الفرق بين ما إذا كان المأخوذ في الموضوع أو المتعلق الوجود المحمولي وما إذا كان المأخوذ فيه الوجود النعتي، فعلى الأوّل إذا شك في بقائه فلا مانع من جريان الأصل فيه وبه يحرز الموضوع أو المتعلق إذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان، كما إذا افترضنا أنّ الصلاة مقيدة بالطهارة بمفاد كان

التامة، فعندئذ إذا شك في بقائها فلا مانع من استصحاب بقائها وبه يحرز أنّ المكلف قد صلّى في زمان كان واجداً للطهارة في ذلك الزمان، أمّا الصلاة فيه فهي محرزة بالوجدان وأمّا الطهارة فهي محرزة بالأصل، وبضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب، وعلى الثاني إذا شك في بقائه لم يمكن إحرازه بجريان الأصل فيه إلّا على أساس أحد أمرين: إمّا القول باعتبار الأصل المثبت أو يكون لنفس هذا الوجود حالة سابقة، ومثاله هو ما إذا افترضنا أنّ المأخوذ في الصلاة هو عنوان اقترانها بالطهارة واجتماعها معها، وعليه فلا يمكن إحراز هذا العنوان باستصحاب بقاء الطهارة إلّا على القول بحجية الأصل المثبت، أو فيما إذا كانت حالة سابقة لنفس هذا العنوان.

وعلى ضوء هذه النتيجة يقع الكلام في أنّ التخصيص هل يوجب تعنون موضوع العام بعدم اتصافه بعنوان المخصص بمفاد ليس التامة، أو يوجب تعنونه باتصافه بعدم ذلك العنوان بمفاد ليس الناقصة، قد اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره) الثاني. والصحيح هو الأوّل فلنا دعويان:

الأُولى: بطلان ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره).

الثانية: صحة ما اخترناه.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّ التخصيص لا يقتضي تقييد موضوع العام بكونه متصفاً بعدم عنوان المخصص ليترتب عليه تركب الموضوع من العرض ـ وهو العدم النعتي ـ ومحلّه، فانّ غاية ما يترتب عليه فيما إذا كان المخصص عنواناً وجودياً هو تقييد موضوع العام بعدم كونه متصفاً بذلك العنوان الوجودي، بيان ذلك: أنّه قد حقق في محلّه أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه ويستحيل أن يتحقق بدون وجود موضوع محقق في الخارج، حيث

إنّ حقيقة وجود العرض حقيقة متقوّمة بالموضوع الموجود خارجاً في مقابل وجود الجوهر حيث إنّه في ذاته غني عن الموضوع وقائم بذاته، ولذا قيل في تعريف الجوهر بأنّه ماهية إذا وجدت وجدت في نفسه في قبال تعريف العرض بأنّه ماهية إذا وجدت وجدت في غيره يعني متقوّماً بغيره، ومن هنا يكون وجوده المحمولي عين وجوده النعتي، يعني أنّ في الخارج وجوداً واحداً والاختلاف بينهما إنّما هو في الاضافة باعتبار إضافته إلى نفسه محمولي، وباعتبار إضافته إلى موضوعه نعتي.

وعلى هذا فإن كان الموضوع مركباً من جوهرين أو عرضين في محل واحد أو في محلّين، أو عرض مع غير محلّه وموضوعه ففي جميع ذلك يكون العرض مأخوذاً في الموضوع بوجوده المحمولي وبمفاد كان التامة، فانّ أخذه بمفاد كان الناقصة في هذه الموارد يحتاج إلى عناية زائدة، وإلّا فالقضية في نفسها وبطبعها لا تقتضي أزيد من أخذه بمفاد كان التامة، وأمّا إذا كان مركباً من العرض ومحلّه الخاص كالكرية المأخوذة في الماء والعدالة المأخوذة في زيد مثلاً وهكذا، ففي مثل ذلك لا محالة يكون المأخوذ فيه العرض بوجوده النعتي، ضرورة أنّ الحكم إنّما يترتب على خصوص وجوده في ذلك المحل الخاص والموضوع المخصوص، ومن المعلوم أنّه بعينه وجود نعتي، لما عرفت آنفاً أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فوجود الكرية في ماء هو بعينه ثبوت الكرية له الذي يعبّر عنه باتصافه بالكرية وما هو مفاد كان الناقصة، وكذا وجود العدالة في زيد مثلاً هو بنفسه ثبوت العدالة له المعبّر عنه باتصاف زيد بالعدالة الذي هو مفاد كان الناقصة، فعلى الأوّل لا مانع من إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، وعلى الثاني لا يمكن ذلك، فانّ استصحاب وجود العدالة بمفاد كان التامة لا يثبت اتصاف زيد بها، وكذا استصحاب وجود

الكرية كذلك لا يثبت اتصاف الماء بها إلّا إذا كانت لهذا الاتصاف حالة سابقة، وأمّا في غير هذه الصورة فلا مجال لجريان الاستصحاب وترتب آثار الوجود النعتي إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت، فالأثر المترتب على كرية ماء في الخارج أو عدالة زيد مثلاً إنّما يترتب عليها بضم الوجدان إلى الأصل فيما إذا علم باتصاف الماء بالكرية أو اتصاف زيد بالعدالة ليستصحب بقاؤه عند الشك فيه، وأمّا مع عدم العلم بهذا الاتصاف فلا يمكن إحراز كريته أو عدالته باستصحاب وجود طبيعي الكرية أو العدالة بمفاد كان التامة ولو مع العلم بالملازمة بين وجودها في الخارج واتصافه بها، حيث إنّه من أوضح أنحاء الأصل المثبت.

فالنتيجة: أنّ الموضوع إذا كان مركباً من العرض ومحلّه فلا محالة يكون المأخوذ فيه هو وجود العرض بمفاد كان الناقصة، حيث إنّ ثبوته لموضوعه بعينه هو اتصافه به كما عرفت.

وأمّا إذا كان مركباً من عدم العرض ومحلّه فلا يلزم أن يكون العدم مأخوذاً فيه بمفاد ليس الناقصة حتى لا يمكن إحرازه بالأصل، بل الظاهر هو أنّه مأخوذ فيه بمفاد ليس التامة، والسبب في ذلك يرجع إلى الفرق بين وجود العرض وعدمه، حيث إنّ العرض في وجوده يحتاج إلى موضوع محقق في الخارج لا في عدمه فانّه لا يحتاج إلى موضوع كذلك، بداهة أنّ نقطة الافتقار إلى وجود الموضوع في عالم العين إنّما تكون من لوازم وجود العرض دون عدمه، فكرية الماء مثلاً وإن كانت بحيث إذا تحققت في الخارج كانت لا محالة في الموضوع، إلّا أنّ عدم كريته ليس كذلك، بل هو أمر أزلي كان متحققاً قبل تحقق موضوعه، فاذا تحقق ماء في الخارج ولم يكن متصفاً بالكرية كان عدم

كريته الذي يعبّر عنه بعدم اتصافه بالكرية باقياً على ما كان عليه في الأزل، وكذا عدم عدالة زيد مثلاً، فانّ عدالته وإن كانت بحيث إذا تحققت في الخارج كانت في الموضوع لا محالة إلّا أنّ عدم عدالته ليس كذلك، بل هو ثابت من الأزل سواء أكان موضوعها موجوداً أم لا، فاذا وجد زيد في الخارج ولم يكن متصفاً بالعدالة فبطبيعة الحال كان عدم عدالته المعبّر عنه بعدم اتصافه بالعدالة باقياً على ما كان عليه في الأزل.

نعم، قد يؤخذ في موضوع الحكم اتصافه بعدم شيء على نحو الموجبة المعدولة إلّا أنّ هذا الاعتبار يحتاج إلى مؤونة وعناية زائدة، حيث إنّ صِرف عدم شيء بما هو هو لم تؤخذ فيه أيّة خصوصية من الخصوصيات، منها كونه صفةً ونعتاً لموضوع موجود في الخارج، ضرورة أنّه بطلان محض، فلابدّ في أخذه نعتاً لموضوع محقق فيه من اعتبار خصوصية في ذلك الموضوع ملازمةٍ لأخذ العدم كذلك، وتلك الخصوصية هي إضافته إليه، ومن المعلوم أنّها خصوصية زائدة على أصل العدم وذاته.

وأمّا على تقدير تحقق هذا الاعتبار وأخذ العدم في الموضوع كذلك فلا يجري الاستصحاب في مورده لاحراز تمام الموضوع إذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان، إلّا إذا كان لاتصاف الموضوع به حالة سابقة، فعندئذ لا مانع من جريان استصحاب بقائه، وبضم الوجدان إليه يحرز الموضوع بكلا جزأيه.

وأمّا إذا لم تكن حالة سابقة له فلا يجري الاستصحاب فيه، ولا يكفي في صحة جريانه العلم بعدم اتصافه، أي اتصاف الموضوع بوجود ذلك الوصف قبل ذلك، فانّه وإن كان يوجب صحة جريانه في عدم الاتصاف بالوصف الوجودي بمفاد ليس التامة، ضرورة أنّه لا مانع منه في نفسه، إلّا أنّه لا يجدي

في إحراز موضوع الحكم في محل الفرض، لأنّ المفروض أنّ العدم المأخوذ فيه إنّما هو بمفاد ليس الناقصة والعدم النعتي دون العدم المحمولي وما هو مفاد ليس التامة، ومن المعلوم أنّ استصحاب العدم المحمولي وما هو بمفاد ليس التامة لا يثبت العدم النعتي وما هو بمفاد ليس الناقصة الذي له خصوصية وجودية زائدة، وهي خصوصية إضافته إلى الموضوع الموجود في الخارج، إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت ولا نقول به.

فالنتيجة لحدّ الآن: هي أنّ أخذ العدم النعتي في موضوع الحكم يحتاج إلى مؤونة وعناية زائدة دون العدم المحمولي.

وعلى ضوء هذه النتيجة فالظاهر أنّ عدم عنوان المخصص المأخوذ في موضوع حكم العام بعد ورود التخصيص عليه هو العدم المحمولي وما هو مفاد ليس التامة دون العدم النعتي وما هو مفاد ليس الناقصة، فانّ أخذه فيه يحتاج إلى عناية ونصب قرينة وإلّا فالقضية ظاهرة في أنّ المأخوذ هو الأوّل دون الثاني، مثلاً الظاهر في مثل قضية: أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم هو تقييد موضوعها بعدم الاتصاف بالفسق لا بالاتصاف بعدمه.

وعلى الجملة: إذا أُخذ وجود عرض في محلّه موضوعاً لحكم شرعي فهو وإن كان لابدّ من كونه مأخوذاً فيه على وجه النعتية والصفتية وما هو مفاد كان الناقصة، إلّا أنّ ذلك لا يستدعي أخذ عدم ذلك العرض نعتاً في موضوع عدم ذلك الحكم وارتفاعه، لوضوح أنّ الحكم الثابت للموضوع المقيد بما هو مفاد كان الناقصة إنّما يرتفع عند عدم اتصافه بذلك القيد على نحو السالبة المحصّلة من دون أن يتوقف ذلك على اتصاف الموضوع بعدم ذلك القيد على نحو مفاد ليس الناقصة، وعليه فمفاد قضية: المرأة تحيض إلى خمسين إلّا القرشية وإن كان هو اعتبار صفة القرشية على وجه النعتية في موضوع الحكم الخاص،

وهو الحكم بتحيض المرأة القرشية بعد الخمسين، إلّا أنّ من الواضح أنّه لا يستدعي أخذ عدم القرشية في موضوع عدم الحكم بتحيض المرأة بعد الخمسين على وجه النعتية أي مفاد ليس الناقصة، وإنّما يستدعي أخذه في ذلك الموضوع على نحو السالبة المحصّلة، أعني به مفاد ليس التامة، فكل امرأة لا تكون متصفةً بالقرشية باقية تحت العام بعد خروج خصوص المرأة المتصفة بها، لا أنّ الباقي تحته المرأة المتصفة بعدمها أي بعدم القرشية.

والنكتة في ذلك: ما عرفت من أنّ أخذ العدم النعتي في موضوع الحكم يحتاج إلى مؤونة وعناية زائدة في مقام الثبوت والاثبات دون أخذ العدم المحمولي، فقضية: أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم في نفسها ظاهرة في أنّ المأخوذ في موضوعها هو العدم المحمولي، فانّ دلالتها على أنّ المأخوذ فيه هو العدم النعتي تحتاج إلى رعاية نصب قرينة لكي تدل على اعتبار خصوصية زائدة على أخذ نفس العدم فيه، كما أنّ أخذه في مقام الثبوت يحتاج إلى لحاظ عناية زائدة.

وعلى ذلك فاذا شك في كون المرأة الفلانية قرشية من جهة الشبهة الموضوعية دون الحكمية، فلا مانع من التمسك باستصحاب عدمها الثابت لها قبل وجودها في عالم التكوين، حيث إنّ في زمانٍ لم تكن المرأة موجودةً ولا اتصافها بالقرشية، ثمّ وجدت المرأة في الخارج وشك في أنّ اتصافها بالقرشية هل وجد أيضاً، فلا مانع فيه من استصحاب عدم اتصافها بها وأنّه لم يوجد وبذلك يثبت موضوع العام فانّ كونها مرأة محرز بالوجدان وعدم اتصافها بالقرشية بالاستصحاب، وبضمه إلى الوجدان يحرز الموضوع بكلا جزأيه ويترتب عليه أثره وهو أنّها تحيض إلى خمسين ولا تحيض إلى ستين.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي أنّ دعوى استلزام التخصيص بعنوان وجودي أخذ عدم ذلك العنوان في طرف العام على وجه الصفتية والنعتية كما

أصرّ على ذلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره)، ولأجل ذلك منع عن جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً، حيث قد عرفت بشكل موسّع أنّ التخصيص بعنوان وجودي سواء أكان بالاستثناء أو بمخصص منفصل إنّما يستلزم تقييد موضوع العام بعدم ذلك العنوان الوجودي بمفاد ليس التامة، نظراً إلى أنّ أخذ عدم عرضٍ مّا في موضوع الحكم بطبعه لا يقتضي إلّا أخذه كذلك، فانّ تقييده به بمفاد ليس الناقصة يحتاج إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، ويترتب على جريانه فيها ثمرات في أبواب الفقه كما لا يخفى.

بقي هنا شيء: وهو أنّ ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من العبارة بقوله: لا يخفى أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لمّا كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلّا ما شذ ممكناً[1] ما هو مراده ومقصوده؟ الظاهر أنّ مراده منها هو أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بما أنّه كان مقيداً بعدم عنوان الخاص، فلا محالة يكون المنافي لحكمه هو وجود هذا العنوان الخاص دون غيره من العناوين، فانّ أيّ عنوان كان وجودياً أو عدمياً فلا يكون اتصافه وتعنونه به مانعاً عن ثبوت حكمه له.

مثلاً في جملة: كل مرأة تحيض إلى خمسين إلّا القرشية يكون المانع عن

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٢٣.

ثبوت هذا الحكم العام لكل مرأة إنّما هو هذا العنوان الوجودي وهو عنوان القرشية دون غيره من العناوين، إذ أيّ عنوان فرض إمكان اتصاف المرأة به سواء أكان وجودياً أم كان عدمياً دون ذاك، لا يكون مانعاً عن ثبوت هذا الحكم العام لها.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة، وهي أنّه لايجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية إلّا في صورة واحدة، وهي ما إذا كان عموم العام على سبيل القضية الخارجية وكان المخصص له لبياً، فانّ لمثل هذا العام ظهوراً في نفسه في أنّ أمر التطبيق بيد المولى، وعليه فلا محالة يكون عمومه حجةً حتى في الفرد المشكوك فيه على ما تقدم بشكل موسّع.

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أنّه ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة أُخرى، كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيكشف صحته بعموم مثل أوفوا بالنذور فيما إذا وقع متعلقاً للنذر، بأن يقال: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم، وكلّ ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً، للقطع بأنّه لولا صحته لما وجب الوفاء به. وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك[1].

ملخّص ذلك: هو أنّه لا مانع من تصحيح عبادة لم تثبت مشروعيتها من ناحية النذر، حيث إنّ وجوب الوفاء به يكشف عن صحتها وإلّا لم يجب الوفاء به جزماً، نظير الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات فانّه كالصلاة قبل الوقت في عدم المشروعية كما في بعض الروايات ومع ذلك يصح بالنذر، وكذا الصوم

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

في السفر فانّه غير مشروع ومع ذلك يصح بالنذر.

حري بنا أنّ نتكلم في هذه المسألة في مقامين:

الأوّل: في صحة هذا النذر وفساده.

الثاني: في صحة الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر بالنذر.

أمّا المقام الأوّل: فلا شبهة في أنّ صحة النذر مشروطة بكون متعلقه راجحاً فلا يصح فيما إذا تعلق بأمر مباح فضلاً عن المرجوح، ضرورة أنّ ما كان لله تعالى لابدّ وأن يكون راجحاً حتى يصلح للتقرب به إليه تعالى، فانّ المباح لا يصلح أن يكون مقرّباً، فاذن لابدّ أن يكون متعلقه عملاً صالحاً لذلك.

وعلى ضوء ذلك فلو شك في رجحان عمل وعدمه لم يمكن التمسك بعموم أوفوا بالنذور، لفرض أنّ الشبهة هنا مصداقية وقد تقدم أنّه لايجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، بل هو من أظهر أفراد التمسك به في الشبهة المصداقية، ولعل من يقول به لم يقل بجوازه في المقام، يعني فيما إذا كان المأخوذ في موضوع حكم العام عنواناً وجودياً كما هو المفروض هنا، فانّ موضوع وجوب الوفاء بالنذر قد قيّد بعنوان وجودي وهو عنوان الراجح، وعليه فلا يمكن الحكم بصحة الوضوء بمائع مضاف من جهة التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر، لفرض أنّ الشك في رجحان هذا الوضوء، ومعه كيف يمكن التمسك به.

فالنتيجة: أنّه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بمائع مضاف من ناحية عموم وجوب الوفاء بالنذر.

وأمّا المقام الثاني: فلأنّ الالتزام بصحة الإحرام قبل الميقات وصحة الصوم في السفر من جهة النذر ليس من ناحية التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر، بل هو من ناحية الروايات الخاصة الدالة على صحتهما كذلك بالنذر. وعلى

ذلك فامّا أن نجعل هذه الأدلة مخصصةً لما دلّ على اشتراط صحة النذر برجحان متعلقه، وإمّا أن نقول بكفاية الرجحان الناشئ من قبل النذر في صحته كما التزم بذلك السيد الطباطبائي (قدس سره) في العروة[1].

ولكن أورد على ذلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[2] بأن لازم هذه النظرية إمكان تصحيح النذر في المحرّمات أيضاً بالرجحان الناشئ من قبله فضلاً عن المكروهات، وهو كما ترى.

وفيه: أن ما أورده (قدس سره) على هذه النظرية خاطئ جداً، والسبب في ذلك: أنّ ما دل على حرمة شيء أو كراهته باطلاقه يشمل ما قبل النذر وما بعده، يعني أنّه كما يدل على حرمته قبل النذر كذلك يدل عليها بعده، بداهة أنّ دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح أن يكون مقيداً لاطلاقه وإلّا لأمكن تحليل جميع المحرّمات والواجبات فعلاً وتركاً بالنذر كما أفاده، والسر فيه: أنّ دليل وجوب الوفاء به لا يكون ناظراً إلى أنّ ما تعلق به النذر راجح أو ليس براجح، وعليه فلابدّ من إحرازه من الخارج. نعم، قد يكون تعلق النذر به ملازماً لانطباق عنوان راجح عليه فحينئذ يصح النذر، إذ لا يعتبر في صحته أن يكون متعلقه راجحاً قبله أي قبل النذر زماناً، بل يكفي فيها مقارنته معه زماناً.

وعلى الجملة: فدليل وجوب الوفاء بالنذر لا يكون سبباً وموجباً لحدوث الرجحان في متعلقه حتى يستلزم انقلاب الواقع بأن يجعل المبغوض محبوباً والحرام راجحاً، حيث إنّه غير ناظر إلى أنّ متعلقه راجح أو غير راجح حرام

---

(١) العروة الوثقىٰ ١: ٣٨١ المسألة ١٧ [١٢٠٧].

(٢) العروة الوثقىٰ (المحشّاة): ٢: ٢٧٤ المسألة ١٧ / فصل في أوقات الرواتب.

او ليس بحرام وهكذا، بل لا بدّ من إحراز ذلك من الخارج، فان أحرزنا أنّه راجح صح النذر، وإن لم يحرز ذلك ـ سواء أحرزنا أنّه مرجوح كالمكروه أو الحرام أم لم يحرز ـ فهو غير صحيح.

وعليه فبما أنّ ما دل على حرمة شيء كشرب الخمر مثلاً أو كراهته باطلاقه يدل عليها حتى بعد تعلق النذر به أيضاً، فلا محالة لا يكون مثل هذا النذر صحيحاً لمرجوحية متعلقه ولا يشمله عموم وجوب الوفاء بالنذر لما عرفت، ولا يقاس ذلك بمسألتي صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر، فانّ صحته في تلك المسألتين إنّما هو من ناحية الروايات الخاصة، ومن الواضح أنّنا نستكشف من هذه الروايات أنّ تعلق النذر بهما ملازم لانطباق عنوان راجح عليهما أو موجب له، ولأجله يصح النذر ويجب الوفاء به، فتكون تلك الروايات مقيدةً لاطلاق أدلة عدم مشروعية الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بغير صورة النذر.

وبكلمة أُخرى: أنّ الظاهر كفاية الرجحان الناشئ من قبل النذر، يعني أنّ تعلقه بشيء إذا كان موجباً لانطباق عنوان راجح عليه أو ملازم له ولكن إحراز ذلك يحتاج إلى دليل ففي كل مورد قد دل الدليل على ذلك ولو بالدلالة الالتزامية فلا إشكال في صحة النذر فيه كما هو الحال في تلك المسألتين، وأمّا إذا لم يكن دليل على ذلك فلا يمكن إحرازه، وبدونه لا يمكن الحكم بصحة النذر أصلاً.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّ صحة الصوم في السفر بالنذر وكذا الإحرام قبل الميقات إنّما هي من ناحية أحد أمرين، إمّا من ناحية أن ما دل على صحتها بالنذر يكون مقيداً لاطلاق ما دل على اعتبار الرجحان في متعلقه،

وإمّا من ناحية كشفه عن عروض عنوان راجح عليه من جهة النذر على الشكل الذي عرفت.

بقي هنا أمران، الأوّل: ما إذا علم بأنّ إكرام زيد مثلاً غير واجب، ولكن لا ندري أنّ عدم وجوب إكرامه من ناحية التخصيص أي تخصيص عموم إكرام كل عالم بغيره، أو أنّه من ناحية التخصص، يعني أنّ عدم وجوب إكرامه من ناحية أنّه ليس بعالم، فدار الأمر في المقام بين التخصيص والتخصص، ومثال ذلك في الفقه مسألة الملاقي لماء الاستنجاء، حيث إنّه غير محكوم بالنجاسة إذا توفّرت فيه الشرائط التي ذكرت لعدم تأثير ماء الاستنجاء فيه ـ الملاقي ـ فحينئذ لا محالة يدور بين أن يكون خروجه عن هذا الحكم بالتخصص أو بالتخصيص، يعني أنّ ما دلّ على طهارة الملاقي له هل يكون مخصصاً لعموم ما دلّ على انفعال الملاقي للماء النجس أو يكون خروجه منه بالتخصص؟

فيه خلاف بين الأصحاب، فذهب بعضهم إلى الأوّل، وآخر إلى الثاني بدعوى أنّه لا مانع من التمسك بأصالة عدم التخصيص لاثبات طهارة ماء الاستنجاء، نظراً إلى أنّ الأُصول اللفظية كما تثبت لوازمها الشرعية كذلك تثبت لوازمها العقلية والعادية أيضاً. فالنتيجة أنّه لا مانع من التمسك بها لاثبات التخصص.

وبكلمة أُخرى: أنّ الحري بنا أن نتكلم في كبرى المسألة فنقول: إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصص، فهل يقدم الأوّل على الثاني؟ فيه قولان. المعروف في الألسنة هو القول الثاني، واستدل عليه بأصالة عدم التخصيص في طرف العام، وهذه الأصالة كما تثبت لوازمها الشرعية كذلك تثبت لوازمها

العقلية والعادية، نظراً إلى أنّ المثبتات من الأُصول اللفظية حجة. مثلاً إذا علم بخروج زيد عن عموم العام وشك في أنّ خروجه منه بالتخصيص أو بالتخصص فلا مانع من التمسك بأصالة عدم ورود التخصيص عليه لاثبات التخصص.

ولنأخذ بالنقد عليه: وهو أنّ حجية أصالة عدم التخصيص لم تثبت بآية أو رواية حتى نأخذ باطلاقها في أمثال المورد، وإنّما هي ثابتة بالسيرة القطعية من العقلاء، فاذن بطبيعة الحال تتبع حجيتها في كل مورد جريان السيرة منهم على العمل بها في ذلك المورد، وقد ثبت جريان سيرتهم فيما إذا اُحرز فردية شيء لعام وشك في خروجه عن حكمه، ففي مثل هذا المورد لا مانع من التمسك بها، وأمّا إذا كان الأمر بالعكس بأن علم بخروجه عن حكمه وشك في فرديته لعام كما فيما نحن فيه، حيث إنّا نعلم بأن زيداً مثلاً خارج عن حكم العام ولكن لانعلم أنّ خروجه من ناحية أنّه ليس بفرد له أو من ناحية التخصيص، فلا نعلم بجريان السيرة منهم على العمل بها، ومع عدم إحرازه لا يمكن الحكم بحجيتها.

أو فقل: إنّ الأُصول اللفظية وإن كانت مثبتاتها حجة، لما ذكرناه في محلّه من أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً، يعني في أصل الوجود والحجية، وقد ذكرنا غير مرّة أنّه لا يمكن بقاء الدلالة الالتزامية على الحجية إذا سقطت الدلالة المطابقية عنها، ضرورة أنّها تسقط بسقوطها كما حققنا ذلك بشكل موسع في ضمن البحث عن ثبوت الملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضدّه[1]. هذا فيما إذا كانت الدلالة المطابقية موجودةً من جهة ظهور اللفظ أو من جهة بناء العقلاء، وأمّا إذا لم تكن دلالة مطابقية في البين فلا

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٣٦٢.

موضوع للدلالة الالتزامية، لفرض أنّها متفرعة عليها فكيف يعقل وجـودها بدون تلك.

وبعد ذلك نقول: إنّ ما ثبت حجية هذه الأصالة فيه هو ما إذا كان الشيء فرداً لعام وشك في خروجه عن حكمه، ففي مثل ذلك تكـون هـذه الأصـالة حجةً فلا مانع من الأخذ بدلالتها الالتزامية أيضاً، لما عرفت من أنّها تـابعة للدلالة المطابقية في الحدوث والحجية. وأمّا في محل الكلام وهو عكس هـذا الفرض تماماً فلا تجري هذه الأصالة، لعدم إحراز بناء العقلاء عليها فـيه فما ظنّك بدلالتها الالتزامية. مثلاً لو قال المولى لعبده: بع جميع كتبي الموجودة في مكتبتنا هذه فباع جميعها، فليس للمولى الاعتراض عليه بقوله: لمـاذا بـعت الكتاب الفلاني، بل له إلزام المولى بظهور العام في العموم وعدم نصبه قـرينة على الخلاف، وأمّا إذا قال له: بع جميع كتبي ثمّ قال: لا تبع الكتاب الفـلاني ونشك في أنّه وقف أو عارية أو أنّه ملكه، فعلى الأوّل يكون خروجه من باب التخصص وعلى الثاني من باب التخصيص، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم لاثبات التخصص، لعدم إحراز جريان السيرة على التمسك بها في مثل المقام.
ومن هذا القبيل الملاقي لماء الاسـتنجاء حيث إنّ أمره يـدور بـين أن يكـون خروجه عن عموم ما دلّ على انفعال الملاقي للـماء النـجس بـالتخصيص أو التخصص.

بيان ذلك: أنّ في ماء الاسـتنجاء أقوالاً ثلاثة: الأوّل: النجاسة. الثـاني: الطهارة، ونسب هذا القول إلى المشهور بين الأصحاب. الثالث: النجاسة لكن مع العفو بمعنى عدم انفعال الشيء بملاقاته.

أمّا القول الأوّل: فلا أصل له، حيث إنّه يقوم على أساس الأخذ بعموم ما

دلّ على انفعال الملاقي للماء النجس لما نحن فيه أيضاً، ولكن فساده بمكان من الوضوح، فانّ الملاقي لماء الاستنجاء قد خرج عن هذا العموم جزماً، للنصوص الخاصة الدالة على عدم انفعاله بملاقاته. فاذن هذا القول على تقدير القائل به خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً، فيدور الحق بين القولين الأخيرين، ونقول: إنّ هنا طوائف من الروايات:

الأُولى: ما دلت على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس كمفهوم أخبار الكر ونحوه من الروايات المتفرقة الواردة في الموارد الخاصة بعد إلغاء خصوصيات الموارد بنظر العرف.

الثانية: ما دلت على انفعال الملاقي للماء النجس.

الثالثة: ما دلت على عدم انفعال الملاقي لماء الاستنجاء فحسب. ثمّ إنّ هذه الطائفة لا تخلو من أن تكون مخصصةً للطائفة الأُولى بغير ماء الاستنجاء، ونتيجة هذا التخصيص هي طهارته وعدم انفعاله بملاقاة النجس كالبول أو العذرة، وحينئذ تكون طهارة ملاقيه على القاعدة ومن باب التخصص، أو تكون مخصصةً للطائفة الثانية فتكون نتيجة هذا التخصيص نجاسة ماء الاستنجاء من دون تأثيره في انفعال ملاقيه كالبدن أو الثوب، ولا ثالث لهما، فالاحتمال الأوّل يقوم على أساس إحدى دعويين:

الأُولى: أنّ الحكم بطهارة الملاقي لماء الاستنجاء إن كان لطهارته، فلا تخصيص في الطائفة الثانية الدالة على انفعال الملاقي للماء النجس. وإن كان مع نجاسة ماء الاستنجاء، لزم التخصيص في هذه الطائفة، فبأصالة عدم التخصيص تثبت طهارة ماء الاستنجاء.

ويرد على هذه الدعوى أوّلاً: أنّ أصالة العموم في هذه الطائفة معارضة بأصالة العموم في الطائفة الأُولى، للعلم الاجمالي بتخصيص إحداهما بالطائفة الثالثة بناءً على ما هو الصحيح من أنّ مثبتاتها حجة، فانّ لازم أصالة العموم في الطائفة الأُولى تخصيص الطائفة الثانية، كما أنّ لازم أصالة العموم في الطائفة الثانية تخصيص الطائفة الأُولى من ناحية، وإثبات التخصص من ناحية أُخرى، يعني خروج الملاقي لماء الاستنجاء عن عموم الطائفة الثانية موضوعياً لا حكمياً، فلا يمكن الجمع بينهما معاً، لاستلزامه طرح الطائفة الثالثة رأساً.

وثانياً: أنّ هذه الأصالة لا تجري في مثل المقام في نفسها، للعلم التفصيلي بسقوطها إمّا تخصيصاً وإمّا تخصصاً، فلا تجري لاثبات التخصص.

وبكلمة أُخرى: أنّ أصالة العموم إنّما تجري فيما إذا علم بفردية شيء للعام وشك في خروجه عن حكمه، وأمّا إذا علم بخروجه عن حكمه وشك في فرديته له ففي مثل ذلك لا مجال للتمسك بها أصلاً، وما نحن فيه من هذا القبيل. نعم، بناءً على جريانها في نفسها تقع المعارضة بين إطلاق الطائفة الأُولى وإطلاق الطائفة الثانية. ودعوى أنّ الطائفة الثانية واردة في موارد خاصة فلا إطلاق لها خاطئة جداً، فانّها وإن كانت كذلك إلّا أنّ إلغاء خصوصيات الموارد بالارتكاز العرفي مما لا شبهة فيه، وبضم هذا الارتكاز إليها يثبت الاطلاق، وحيث لاترجيح في البين فيسقط كلا الاطلاقين معاً ويرجع إلى الأصل العملي ومقتضاه طهارة ماء الاستنجاء، ولكن هذا مجرد فرض لا واقع موضوعي له، فالصحيح هو عدم جريانها في نفسها في أمثال المقام.

الثانية: أنّ مقتضى الارتكاز العرفي هو التلازم بين نجاسة شيء ونجاسة ملاقيه، وعلى ضوء هذا التلازم فما دلّ على طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ يدل

بالالتزام العرفي على طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ وفيما نحن فيه بما أنّ الطائفة الثالثة تدل على طهارة الملاقي لماء الاستنجاء فبطبيعة الحال تدل بالالتزام العرفي على طهارة ماء الاستنجاء، فتكون مخصصةً للطائفة الأُولى.

ويرد على هذه الدعوى أوّلاً: أنّ هذه الدلالة الالتزامية معارضة بالدلالة الالتزامية الموجودة فيما دلّ على نجاسة العذرة الشامل باطلاقه للعذرة عند ملاقاة ماء الاستنجاء لها جزماً، حيث إنّه يدل بالدلالة الالتزامية على نجاسته بالملاقاة، فانّ مقتضى تلك الدلالة الالتزامية نجاسة ماء الاستنجاء ومقتضى هذه طهارته فلا يمكن الجمع بينهما للتدافع. نعم، على هذا فالنتيجة هي القول بالطهارة حيث إنّ كلتا الدلالتين الالتزاميتين تسقط فالمرجع هو الأصل العملي وهو في المقام أصالة الطهارة.

وثانياً: أنّ المستفاد من روايات الباب ـ وهي الطائفة الثالثة ـ عدم وجود هذه الدلالة الالتزامية، حيث إنّ محطّ السؤال فيها عن حكم الملاقي لماء الاستنجاء، ومن الطبيعي أنّ السؤال عن حكمه من حيث الطهارة أو النجاسة مساوق لعدم الجزم بالملازمة بين نجاسة شيء ونجاسة ملاقيه إمّا في مرتبة ملاقاة الثوب أو البدن لماء الاستنجاء، أو في مرتبة ملاقاة ماء الاستنجاء للعذرة بعد اليقين بنجاسة العذرة، وحكم الإمام (عليه السلام) في تلك الروايات بطهارة الثوب الملاقي لا محالة يدل على عدم الملازمة في إحدى المرتبتين، فإن كان عدم الملازمة في مرتبة ملاقاة الثوب لماء الاستنجاء فمردّه إلى التخصيص في المقام، وإن كان في مرتبة ملاقاة ماء الاستنجاء للعذرة فمردّه إلى التخصص، وحيث إنّ تلك الطائفة ـ يعني الروايات الدالة على طهارة الثوب ـ لا تدل على تعيينه، أي تعيين عدم الملازمة في إحدى المرتبتين خاصة، فلا محالة لا ظهور لها في طهارة ماء الاستنجاء ولا دلالة لها عليها. فاذن لا مانع من الرجوع إلى

عموم الطائفة الأُولى، حيث إنّ قضيته انفعال الماء القليل بملاقاة النجس.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ الأظهر حسب القاعدة نجاسة ماء الاستنجاء وتترتب عليها آثارها ما عدا انفعال الملاقي له.

ولكن مع ذلك لا يمكن رفع اليد عن الروايات الظاهرة في الطهارة ولا سيما معتبرة عبدالكريم بن عتبة الهاشمي قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به أينجّس ذلك ثوبه؟ قال: لا»(١) فانّها تدل بمقتضى الفهم العرفي على عدم نجاسة ماء الاستنجاء ويزيد على ذلك، وخصوصاً ملاحظة حال المفتي والمستفتي، فانّه إذا سأل العامي مقلّده عما أصابه ماء الاستنجاء وأجابه بأنّه غير منجّس فهل يشك السائل في طهارة ماء الاستنجاء عندئذ.

وعليه فهذه الروايات تعيّن عدم الملازمة في ملاقاة ماء الاستنجاء لعين النجاسة ـ وهي العذرة في مفروض المقام ـ نظراً إلى أنّها واردة في مورد خاص، دون ما دلّ على نجاسة العذرة فانّه يدل بالالتزام على نجاسة ملاقيها مطلقاً في هذا المورد وغيره، وهذه الروايات تخصص هذه الدلالة الالتزامية في غير هذا المورد.

بقي هنا شيء(٢): وهو أنّ ما علم بخروجه عن حكم العام إذا دار أمره بين فردين أحدهما فرد للعام والآخر ليس فرداً له كما إذا تردد أمر زيد في مثل لا تكرم زيداً بين زيد العالم وغيره من ناحية الشبهة المفهومية، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بأصالة العموم بالاضافة إلى زيد العالم، لفرض أنّ الشك كان

---

(١) الوسائل ١: ٢٢٣/ أبواب الماء المضاف والمستعمل ب ١٤ ح ٥.

(٢) [وهو الأمر الثاني].

في خروجه عن حكم العام، وبذلك يثبت التخصص، يعني أنّ الخارج هو زيد الجاهل بناءً على أن مثبتاتها حجة، والوجه فيه هو أنّ هذا المورد من موارد التمسك بها، حيث إنّ فرديته للعام محرزة والشك إنّما هو في خروجه عن حكمه، وهذا بخلاف المسألة المتقدمة حيث إنّها بعكس ذلك تماماً، يعني أنّ هناك كان خروج الخارج عن حكم العام معلوماً والشك إنّما هو في فرديته له، وقد تقدم أنّه لا دليل في مثل ذلك على جريان أصالة العموم لاثبات التخصص.

ولكن قد يقال: بأنّ العلم الاجمالي بحرمة إكرام زيد المردد بين العالم وغيره موجب لترك إكرامهما، وأصالة العموم لا توجب انحلاله، نظراً إلى أنّها غير متكفلة لبيان حال الأفراد، وليس حالها كقيام أمارة على أنّ زيداً العالم يجب إكرامه، حيث إنّه يوجب انحلاله جزماً، نظراً إلى أنّها متكفلة لبيان حال الفرد دونها، فاذن تسقط عن الحجية بالاضافة إلى زيد العالم أيضاً.

وغير خفي ما في هذا القول، فانّ أصالة العموم وإن لم تكن ناظرةً إلى بيان حال الأفراد، إلّا أنّها مع ذلك توجب انحلال هذا العلم الاجمالي، بيان ذلك: هو أنّ لها دلالة مطابقية ودلالة التزامية، فبالأُولى تدل على وجوب إكرام زيد العالم، وبالثانية تدل على انتفاء الحرمة عنه وإثباتها لزيد الجاهل باعتبار أنّ مثبتاتها حجة، وعلى هذا فلا محالة ينحل هذا العلم الاجمالي إلى علمين تفصيليين هما: العلم بوجوب إكرام زيد العالم، والعلم بحرمة إكرام زيد الجاهل فلا تردد حينئذ.

وفي نهاية المطاف قد استطعنا أن نخرج بالنتيجة التالية: وهي أنّ مسألة دوران الأمر بين التخصيص والتخصص إذا كانت بالاضافة إلى فرد واحد فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة أنّه لا دليل على جريان أصالة العموم فيها لاثبات التخصص، فاثبات كل منهما يحتاج إلى دليل، ولا دليل عليه إلّا إذا

كان هناك أصل موضوعي يحرز به أنّ المشكوك فرد للعام أو ليس بفرد له. فعلى الأوّل يثبت التخصيص، وعلى الثاني التخصص، ولكنّه خارج عن مفروض الكلام.

نعم، قد يكون مقتضى دليل آخر التخصيص كما في مسألة ماء الاستنجاء فانّ نتيجة التمسك بعموم ما دلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس هي نجاسة ماء الاستنجاء، وعليه فبطبيعة الحال يكون الحكم بطهارة الملاقي له تخصيصاً في دليل انفعال الملاقي لماء النجس، وقد سبق تفصيل ذلك بشكل موسع[1]. وأمّا إذا كانت كبرى مسألة دوران الأمر بينهما بالاضافة إلى فردين يكون أحدهما فرداً للعام والآخر ليس بفرد له فقد عرفت أنّه لا مانع من الرجوع إلى أصالة العموم لاثبات التخصص.

إلى هنا قد انتهينا إلى عدة نقاط:

الأُولى: أنّ الكلام في جواز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه يقع في موارد ثلاثة: ١ـ في الشبهات الحكمية. ٢ـ في الشبهات المفهومية. ٣ـ في الشبهات المصداقية. أمّا في الأُولى فلا خلاف في جواز التمسك بالعام فيها إلّا ما نسب إلى بعض العامة من عدم جوازه مطلقاً أو التفصيل بين المخصص المنفصل والمخصص المتصل فلا يجوز في الأوّل دون الثاني.

الثانية: الصحيح هو جواز التمسك بالعام مطلقاً، يعني بلا فرق بين كون المخصص منفصلاً أو متصلاً. ودعوى أنّ المخصص إذا كان منفصلاً يوجب التجوز في العام المستلزم لاجماله فلا يمكن التمسك به خاطئة جداً، وذلك لعدة

---

(١) في ص ٣٩٤.

وجوه منها ما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره) على تفصيل تقدم.

الثالثة: أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) يرجع إلى عدة نقاط وقد ناقشنا في النقطة الثالثة منها فحسب دون غيرها.

الرابعة: أنّ العام دائماً يستعمل في معناه الموضوع له وإن لم يكن مراداً واقعاً وجداً، فانّ الارادة الجدية قد تكون مطابقةً للارادة الاستعمالية وقد لا تكون مطابقة لها، وما أورده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من أنّا لا نعقل للارادة الاستعمالية في مقابل الارادة الجدية معنىً معقولاً، قد ذكرنا خطأه وأنّه لا واقع موضوعي له.

الخامسة: أنّ الوجه الثاني والثالث كليهما يرجع إلى ما حققناه في المقام وليس وجهاً آخر في قبال ما ذكرناه.

السادسة: أنّ ما عن شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) من أنّ التخصيص في العام وإن استلزم المجاز فيه إلّا أنّه لا يمنع من التمسك به بالاضافة إلى غير ما هو الخارج عنه من الأفراد، لا يمكن المساعدة عليه بوجه على ما عرفت بشكل موسّع.

السابعة: أنّ المخصص المجمل بحسب المفهوم تارةً يدور أمره بين الأقل والأكثر، وأُخرى بين المتباينين، وعلى كلا التقديرين مرةً أُخرى يكون متصلاً وأُخرى يكون منفصلاً، فإن كان متصلاً منع عن أصل انعقاد ظهور العام في العموم، من دون فرق بين أن يكون دائراً بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين، وإن كان منفصلاً فإن كان أمره دائراً بين الأقل والأكثر فبما أنّه لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم فبطبيعة الحال يقتصر في تخصيصه بالمقدار المتيقن ـ وهو خصوص الأقل ـ وفي الزائد عليه يرجع إلى عموم العام، وإن

كان دائراً بين المتباينين فهو وإن لم يوجب إجمال العام حقيقةً إلّا أنّه يوجب إجماله حكماً فلا يمكن التمسك به.

الثامنة: أنّه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية مطلقاً، أي سواء أكان المخصص متصلاً أم كان منفصلاً. أمّا على الأوّل فواضح كما تقدم بشكل موسّع. وأمّا على الثاني فكذلك حيث إنّ القضية سواء أكانت حقيقيةً أم كانت خارجيةً لا تتكفل لبيان موضوعها نفياً وإثباتاً وإنّما هي متكفلة لبيان الحكم عليه على تقدير تحققه في الخارج، وما نسب إلى المشهور من أنّهم يجوّزون التمسك بالعام في الشبهات المصداقية مبني على الحدس والاستنباط ولعله لا أصل له. وأمّا ما نسب إلى السيد الطباطبائي (قدس سره) من جواز التمسك به فيها لا أصل له كما عرفت بشكل مفصّل.

التاسعة: أنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره) قد ذكر أنّ المشهور حكموا بالضمان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عاديةً أو غير عادية، واحتمل أنّ وجه فتواهم بذلك أحد أُمور، ثمّ ناقش في جميع هذه الأُمور وبعد ذلك بيّن (قدس سره) وجهاً آخر لذلك وقد تقدم أنّ ما ذكره (قدس سره) من الوجه متين جداً. نعم، فيما إذا كان المالك راضياً بتصرف ذي اليد في ماله ولكنّه يدّعي ضمانه بعوضه وهو يدّعي فراغ ذمته عنه، ففي مثل ذلك مقتضى الأصل عدم الضمان على تفصيل تقدم.

العاشرة: أنّ ما يمكن أن يستدل به على جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية هو أنّ ظهور العام في العموم قد انعقد والمخصص المنفصل لا يكون مانعاً عن انعقاده على الفرض، والمفروض أنّ هذا الظهور حجة ما لم يقم دليل على خلافه، ولا دليل عليه بالاضافة إلى الأفراد المشكوكة، حيث إنّ الخاص لا يكون حجة فيها وقد عرفت بشكل موسّع خطأ هذا الاستدلال فلاحظ.

الحادية عشرة: أنّ شيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره) فصّل بين ما كان المخصص لفظياً وما كان لبياً، فعلى الأوّل لا يجوز التمسك بالعام دون الثاني، وتبعه فيه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أيضاً وقد أفاد في وجه ذلك ما يرجع إلى عدّة خطوط وقد فصّلنا الكلام حول هذه الخطوط بشكل موسّع وقلنا إنّ هذا التفصيل لا يرجع إلى معنىً محصّل، فالصحيح هو تفصيل آخر: وهو أنّ في كل مورد ثبت أنّ أمر التطبيق أيضاً بيد المولى يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، وكل مورد كان أمر التطبيق بيد المكلف لا يجوز التمسك به.

الثانية عشرة: الصحيح جريان الأصل في الأعدام الأزلية، وعليه فيمكن إحراز دخول الفرد المشتبه في أفراد العام وترتب حكمه عليه، ولكن أنكر ذلك شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وشدّد ذلك ببيان مقدمات، وقد ذكرنا أنّ المقدمات التي ذكرها (قدس سره) بأجمعها في غاية الصحة والمتانة إلّا أنّها لا تقتضي عدم جريان هذا الأصل، وأنّ المأخوذ في موضوع العام بعد التخصيص هو العدم النعتي لا المحمولي، وقد عرفت أنّ المأخوذ فيه هو العدم المحمولي، وعليه فلا مانع من جريان هذا الأصل لاحراز أنّ الفرد المشتبه داخل في أفراد العام ومحكوم بحكمه.

الثالثة عشرة: أنّه يعتبر في صحة النذر أن يكون متعلقه راجحاً، فلو شك في ذلك لم يجز التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر، لأنّ الشبهة مصداقية فلا يجوز التمسك بالعام فيها، وأمّا صحة الإحرام قبل الميقات بالنذر وكذلك الصوم في السفر فانّما هي من جهة الروايات الخاصة لا من جهة التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر.

الرابعة عشرة: إذا علم بخروج فرد عن حكم العام وشك في أنّ خروجه

من باب التخصيص أو من باب التخصص فلا يمكن التمسك بأصالة عدم التخصيص لاثبات أنّ خروجه من باب التخصص، فانّ الأُصول اللفظية وإن كانت مثبتاتها حجةً إلّا أنّه لا دليل على جريانها في مثل المقام.

الخامسة عشرة: أنّ الأقوال في ماء الاستنجاء ثلاثة، الصحيح بمقتضى الفهم العرفي أنّه طاهر، فانّ ما دلّ على طهارة ماء الاستنجاء بالملازمة العرفية يتقدم على ما دلّ على نجاسته كذلك، لوروده في مورد خاص.

الفحص عن المخصص

قبل التكلم في ادلته ينبغي تقديم ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) تبعاً للمحقق صاحب الكفاية(٢) وهو نقطة الفرق بين الفحص هنا والفحص في موارد الأُصول العملية وحاصلها: هو أنّ الفحص في المقام إنّما هو عن المانع والمزاحم لحجية الدليل مع ثبوت المقتضي لها ـ وهو ظهوره في العموم ـ حيث إنّه قد انعقد، لفرض عدم الاتيان بالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهوره في العموم، والفحص إنّما هو عن وجود قرينة منفصلة وهي إنّما تزاحم حجية العام لا ظهوره، فالمقتضي للعمل به موجود ـ وهو الظهور ـ والفحص إنّما هو لرفع احتمال وجود المانع عنه في الواقع، وهذا بخلاف الفحص في الشبهات البدوية في موارد التمسك بالأُصول العملية، فانّه لتتميم المقتضي.

أمّا بالاضافة إلى أصالة البراءة العقلية فواضح، حيث إنّ العقل لا يستقل

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٥١.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٢٧.

بقبح العقاب بدون بيان ما لم يقم العبد بما هو وظيفته من الفحص عن أحكام المولى المتوجهة إليه، لوضوح أنّه لا يجب على المولى إيصال الأحكام إلى المكلفين على نحو لا يخفى عليهم شيء منها، بل الذي هو وظيفة المولى بيان الأحكام لهم على النحو المتعارف بحيث إنّهم لو قاموا بما هو وظيفتهم وهي الفحص عنها لوصلوا إليها.

وعلى هذا الضوء فلا يكون موضوع أصالة البراءة العقلية محرزاً قبل الفحص، فانّ موضوعها عدم البيان فلا بدّ في جريانها من إحرازه، ومن المعلوم أنّه قبل الفحص غير محرز حيث يحتمل وجود بيان في الواقع بحيث لو تفحّصنا عنه لوجدناه، ومع هذا الاحتمال كيف يكون محرزاً. فالنتيجة: أنّ عدم جريانها قبل الفحص إنّما هو لعدم المقتضي لها، والفحص إنّما هو لتتميمه وإحراز موضوعها. وعلى الجملة فمن البديهي أنّ العقل يستقل باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول إذا لم يقم العبد بما هو وظيفته من الفحص عن أحكام المولى مع احتمال قيام المولى بما هو وظيفته من بيان أحكامه المتوجهة إلى عبده بحيث إنّ العبد لو تفحص عنها لظفر بها، ومعه كيف يكون العقل مستقلاً بعدم استحقاق العقاب عليها.

وقد ذكرنا في محلّه أنّه لا تنافي بين هذه القاعدة وقاعدة قبح العقاب من دون بيان، لاختلافهما مورداً وموضوعاً. أمّا مورداً، فلأن مورد تلك القاعدة ما كان التكليف الواقعي فيه منجّزاً بمنجّزٍ مّا، دون مورد هذه القاعدة، أي قاعدة قبح العقاب حيث إنّ التكليف الواقعي فيه غير منجّز لفرض عدم قيام منجّز عليه. وأمّا موضوعاً، فلأنّ موضوع تلك القاعدة هو ما قام بيان على التكليف ومنجّز عليه ولو كان ذلك البيان والمنجّز نفس احتماله في الواقع، حيث إنّه منجّز بحكم العقل إذا كان قبل الفحص، وأمّا موضوع هذه القاعدة هو ما

لا يقوم بيان ومنجّز عليه.

وأمّا البراءة الشرعية فأدلتها على تقدير تماميتها سنداً وإن كانت مطلقة وغير مقيدة بالفحص، إلّا أنّ إطلاقها قد قيّد باستقلال العقل بوجوب الفحص وأنّه لا يجوز العمل باطلاقها، وإلّا لزم كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً، ضرورة أنّه لو لم يجب الفحص بحكم العقل والنظر لم يمكن إثبات أصل النبوة، حيث إنّ إثباتها يتوقف على وجوب النظر إلى المعجزة وبدونه لا طريق لنا إلى إثباتها. وعلى الجملة فكما أنّ ترك النظر إلى المعجزة قبيح بحكم العقل المستقل لاستلزامه نقض الغرض الداعي إلى بعث الرسل وإنزال الكتب، فكذلك ترك الفحص عن الأحكام الشرعية المتوجهة إلى العباد بعين هذا الملاك.

فالنتيجة: أنّ موضوع أدلة البراءة الشرعية قد قيّد بما بعد الفحص، فالفحص في مواردها إنّما هو متمم لموضوعها، ومن ذلك يظهر حال دليل الاستصحاب أيضاً حرفاً بحرف.

ولنأخذ بالنظر على ما أفاداه (قدس سرهما) بيان ذلك: أنّ هذه النظرية وإن كانت لها صورة ظاهرية، إلّا أنّه لا واقع موضوعي لها، فانّ الفحص في كلا المقامين كان مرّةً عن ثبوت المقتضي والموضوع، ومرّةً أُخرى عن وجود المزاحم والمانع، توضيح ذلك: أنّ العمومات الواردة في الكتاب أو السنّة أو من الموالي العرفية إن كانت في معرض التخصيص بحيث قد قامت قرينة من الخارج على أنّ المتكلم بها قد اعتمد في بيان مراداته منها على القرائن المنفصلة والبيانات الخارجية المتقدمة أو المتأخرة زماناً، حيث إنّ دأبه إنّما هو على عدم بيان مراده في مجلس واحد، أو أخّر البيان لأجل مصلحة مقتضية لذلك كما هو الحال في عمومات الكتاب، حيث إنّ الله تعالى أوكل بيان المراد منها إلى النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وأوصيائه (عليهم السلام).

ومن هنا قد ورد من الأئمّة الأطهار (عليهم السلام) مخصصات بالاضافة إلى عمومات الكتاب والسنّة أو ورد منهم (عليهم السلام) عمومات ولكن أُخّر بيانها إلى أمد آخر لأجل مصلحة تقتضي ذلك أو مفسدة في البيان كخلاف تقية أو نحوها، ونتيجة ذلك: أنّ مثل هذه العمومات التي قد علمنا من الخارج أنّها في معرض التخصيص وأنّ دأب المتكلم بها إنّما هو على بيان مراداته الواقعية منها بالقرائن المنفصلة المتأخرة عنها زماناً أو المتقدمة عليها كذلك، لا يكون حجةً قبل الفحص، لعدم إحراز بناء العقلاء على العمل بها قبله، وبدونه فلا يمكن التمسك بها، حيث إنّ عمدة الدليل على حجيتها إنّما هو بناء العقلاء على التمسك بها، وبما أنّنا لم نحرز البناء منهم على التمسك بتلك الطائفة من العمومات قبل الفحص عن وجود القرائن على خلافها، فلا يمكن الحكم بحجيتها بدونه، فاذن بطبيعة الحال كان الفحص عن وجود تلك القرائن بالاضافة إلى هذه العمومات متمماً للموضوع والمقتضي للعمل بها وبدونه لا يتم، وعليه فحالها من هذه الناحية حال أصالة البراءة فكما أنّ الفحص في موارد التمسك بها يكون متمماً للموضوع والمقتضي له، فكذلك الفحص في موارد التمسك بهذه العمومات.

وأمّا إذا كانت العمومات ليست من تلك العمومات التي تكون في معرض التخصيص كما هو الحال في أكثر العمومات الواردة من الموالي العرفية بالاضافة إلى عبيدهم وخدمهم، أو من الموكّلين بالاضافة إلى وكلائهم، أو من الأُمراء بالاضافة إلى المأمورين، فانّ هذه العمومات ليست في معرض التخصيص، ولأجل ذلك لا مانع من العمل بها قبل الفحص، حيث إنّها كاشفة عن أنّ المراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدي وظاهرة في ذلك، وهذا الظهور حجة ما لم تقم قرينة على الخلاف ولا يجب عليهم الفحص.

والسر في ذلك كلّه: هو أنّ السيرة القطعية من العقلاء قد جرت على العمل بها قبل الفحص، فالتوقف عن العمل بها قبله خلاف تلك السيرة الجارية بينهم، وهذا بخلاف تلك العمومات فانّ السيرة لم تجر على العمل بها قبل الفحص عن وجود المخصصات والقرائن على الخلاف، نظراً إلى أنّها غير كاشفة عن مطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية، فاذا كانت العمومات من هذا القبيل لم يجب الفحص عنها إلّا فيما إذا علم إجمالاً بورود مخصص عليها، فعندئذ لا محالة يجب الفحص لأجل هذا العلم الاجمالي، حيث إنّه لو لم ينحل بالفحص لكان موجباً لسقوطها عن الحجية والاعتبار، وضرورة أنّ أصالة العموم تسقط في أطرافه.

ومن الواضح أنّ الفحص حينئذ إنّما هو عن وجود المانع والمزاحم مع ثبوت المقتضي للعمل بها، يعني هذا العلم الاجمالي يكون مانعاً عن العمل بها مع ثبوت المقتضي له، ومثل هذه العمومات الأُصول العملية في الشبهات الموضوعية حيث إنّ المقتضي للعمل بها في تلك الشبهات تام ولا قصور فيه أصلاً، نظراً إلى أنّ جريانها فيها لا يتوقف على الفحص إلّا في موارد العلم الجمالي، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين مثلاً أو بخمرية أحدهما، فانّه مانع عن جريان الأُصول في أطرافه مع ثبوت المقتضي لها وعدم قصور فيه أبداً، ولذا لو انحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بنجاسة أحدهما وجداناً أو تعبداً فلا مانع من جريانها في الآخر.

فالنتيجة: أنّه لا فرق بين الأُصول العملية في الشبهات الموضوعية وتلك الطائفة من العمومات وأنّهما من وادٍ واحد.

إلى هنا قد استطعنا أن نصل إلى هذه النقطة، وهي أنّه لا فرق بين الفحص في موارد الأُصول اللفظية والفحص في موارد الأُصول العملية، فما أفاده شيخنا

الأُستاذ (قدس سره) تبعاً للمحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من الفرق بينهما خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً.

وبعد ذلك نقول: إنّ المعروف والمشهور بين الأصحاب هو عدم جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص، وهذا هو الصحيح واستدل على ذلك بعدة وجوه، ولكنها بأجمعها مخدوشة وغير قابلة للاستدلال بها.

الأوّل: أنّ الظن بمراد المولى من العموم لا يحصل قبل الفحص، فلزوم الفحص إنّما هو لتحصيل الظن به. وإن شئت قلت: إنّ حجية أصالة العموم ترتكز على إفادة الظن بمراد المولى، وبما أنّها لا تفيد الظن قبل الفحص عن وجود المخصصات في الواقع فيجب حتى يحصل الظن به.

ويرد عليه أوّلاً: أنّه أخص من المدعى، فانّ المدعى هو وجوب الفحص مطلقاً وإن فرض حصول الظن منها قبل الفحص، مع أنّ لازم هذا الوجه هو عدم وجوبه في هذا الفرض. وثانياً: أنّ حجية أصالة العموم إنّما هي من باب إفادة الظن النوعي دون الشخصي كما ذكرناه بشكل موسّع في محلّه، وعليه فهي حجة سواء أفادت الظن أم لم تفد، بل لا يضر بحجيتها قيام الظن الشخصي على الخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق.

الثاني: أنّ خطابات الكتاب والسنّة خاصة بالمشافهين فلا تعم غيرهم من الغائبين والمعدومين، وعليه فلا يمكن لهم أن يتمسكوا بعموم تلك الخطابات لفرض أنّها غير متوجهة إليهم، بل لا بدّ في إثبات الحكم المتوجه إلى المشافهين لهم من التمسك بذيل قانون الاشتراك في التكليف، ومن الطبيعي أنّ التمسك بهذا القانون يتوقف على تعيين حكم المشافهين من تلك الخطابات وأنّه عام أو

خاص، ومن المعلوم أنّ تعيينه منها يتوقف على الفحص، فاذن يجب على غير المشافهين الفحص.

فالنتيجة: أنّ هذه النظرية تستلزم وجوب الفحص عن القرائن والمخصصات على غير المشافهين.

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّه أخص من المدعى، حيث إنّ جميع الخطابات الواردة في الكتاب والسنّة بشتى أنواعها ليس من الخطابات المشافهيّة، ضرورة أنّ بعضها ورد على نحو القضية الحقيقية، ومن الطبيعي أنّها غير مختصة بالمشافهين كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾[1] وما شاكله، وكقوله (عليه السلام): «كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر»[2] و«كل مسكر حرام»[3] وما شابهها.

وثانياً: أنّا سنذكر في ضمن البحوث الآتية[4] أنّها لا تختص بالمشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب، بل تعم غيرهم من الغائبين والمعدومين أيضاً.

الثالث: أنّ كل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنّة يعلم إجمالاً بورود مخصصات كثيرة للعمومات الواردة فيها. وبتعبير آخر: أنّ المتصدي لذلك يعلم إجمالاً بوجود قرائن على إرادة خلاف الظواهر من الكتاب والسنّة، وقضية هذا العلم الاجمالي عدم جواز العمل بها إلّا بعد الفحص عن

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) الوسائل ٣: ٤٦٧/ أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٤.

(٣) الوسائل ٢٥: ٣٥١/ أبواب الأشربة المحرّمة ب ٢٢ ح ٣.

(٤) في ص ٤٣٠ وما بعدها.

المخصص والمقيد، كما أنّ قضية العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحـرّمات في الشريعة المقدّسـة عدم جواز العمل بالأُصـول العملية إلّا بعد الفـحص عـن الحجة على التكليف.

وقد يورد عليه: بأنّ المدرك لوجوب الفحص لو كان هو العلم الاجمالي لكانت قضيته وجوب الفحص عن كل ما يحتمل أن يكون فـيه مخـصص أو مقيد، سـواء أكان من الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة أم كـان مـن غيرها.

أو فقل: إنّ لازم ذلك هو وجوب الفحص عن كل كتاب يحتمل أن يكون فيه مخصص أو مقيد من دون فرق بين كون ذلك الكتاب كتاباً فقهياً أو أُصولياً أو غيرهما. ومن الطبيعي أنّ المجتهد لا يتمكن من الفـحص عـن كـل مسألة مسألة كذلك، حيث إنّ عمره لا يفي بذلك، وهذا دليل على أنّ المدرك لوجوب الفحص ليس هذا العلم الاجمالي.

والجواب عنه: أنّ لنا علمين إجماليين: أحدهما علم إجمالي بوجود مخصصات ومقيدات في ضمن الروايات الصادرة عن المعصومين (عليهم السلام). وثانيهما: علم إجمالي بوجودهما في ضمن خـصوص الروايـات المـوجودة في الكـتب المعتمدة للشيعة وفي الأبواب المناسبة للمسألة، وقضية العلم الاجمـالي الأوّل وإن كانت هي وجوب الفحص عن كل كتاب أو باب يحتمل وجود المخصص أو المقيد فيه، إلّا أنّ هذا العلم الاجمالي ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، حيث إنّ المعلوم بالاجمال في ذاك العلم ليس بأزيد من المعلوم بالاجمال في هذا العـلم، ومعه لا محالة ينحل العلم الاجمالي الأوّل بالعلم الاجمالي الثـاني، يـعني أنّـه لا علم لنا بوجود مخصص أو مقيد في الخارج عن دائرة العلم الاجمالي الثاني

وإن كان احتماله موجوداً إلّا أنّه لا أثر له ولا يكون مانعاً عن التمسك بالعموم أو الاطلاق.

ومن الطبيعي أنّ الفحص عن وجود المخصص أو المقيد في كل مسألة في الأبواب المناسبة لها بمكان من الامكان ولا يلزم منه محذور العسر والحرج عادةً فضلاً عن عدم إمكان ذلك، نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة عشرة إناءات في ضمن مائة إناء، ثمّ علمنا إجمالاً بنجاسة عشرة في ضمن خمسين، ونحتمل أن تكون العشرة في ضمن المائة بعينها هي العشرة في ضمن الخمسين.

وعلى هذا فلا محالة ينحل العلم الاجمالي الأوّل بالعلم الاجمالي الثاني، يعني لا علم لنا بالنجاسة الخارجة عن دائرة العلم الاجمالي الثاني وهذا هو معنى الانحلال، فاذن لا يجب الاجتناب إلّا عن أطراف هذا العلم الاجمالي الثاني دون الزائد عنها، وقد أجبنا بمثل هذا الجواب عن هذه الشبهة التي أوردها هناك أيضاً على وجوب الفحص في موارد التمسك بالاُصول العملية فلاحظ. فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّ هذا الاشكال غير وارد على هذا الوجه.

نعم، يرد عليه اشكال آخر: هو أنّ المقتضي لوجوب الفحص لو كان هذا العلم الاجمالي فبطبيعة الحال أنّه إنّما يقتضي وجوبه ما دام لم ينحل، فاذا انحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال لم يكن مقتضٍ لوجوب الفحص بعده لا محالة.

وعليه فلا مانع من التمسك بالعموم قبل الفحص، مع أنّ المدعى وجوبه مطلقاً ولو بعد الانحلال، ومن هنا يعلم أنّ العلم الاجمالي بما هو لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوبه على الاطلاق.

هذا، وقد تصدى شيخنا الأُستاذ (قدس سره) لاثبات أنّ هذا العلم

الاجمالي غير قابل للانحلال وأفاد في وجه ذلك ما إليك نصه: ليس الميزان في انحلال العلم الاجمالي هو مجرد وجود القدر المتيقن في البين ليترتب عليه ما ذكرت من انحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف أو المخصصات المستلزم لعدم وجوب الفحص بعد ذلك عند احتمال تكليف أو تخصيص، بل الميزان في الانحلال أمر آخر لابدّ في توضيحه من بيان أُمور:

الأوّل: أنّه لابدّ في موارد العلم الاجمالي من تشكيل قضية شرطية على سبيل منع الخلو، ضرورة أنّه لازم العلم بأصل وجود الشيء مع الشك في خصوصيته وانطباقه على كل واحد من أطرافه.

الثاني: أنّه يختلف موارد العلم الاجمالي، فتارةً تكون القضية الشرطية التي لابدّ منها في موارد العلم الاجمالي مؤتلفةً من قضية متيقنة وقضية أُخرى مشكوك فيها كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر. وأُخرى تكون القضية الشرطية المزبورة مؤتلفةً من قضيتين يكون كل منهما مشكوكاً فيه كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين المتباينين. وثالثةً تكون تلك القضية جامعةً لكلتا الخصوصيتين فهي من جهة تكون مؤتلفةً من قضية متيقنة وأُخرى مشكوك فيها، ومن جهة أُخرى مؤتلفة من قضيتين مشكوك فيهما، ولازم ذلك انحلال العلم الاجمالي إلى علمين اجماليين أحدهما من قبيل القسم الأوّل، والثاني من قبيل القسم الثاني.

الثالث: من القضايا التي قياساتها معها هو استحالة أن يزاحم ما لا يقتضي خلاف شيء لما يقتضي ذلك.

إذا عرفت هذه الأُمور فاعلم أنّ الانحلال في القسم الأوّل كعدمه في القسم الثاني مما لا ريب فيه ولا إشكال. وأمّا القسم الثالث ففي انحلال العلم الاجمالي فيه وعدمه خلاف، وتوهم الانحلال فيه هو الموجب لتوهم الانحلال في المقام.

ولكنّ التحقيق خلافه، وتوضيحه مع التطبيق على المقام هو أن يقال: إنّنا إذا علمنا بعد المراجعة إلى ما بأيدينا من الكتب المعتبرة أنّ فيها ما يخالف الأُصول اللفظية والعملية فكل ما فيها من التكاليف الالزامية والتخصيصات الواردة على العمومات يكون منجّزاً لا محالة، لأنّ المفروض تعلق العلم به بهذا العنوان، أعني به وروده في تلك الكتب، وهذا العلم يوجب التنجز بمقدار عنوان متعلقه.

وعليه فالأحكام والمخصصات الواقعية الموجودة في تلك الكتب بما أنّها معلومة بهذا العنوان مع قطع النظر عن كميتها تكون ذات علامة وتعيّن، فلا ينحل العلم بها بالظفر بمقدار يعلم بتحققه من التكاليف والمخصصات في هذه الكتب، فانّ العلم بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر إنّما يكون منحلاً إلى العلم بوجود الأقل والشك في وجود الأكثر إذا لم يكن الأكثر طرفاً لعلم إجمالي آخر متعلق بعنوان لم تلحظ فيه الكمية.

وأمّا فيما إذا كان كذلك كما في المقام فلا يكون العلم بوجود الأقل موجباً للانحلال، لأنّ غاية الأمر أنّ العلم بالتكاليف أو المخصصات من جهة تعلقه بما هو مردد بين الأقل والأكثر لا يكون مقتضياً لتنجّز الأكثر وذلك لا ينافي تنجّزها من جهة تعلقه بما له تعيّن وعلامة.

وعليه فكل حكم احتمل المكلف جعله في الشريعة المقدّسة أو كل عام احتمل أن يكون له مخصص يجب الفحص عنه في تلك الكتب، لكونه من أطراف العلم الاجمالي المتعلق بما له تعيّن وعلامة. ولا يفرق في ذلك بين الظفر بالمقدار المتيقن من حيث الكمية والعدد وعدم الظفر به.

وبالجملة: المعلوم بالاجمال في محل الكلام وإن كان مردداً بين الأقل

والأكثر، إلّا أنّ ذلك بمجرده لا يكفي في عدم تنجّز الأكثر بعد تعلق العلم به بعنوان آخر لم تلحظ فيه الكمية والعدد، فغاية ما هناك هو عدم اقتضاء العلم الثاني للتنجز بالاضافة إلى المقدار الزائد على المتيقن، لا أنّه يقتضي عدم التنجز بالاضافة إلى ذلك المقدار، فلا يعقل أن يزاحم اقتضاء العلم الأوّل للتنجز في تمام ما بأيدينا من الكتب على ما هو مقتضى المقدمة الثالثة. ونظير ذلك ما إذا كنت عالماً بأنّك مديون لزيد بمقدار مضبوط يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعة إلى الدفتر، فهل يساعد وجدانك على أن تكتفي بمراجعة الدفتر بمقدار يكون فيه القدر المتيقن من الدين، وهل عدم الاكتفاء به إلّا من جهة العلم باشتغال الذمة بمجموع ما في الدفتر الموجب لتنجّز الواقع المعنون بهذا العنوان على ما هو عليه في نفس الأمر من الكمية والمقدار.

فاتضح مما ذكرناه أنّ الانحلال يتوقف زائداً على كون المعلوم مردداً بين الأقل والأكثر على أن لا يكون متعلق العلم معنوناً بعنوان آخر غير ملحوظ فيه الكمية والعدد. وأمّا إذا كان كذلك فلا يعقل فيه الانحلال، ويستحيل أن يكون مجرد اليقين بمقدار معيّن مما يندرج تحت ذلك العنوان موجباً له، فانّه يستلزم سقوط ما فيه الاقتضاء عن اقتضائه لأجل ما لا اقتضاء فيه وهو غير معقول[1].

نلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدة نقاط:

الأُولى: أنّ الضابط في انحلال العلم الاجمالي ليس هو الظفر بالمقدار المعلوم والمتيقن، بل له نكتة أُخرى لابدّ في الحكم بالانحلال من توفر تلك النكتة،

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٥٥ ـ ٣٥٩.

وسوف يأتي توضيحها في ضمن النقاط التالية.

الثانية: أنّ القضية المتشكلة في مورد العلم الاجمالي مرةً تكون مركبة من قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها كما هو الحال فيما إذا كان المعلوم بالاجمال مردداً بين الأقل والأكثر. وأُخرى تكون مركبة من قضيتين مشكوكتين كما إذا تردد المعلوم بالاجمال بين أمرين متباينين. وثالثةً تكون جامعة بين الأمرين يعني أنّ العلم الاجمالي في هذه الصورة ينحل في الحقيقة إلى علمين اجماليين، فالمعلوم بالاجمال في أحدهما مردد بين الأقل والأكثر وفي الآخر بين المتباينين، فهذه الصورة في الحقيقة مركبة من الصورتين الأوّلتين وليست صورة ثالثة في قبالهما.

الثالثة: أنّ العلم الاجمالي إنّما يكون قابلاً للانحلال فيما إذا تعلق بعنوان لوحظ فيه الكمية والعدد من دون أن يكون ذا علامة وتعين في الواقع كما هو الحال في أكثر موارد العلم الاجمالي.

وأمّا إذا كان متعلقاً بعنوان ذات علامة وتعيّن في الواقع ولم تلحظ فيه الكمية والعدد فهو غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن، ومثال ذلك: هو ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءات، وعلم أيضاً بنجاسة خصوص إناء زيد مثلاً المردد بين تلك الاناءات واحتمل أن يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأوّل هو إناء زيد كما احتمل أن يكون غيره، وبما أنّ المعلوم بالعلم الاجمالي الثاني ذو علامة وتعيّن في الواقع دون المعلوم في العلم الاجمالي الأوّل، فلا ينحل الثاني بانحلال الأوّل بالظفر بالمقدار المعلوم، حيث إنّ نسبة إناء زيد إلى كل واحد من هذه الاناءات على حد سواء من دون فرق بين المعلوم منها بالتفصيل والمشكوك منها بالشك البدوي.

وإن شئت قلت: إنّ العلم التفصيلي بنجاسة أحدها وإن كان يوجب انحلال العلم الاجمالي الأوّل جزماً، إلّا أنّه لا يؤثر بالاضافة إلى العلم الاجمالي الثاني، فانّ المعلوم بالاجمال فيه وإن احتمل انطباقه على المعلوم بالتفصيل إلّا أنّ مجرد ذلك لا يكفي بعد ما كانت نسبته إلى كل واحد منها نسبة واحدة، فلا تنحل القضية الشرطية فيه إلى قضيتين حمليتين إحداهما متيقنة والاُخرى مشكوك فيها، حيث إنّ ملاك انحلال العلم الاجمالي هو انحلال هذه القضية وهي قد انحلت في العلم الاجمالي الأوّل على الفرض دون العلم الاجمالي الثاني.

وما نحن فيه من هذا القبيل فانّ لنا علمين إجماليين: أحدهما متعلق بوجود المخصصات والمقيدات المردد في الواقع بين الأقل والأكثر. وثانيهما متعلق بوجوداتها في خصوص الكتب الأربعة مثلاً، فالعلم الاجمالي الثاني يمتاز عن العلم الاجمالي الأوّل حيث إنّ المعلوم بالاجمال في العلم الثاني ذات علامة وتعيّن في الواقع دون المعلوم بالاجمال في العلم الأوّل.

ونتيجة ذلك هي: أنّ العلم الاجمالي الأوّل ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم دون الثاني، نظراً إلى أنّ المعلوم بالاجمال فيه ذات علامة وتعيّن في الواقع من دون لحاظ الكمية والعدد فيه.

وعلى الجملة: فاذا ظفرنا بمقدار من المخصص والمقيد فان لوحظ بالاضافة إلى العلم الاجمالي الأوّل، فإن كان بمقدار المعلوم بالاجمال فيه فقد انحل لا محالة، وإن لوحظ بالاضافة إلى العلم الاجمالي الثاني لم يؤثر فيه أصلاً حيث لم تلحظ فيه الكمية، فما دام العلم الاجمالي متعلقاً بما له تعيّن وعلامة في الواقع فهو غير قابل للانحلال، ولا ينتفي إلّا بانتهاء تعيّنه وعلامته فيه، ولازم ذلك هو وجوب الاحتياط بالاضافة إلى كل ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال المعنون بهذا العنوان والعلامة، وفي المقام العلم الاجمالي الأوّل الذي يدور المعلوم

بالاجـمال فيه بين الأقل والأكثر وإن انحل بالظفر بالمقدار المعلوم بـالاجـمال ـ وهو الأقل ـ ولازمه هو عدم وجوب الفحص عـن المخـصص أو المـقيد في ضمن الأكثر، إلّا أنّ هذا الأكثر طرف للعلم الاجمـالي الثاني، وهـو يـقتضي وجوب الفحص عنه في ضمنه فلا يزاحم ما لا اقتضاء له ـ وهو العلم الاجمالي الأوّل ـ ما له اقتضاء وهو العلم الاجمالي الثاني.

الرابعة: ما إذا علم شخص إجمالاً بأنّه مديون لزيد مثلاً بمقدار مضبوط في الدفتر يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعة إليه، لم يجز له الرجوع إلى أصالة البراءة عن الزائد بعد العلم التفصيلي بالمقدار المتيقن من الدين، وليس هـذا إلّا مـن ناحية أنّ المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي ذات علامة وتعيّن في الواقع، فهو لا محالة يوجب تنجّز الواقع المعنون بهذا العنوان على ما هو عليه في نفس الأمر من الكمية والمقدار.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فهي خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً، والسبب فيه: هو أنّ الضابط في انحلال العلم الاجـمالي إنّما هو الظفر بالمقدار المـعلـوم بالاجمال تفصيلاً بالعلم الوجداني أو العلم التعبدي، فانّه إذا ظفر المكلف بهذا المقدار واحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه كما هو كذلك، فـبطبيعة الحـال ينحل العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بالاضافة إلى المقدار المعلوم بالاجمال والشك البدوي بالاضافة إلى غيره، فعندئذ لا مانع من الرجوع إلى الأصل في غير موارد العلم التفصيلي.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون المعلوم بالاجمال ذات علامة وتعيّن في الواقع وأن لايكون كذلك، ضرورة أنّ المعلوم بالاجمال إذا احتمل انطباقه على المعلوم

بالتفصيل أو على المعلوم بالاجمال في علم إجمالي آخر فضلاً عن إحرازه، فقد انحل ولو كان ذا علامة وتعيّن في الواقع، ولا تبقى القضية الشرطية المتشكلة في مورده على سبيل مانعة الخلو، بل تنحل إلى قضيتين حمليتين: إحداهما متيقنة والأُخرى مشكوك فيها، وليس لانحلاله نكتة أُخرى سوى ما ذكرناه، وما أفاده (قدس سره) من النكتة سوف يأتي بطلانها بشكل موسّع في ضمن البحوث التالية.

وأمّا **النقطة الثانية**: فيرد عليها أنّ فرض القضية المتشكلة في موارد العلم الاجمالي مركبة من قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها بعينه هو فرض انحلال العلم الاجمالي، أو فقل: إنّ في كل مورد كان المعلوم بالاجمال مردداً بين الأقل والأكثر الاستقلاليين ففيه صورة للعلم الاجمالي لا واقعه الموضوعي.

نعم، فيما إذا كان الأقل والأكثر ارتباطيين فالعلم الاجمالي في موارده وإن كان موجوداً إلّا أنّ القضية الشرطية فيها ليست مركبة من قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها، بل هي مركبة من قضيتين مشكوكتين، حيث إنّ العلم الاجمالي في موردهما قد تعلق بالجامع بين الاطلاق والتقييد وكل منها مشكوك فيه، وبما أنّ الأصل في طرف الاطلاق غير جارٍ لعدم الكلفة فيه، فلا مانع من جريانه في طرف التقييد، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، لما حققناه في الأُصول من أنّ تنجيز العلم الاجمالي إنّما يقوم على أساس عدم جريان الأُصول في أطرافه وسقوطها من جهة المعارضة.

وأمّا إذا افترضنا أنّ الأصل قد جرى في بعض أطرافه بلا معارض، فلا يكون العلم الاجمالي مؤثراً، وما نحن فيه من هذا القبيل. فالنتيجة: أنّ ما فرضه (قدس سره) من تركب القضية في مورده ـ أي مورد العلم الاجمالي ـ هو

فرض انحلاله لا فرض وجوده.

وأمّا **النقطة الثالثة**: فهي لو تمت فانّما تتم في المثال الذي ذكرناه لا في المقام، والسبب فيه: هو أنّ المعلوم بالاجمال هنا وإن كان ذا علامة وتعيّن في الواقع، إلّا أنّه إنّما يمنع من انحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن فيما إذا لم يكن في نفسه مردداً بين الأقل والأكثر كالمثال الذي قدّمناه آنفاً.

وأمّا إذا كان ما له العلامة والتعين مردداً أيضاً بين الأقل والأكثر، فبطبيعة الحال يكون حاله حال ما ليس له العلامة والتعين في الواقع، فكما أنّ ما ليس له العلامة والتعيّن فيه ينحل بالظفر بالمقدار المتيقن والمعلوم، فكذلك ما له العلامة والتعين، وما نحن فيه كذلك، فانّ ما له العلامة والتعين فيه حاله حال ما ليس له العلامة والتعيّن، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، يعني من ناحية الانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن.

وإن **شئت فقل**: كما أنّ العلم الاجمالي بوجود التكاليف والمخصصات في الشريعة المقدّسة ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم والمتيقن، كذلك العلم الاجمالي بوجود التكاليف والمخصصات في خصوص الكتب المعتبرة ينحل بذلك، والنكتة فيه أنّ المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي كالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأوّل، يعني أنّ أمره دائر بين الأقل والأكثر.

وعليه فبطبيعة الحال ينحل بالظفر بالمقدار الأقل تفصيلاً، فلا علم بعده بوجود المخصص أو المقيد في ضمن الأكثر، والشاهد عليه هو أنّنا لو أفرزنا ذلك المقدار من الكتب المعتبرة فلا علم لنا بعده بوجود المخصص أو المقيد فيها، وهذا معنى انحلال العلم الاجمالي.

وعلى الجملة: أنّ قوام العلم الاجمالي إنّما هو بالقضية الشرطية المتشكلة في مورده على سبيل مانعة الخلو، فاذا انحلّت هذه القضية إلى قضيتين حمليتين: إحداهما متيقنة والاُخرى مشكوك فيها، فقد انحل العلم الاجمالي ولا يعقل بقاؤه.

والمفروض في المقام أنّه قد انحلت هذه القضية إلى هاتين القضيتين، ومجرد كون المعلوم بالاجمال فيه ذا علامة وتعيّن في الواقع لا يمنع عن انحلاله بعد ما كان في نفسه مردداً بين الأقل والأكثر، كالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأوّل، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ ما أفاده (قدس سره) لا يتم في المثال الذي ذكرناه أيضاً بناءً على ضوء نظريته (قدس سره) من أنّ العلم الاجمالي مقتضٍ للتنجيز لا علة تامة، والوجه في ذلك: هو أنّ المكلف إذا علم بوجود نجس بين إناءات متعددة مردد بين الواحد والأكثر وعلم أيضاً بنجاسة إناء زيد بالخصوص المعلوم وجوده بين هذه الاناءات، فانّه إذا علم بعد ذلك وجداناً أو تعبداً بنجاسة أحد تلك الاناءات بعينه، فهذا العلم التفصيلي كما يوجب انحلال العلم الاجمالي الأوّل المتعلق بوجود النجس بينها المردد بين الأقل والأكثر، كذلك يوجب ارتفاع أثر العلم الثاني، لاحتمال أنّ الاناء المعلوم نجاسته تفصيلاً هو إناء زيد، فلا علم بوجود إناء زيد بين الاناءات الباقية، كما لا علم بوجود النجس بينها، فاذن لا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة في الاناءات الباقية، ولا يلزم من جريانها فيها مخالفة قطعية عملية، والمفروض أنّ المانع عن جريان الاُصول في أطراف العلم الاجمالي إنّما هو لزوم المخالفة القطعية العملية، فاذا افترضنا أنّ جريانها في أطرافه لا يستلزم تلك المخالفة فلا مانع منه.

وبكلمة أُخرى: أنّ تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على تعارض الأُصول في أطرافه، بتقريب أنّ جريانها في الجميع مستلزم للمخالفة القطعية العملية، وفي البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجّح، فلا محالة تسقط في الجميع، وأمّا إذا افترضنا أنّه لا يلزم من جريانها في أطرافه المخالفة القطعية العملية التي هي المانع الوحيد عنه فلا يكون العلم الاجمالي منجّزاً، وحينئذ لا مانع من جريانها فيها. وما نحن فيه كذلك حيث إنّه لا مانع من جريان أصالة الطهارة في الاناءات الباقية بأجمعها، لفرض عدم لزوم المخالفة القطعية العملية منه التي هي ملاك المعارضة بين جريانها فيها الموجبة لسقوطها، فاذا جرت أصالة الطهارة فيها فبطبيعة الحال ينحل العلم الاجمالي فيصبح وجوده كعدمه.

وفي نهاية الشوط قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنّه بناءً على أساس نظريته (قدس سره) من أنّ العلم الاجمالي يكون مقتضياً للتنجيز لا العلة التامة كما قوّينا أيضاً هذه النظرية، لا يفرق بين كون المعلوم بالاجمال ذا علامة وتعيّن في الواقع وما لا علامة وتعيّن له، وما له العلامة لا يفرق فيه بين أن يكون مردداً بين الأقل والأكثر وما لا يكون مردداً بينهما، فانّ العلم الاجمالي في جميع هذه الصور ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم، يعني أنّه لا مانع بعد ذلك من الرجوع إلى الأُصول فيما عدا هذا المقدار المتيقن تفصيلاً، حيث إنّ المانع من الرجوع إليها في أطرافه إنّما هو وقوع المعارضة بينها، وحيث إنّ منشأه لزوم المخالفة القطعية العملية وهي غير لازمة في المقام في تمام هذه الشقوق [فلا مانع من الرجوع إلى الأُصول].

وقد تحصّل من مجموع ما ذكرناه: أنّ العلم الاجمالي بوجود المخصصات أو المقيدات لا يصلح أن يكون ملاكاً لوجوب الفحص، وإلّا لكان لازمه عدم وجوبه بعد انحلاله مع أنّ الأمر ليس كذلك.

وأمّا **النقطة الرابعة**: فقد ظهر خطؤها مما ذكرناه، فانّ مجرد العلم الاجمالي بكون مقدار الدين مضبوطاً في الدفتر لا يوجب الاحتياط والفحص بعد الظفر بالمقدار المتيقن ثبوته، لفرض أنّه قد انحل بعد الظفر بهذا المقدار إلى قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها.

ومجرد كون المعلوم بالاجمال هنا ذا علامة وتعيّن في الواقع لا يمنع عن انحلاله كما عرفت آنفاً، ولا سيّما فيما إذا كان مردداً بين الأقل والأكثر كما هو كذلك في المثال، فانّه ينحل لا محالة بالظفر بالمقدار المتيقن.

وعليه فوجوب الفحص عن الزائد على هذا المقدار يحتاج إلى دليل آخر يدل عليه بعد عدم الاطمئنان باشتمال الدفتر على الزائد عنه.

ومن هنا لو لم يتمكن من الرجوع إلى الدفتر لضياعه أو نحو ذلك لم يجب عليه الاحتياط جزماً بأداء ما يقطع معه بفراغ الذمة واقعاً، بل يرجع إلى أصالة البراءة بالاضافة إلى الزائد على المقدار المعلوم والمتيقن، لفرض الشك في اشتغال الذمة به، وهذا دليل على أنّ العلم الاجمالي المزبور لا يكون منجّزاً للواقع على ما هو عليه.

ثمّ إنّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] بيّن وجهاً آخر لوجوب الفحص وحاصله: هو أنّ حجية أصالة العموم إنّما هي لكشفها عن مراد المتكلم في الواقع وهو متقوّم بجريان مقدمات الحكمة في مدخوله التي تكشف عن عدم دخل قيدٍ مّا في مراده، نظراً إلى أنّ أداة العموم إنّما وضعت للدلالة على عموم ما يراد من مدخولها ولا تكون متكفلةً لبيان أنّ المراد من مدخولها هو الطبيعة المطلقة دون المقيدة، فانّ إثبات ذلك يتوقف على جريان مقدمات الحكمة كما

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٦٠ ـ ٣٦١.

تقدم ذلك في ضمن البحوث السالفة موسّعاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: حيث إنّنا قد علمنا بعد مراجعة الأدلة الشرعية أنّ طريقة الشارع قد استقرت على إبراز مراداته وبيان مقاصده من ألفاظه الصادرة منه في هذا المقام بالقرائن المنفصلة حتى قيل إنّه لم يوجد عام في الكتاب والسنّة إلّا وقد ورد عليه تخصيص منفصل عنه، لا يكون للعمومات الواردة فيهما ظهور تصديقي كاشف عن المراد قبل الفحص عن مخصصاتها. ومن الطبيعي أنّ ما لم يكن لها هذا الظهور، يعني الظهور التصديقي الكاشف عن المراد قبل الفحص عنها، لا محالة لا تكون حجةً يصح الاعتماد عليها.

وعلى ضوء هذا العلم، يعني العلم بأنّ ديدن الشارع قد استقر على ذلك، فقد انهدم أساس جريان مقدمات الحكمة في مدخول الأداة أي أداة العموم، فانّها إنّما تجري في مدخول العمومات التي يكون المتكلم بها في مقام بيان مراداته منها، ولم تستقر سيرته على بيان مقاصده بالقرائن المنفصلة كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنّة حيث إنّها واردة في عصر النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ومخصصاتها قد وردت في عصر الأئمّة (عليهم السلام)، وكذا الحال في العمومات الصادرة منهم (عليهم السلام)، فان بناءهم ليس على إبراز مقاصدهم ومراداتهم في مجلس واحد لمصلحة دعت إلى ذلك أو لمفسدة في البيان.

ومن الطبيعي أنّ هذا العلم أوجب هدم أساس المقدمات فلا يعقل جريانها في مدخول مثل هذه العمومات، لفرض أنّ من مقدمات الحكمة عدم نصب المتكلم القرينة على الخلاف، فاذا علمنا من الخارج أنّ ديدن هذا المتكلم قد جرى على نصب القرينة المنفصلة على الخلاف فكيف تجري المقدمات في كلامه، فاذا لم تجر المقدمات لم ينعقد له ظهور تصديقي في العموم حتى يكون

كاشفاً عن مراده الجدي في الواقع.

فالنتيجة: أنّ عدم جواز التمسك بالعمومات أو المطلقات الواردة في الكتاب أو السنّة قبل الفحص إنّما هو لأجل هذه النكتة.

ولنأخذ بالنقد على هذا الوجه بأمرين:

الأوّل: ما ذكرناه سابقاً بشكل موسّع[١] من أنّ أداة العموم بنفسها متكفلة لاثبات إطلاق مدخولها، يعني أنّها تدل بمقتضى وضعها على تسرية الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها من دون حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة فيه.

الثاني: سوف ما نذكره إن شاء الله تعالى في مبحث المطلق والمقيد أنّ مقدمات الحكمة إنّما تجري لاثبات ظهور المطلق في الاطلاق، فاذا صدر كلام مطلق عن متكلم في مجلس ولم يصدر منه قرينة على الخلاف جرت مقدمات الحكمة فيه، وبها يثبت ظهوره في الاطلاق والعلم بأنّ سيرة المتكلم قد جرت على إبراز مراداته ومقاصده بالقرائن المنفصلة، وليس بناؤه على إبرازها في مجلس واحد لا يمنع عن جريان مقدمات الحكمة في كلامه إذا لم ينصب قرينةً متصلةً على الخلاف، والسبب فيه واضح هو أنّ القرينة المنفصلة لا تمنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، وإنّما هي تمنع عن حجية ظهوره فيه، والمفروض أنّ جريان مقدمات الحكمة إنّما هو لاثبات ظهوره فلا يكون العلم المزبور مانعاً عنه.

وعلى الجملة: فبناءً على تسليم نظريته (قدس سره) من أنّ دلالة أدوات العموم على إرادته من مدخولها تتوقف على جريان مقدمات الحكمة فيه، فما

---

(١) في ص ٣٠٧.

أفاده (قدس سره) في المقام غير تام، فانّ القرائن المنفصلة لا تمنع عن جريان مقدمات الحكمة في المطلق لاثبات ظهوره في الاطلاق، والمانع عنه إنّما هو القرينة المتصلة، فالمراد من عدم البيان الذي هو من إحدى مقدماتها هو عدم البيان المتصل لا المنفصل، فلا يتوقف انعقاد ظهوره في الاطلاق على عدم بيانه أيضاً.

وعليه فلا محالة ينعقد ظهور العام في العموم، مع أنّ لازم ما أفاده (قدس سره) هو عدم جواز التمسك بالعموم فيما إذا كان المخصص المنفصل مجملاً، حيث إنّه يصلح أن يكون مانعاً عن جريان مقدمات الحكمة في مدخوله، فاذا لم تجر لم ينعقد ظهور العام في العموم.

أو فقل: إنّ عمومات الكتاب والسنّة لا تخلو من أن ينعقد لها ظهور في العموم ولا يتوقف انعقاده فيه على عدم وجود القرائن المنفصلة أو لا ينعقد لها ظهور فيه.

فعلى الأوّل لا بدّ من التزام شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بعدم وجوب الفحص، حيث إنّ ملاكه على ما ذكره (قدس سره) إنّما هو عدم ظهورٍ لها في العموم، فاذا افترضنا أنّ الظهور لها قد انعقد فيه فلا مقتضي له بعد ذلك.

وعلى الثاني لا بدّ له من الالتزام بعدم جواز التمسك بها حتى فيما إذا كان المخصص المنفصل مجملاً، ضرورة أنّه لو توقف انعقاد ظهور العام في العموم على عدم البيان أصلاً حتى المنفصل فبطبيعة الحال لا يفرق في المخصص المجمل بين كونه متصلاً أو منفصلاً، فكما أنّ إجمال الأوّل يسري إلى العام ويمنع عن انعقاد ظهوره في العموم، فكذلك الاجمال الثاني مع أنّه (قدس سره) غير ملتزم به.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ هذه الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص لا يتم شيء منها.

فالصحيح في المقام أن يقال: إنّ ما دلّ على وجوب الفحص عن الحجة في موارد الأُصول العملية بعينه هو الدليل على وجوبه في موارد الأُصول اللفظية، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، فالملاك لوجوبه في كلا البابين واحد، وذكرنا هناك أنّ ما دلّ على وجوبه أمران:

الأوّل: حكم العقل بذلك حيث إنّه يستقل بأنّ وظيفة المولى ليست إلّا تشريع الأحكام وإظهارها على المكلفين بالطرق العادية ولا يجب عليه تصدّيه لجميع ما له دخل في الوصول إليهم بحيث يجب على المولى إيصال التكليف إلى العبد ولو بغير الطرق العادية المتعارفة إذا امتنع العبد من الاطلاع على تكاليف مولاه بتلك الطرق، كما أنّه يستقل بأن وظيفة العبد إنّما هي الفحص عن تكاليف المولى التي جعلها وأظهرها بالطرق العادية لئلّا يقع في مخالفتها، ضرورة أنّه لو لم يتصدّ للفحص عنها وتمسك بأصالة البراءة أو استصحاب العدم في كل مورد احتمل التكليف فيه لزم إبطال فائدة بعث الرسل وإنزال الكتب حيث لا يمكن الوصول إلى تلك التكاليف إلّا بالفحص.

وعلى الجملة: فالعقل كما يستقل بوجوب النظر إلى المعجزة وإلّا لزم إفحام جميع الأنبياء والأوصياء، كذلك يستقل بوجوب الفحص في مقام الرجوع إلى البراءة أو الاستصحاب، فالملاك لاستقلاله في كلا الموردين واحد، والسر في ذلك ما عرفت من أنّه لا يجب على المولى إيصال الأحكام والتكاليف التي جعلها في الشريعة المقدّسة إلى العباد بالطرق غير العادية، فالواجب عليه بيانها بالطرق المتعارفة العادية بحيث يتمكن المكلف من الوصول إليها بالمراجعة والفحص،

فلو لم يفحص ووقع في مخالفتها لم يكن معذوراً.

وهذا الوجه بعينه جارٍ في موارد الرجوع إلى الأُصول اللفظية، فانّ المكلف لو تمسك بها بدون الفحص عن القرائن على خلافها مع علمه بأنّ بيان الأحكام الشرعية كان على نحو التدريج وبالطرق العادية المتعارفة لوقع في مخالفة تلك الأحكام كثيراً ولا يكون معذوراً، حيث إنّ العقل يرى أنّ وظيفته هي الفحص عن القرائن المحتملة في الواقع وأنّه لو تفحّص عنها لوصل إليها لو كانت موجودة، ومعه كيف يكون معذوراً.

فالنتيجة: أنّ وظيفة المولى بيان الأحكام بالطرق العادية ووظيفة العبد الفحص عن تلك الأحكام، بلا فرق في ذلك بين موارد الأُصول العملية والأُصول اللفظية.

الثاني: الآيات والروايات الدالتان على وجوب التعلم والفحص، أمّا الأُولى: فمنها قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1] ومنها قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ﴾ إلخ[2] وغيرهما من الآيات. وأمّا الثانية: فمنها قوله (عليه السلام): «إنّ الله تعالى يقول لعبده في يوم القيامة هلّا عملت؟ فقال: ما علمت، فيقول: هلّا تعلّمت»[3] وغيرها من الروايات.

ومن الواضح أنّ هذا الوجه لا يختص بموارد الرجوع إلى الأُصول العملية،

---

(١) النحل ١٦: ٤٣.

(٢) التوبة ٩: ١٢٢.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٩، ١٨٠.

بل يعمّ غيرها من موارد الرجوع إلى الأُصول اللفظية أيضاً، ضرورة أنّه لا يكون في الآيات والروايات ما يوجب اختصاصها بها.

فالنتيجة: أنّهما لا تختصان بمورد دون مورد وتدلان على وجوب التعلم والفحص مطلقاً، بلا فرق بين موارد الأُصول العملية وموارد الأُصول اللفظية، هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص.

وأمّا مقداره فهل يجب الفحص على المكلف بمقدار يحصل له العلم الوجداني بعدم وجود المخصص أو المقيد في مظانه وإن احتمل وجوده في الواقع، أو بمقدار يحصل له الاطمئنان بذلك، أو لا هذا ولا ذاك، بل يكفي تحصيل الظن به؟ فيه وجوه.

أمّا الأوّل: فهو غير لازم جزماً، لأنّ تحصيل العلم الوجداني بعدم وجوده بالفحص يتوقف على الفحص في جميع الكتب المحتمل وجوده فيها وإن لم يكن الكتاب من كتب الحديث، ومن الطبيعي أنّ هذا يحتاج إلى وقت طويل، بل لعلّه لا يفي العمر بالفحص كذلك في باب واحد من أبواب الفقه فضلاً عن جميع الأبواب، هذا مضافاً إلى عدم الدليل على وجوبه كذلك.

وأمّا الثاني: فهو الصحيح، نظراً إلى أنّه حجة فيجوز الاكتفاء به، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ تحصيله لكل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها بمكان من الامكان، نظراً إلى أنّ الاطمئنان يحصل بعدم وجوده بالفحص عنه في الأبواب المناسبة، ولا يتوقف على الفحص في الزائد عليها، والمفروض أنّ تحصيل الزائد على مرتبة الاطمئنان غير واجب.

وأمّا الثالث: فلا يجوز الاكتفاء به لعدم الدليل بعد ما لم يكن حجة شرعاً.

فالنتيجة: أنّ المقدار الواجب من الفحص هو ما يحصل الاطمئنان منه بعدم

وجود المخصص أو المقيد في مظانه دون الزائد، ولا أثر لاحتمال وجوده في الواقع بعد ذلك، كما أنّه لا يجوز الاكتفاء بما دونه يعني الظن لعدم الدليل عليه.

ولصاحب الكفاية (قدس سره)[1] في المقام كلام وحاصله: هو أنّ عمومات الكتاب والسنّة بما أنّها كانت في معرض التخصيص فالمقدار اللازم من الفحص هو ما به يخرج عن المعرضية له.

وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) لا يرجع بظاهره إلى معنىً محصّل، فانّ تلك العمومات إذا كانت في معرض التخصيص لم تخرج عن المعرضية بالفحص عن مخصصاتها، لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه، بل القطع الوجداني بعدم المخصص لها لا يوجب خروجها عن المعرضية فضلاً عن الاطمئنان، ولعلّه (قدس سره) أراد الاطمئنان من ذلك.

وكيف كان، فالصحيح ما ذكرناه من أنّ الفحص الواجب إنّما هو بمقدار يحصل منه الاطمئنان بالعدم دون الزائد عليه.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٢٦.

الخطابات الشفاهية

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] أنّ النزاع فيها يتصور على وجوه:

الأوّل: أن يكون النزاع في أنّ التكليف المتكفل له الخطاب هل يمكن تعلقه بالمعدومين أو الغائبين أو يختص بالحاضرين في مجلس الخطاب؟ ولا يفرق فيه بين كون الخطاب شفاهياً أو غيره كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[3] وما شاكلها.

الثاني: أن يكون النزاع في إمكان المخاطبة مع المعدومين أو الغائبين وعدم إمكانها، يعني أنّه هل يمكن توجيه الخطاب إليها أم لا؟ فالنزاع على هذين الوجهين يكون عقلياً.

الثالث: أن يكون في وضع أدوات الخطاب، يعني أنّها موضوعة للدلالة على عموم الألفاظ الواقعة عقيبها للمعدومين والغائبين أو موضوعة للدلالة على اختصاصها بالحاضرين في مجلس الخطاب.

وبعد ذلك نقول: الذي ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو هذا الوجه يعني الوجه الأخير دون الوجهين الأوليّن، لأنّها غير قابلين لأن يجعلا محلاً للنزاع والكلام.

أمّا الأوّل: فلأنّ جعل التكليف بمعنى البعث أو الزجر الفعلي لا يعقل ثبوته

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

(٣) البقرة ٢: ٢٧٥.

للمعدومين بل للغائبين، ضرورة أنّه يقتضي ثبوت موضوعه في الخارج ـ وهو العاقل البالغ القادر ـ والتفاته إلى التكليف حتى يكون فعلياً في حقّه وإلّا استحال فعليته.

وأمّا جعل التكليف بمعنى الانشاء وإبراز الأمر الاعتباري على نحو القضية الحقيقية فثبوته للمعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الامكان، لوضوح أنّه لا بأس بجعل التكليف كذلك للموجودين والمعدومين معاً، حيث إنّ الموضوع فيها قد أُخذ مفروض الوجود ولا مانع من فرض وجود الموضوع وجعل الحكم له، سواء أكان موجوداً حقيقةً أم لم يكن، فالوجود الفرضي لا يقتضي الوجود الحقيقي حيث لا مانع من فرض المعدوم موجوداً.

وإن شئت قلت: إنّا قد ذكرنا في محلّه[1] أنّ الاعتبار خفيف المؤونة، فكما أنّه يتعلق بالأمر الحالي فكذلك يتعلق بالأمر الاستقبالي كما هو الحال في الواجب المشروط بالشرط المتأخر. وعليه فلا مانع من جعل الحكم للموجودين والمعدومين بنحو القضية الحقيقية التي ترجع إلى القضية الشرطية، حيث إنّ مردّها إلى الشرط المتأخر لا محالة. ونظير ذلك مسألة الوقف على البطون المتعددة المتلاحقة، حيث إنّ الواقف يعتبر من حين الوقف ملكية ماله لجميع البطون بطناً بعد بطن، بحيث إنّ كل بطن لاحق يتلقى الملك من الواقف لا من البطن السابق، ومعنى ذلك هو أنّ الواقف من حين الوقف يعتبر ملكيته له، فيكون زمان المعتبر متأخراً عن زمان الاعتبار. فالنتيجة أنّ النزاع بهذا المعنى لا يرجع إلى معنىً معقول.

وأمّا الثاني: فإن أُريد من إمكان توجيه الخطاب إلى المعدومين والغائبين

---

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ١٣٥.

توجيهه إليهما بقصد التفهيم حقيقةً فهو غير معقول، ضرورة أنّ توجيه الخطاب الحقيقي إلى الحاضر في مجلس الخطاب إذا كان غافلاً مستحيل فما ظنك بالمعدوم والغائب، فيكون نظير الخطاب إلى الحجر فانّه لا يعقل إذا قصد به تفهيمه، وكتوجيه الخطاب باللغة العربية إلى من لا يكون عارفاً بها أو بالعكس وهكذا، فانّ الخطاب الحقيقي في جميع هذه الموارد غير معقول.

وإن أُريد بذلك شيئاً آخر كاظهار العجز أو المظلومية أو ما شاكل ذلك، فتوجيه الخطاب بهذا المعنى إلى المعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الامكان، كما هو المشاهد في الصبي كثيراً حينما يخاف أو يضربه شخص نادى يا أباه يا أُمّاه مع أنّه يعلم بأنّ أباه أو أُمّه غير حاضر عنده فغرضه من هذا الخطاب إظهار العجز والتظلم.

فالنتيجة: أنّ الخطاب الحقيقي الذي يكون الداعي إليه قصد التفهيم لا يمكن توجيهه إلى الغائب بل إلى الحاضر إذا كان غافلاً فضلاً عن المعدوم. وأمّا الخطاب الانشائي الذي يكون الداعي إليه إظهار العجز أو الشوق أو الولاء أو ما شاكل ذلك فتوجيهه إلى المعدوم فضلاً عن الغائب بمكان من الامكان.

وهنا شق ثالث للخطاب: وهو أن يقصد المتكلم تفهيم المخاطب حينما وصل إليه الخطاب لا من حين صدوره، كما إذا افترضنا أنّ المخاطب نائم فيكتب المتكلم ويخاطبه بقوله: إذا قمت من النوم افعل الفعل الفلاني، أو خاطب ولده بقوله: يا ولدي إذا كبرت فافعل كذا وكذا، أو سجّل خطابه في شريط ثمّ يرسله إلى مكان أو بلد آخر ليسمع الناس خطابه في ذلك المكان أو البلد فيكون قصده تفهيمهم من حين وصول الخطاب إليهم وسماعهم إيّاه، لا من حين الصدور، أو خاطب شخصاً في بلد آخر بالتلفون حيث إنّ خطابه لم يصل إليه من حين صدوره منه بل لا محالة وصوله إليه كان بعده بزمان وإن كان ذلك

الزمان قليلاً جداً. ومن الطبيعي أنّه إذا جاز الفصل بين صدور الخطاب من المتكلم وبين قصده تفهيم المخاطب بزمان لم يفرق بين الزمان القليل والكثير، فاذا جاز في القليل جاز في الكثير أيضاً. وعليه فلا مانع من أن يكون المقصود بالتفهيم من الخطابات الواردة في الكتاب والسنّة جميع البشر إلى يوم القيامة، يعني كل من وصلت إليه تلك الخطابات فهو مقصود به كما هو كذلك. وكيف ما كان فلا إشكال في إمكان ذلك أصلاً.

وقد تحصّل من مجموع ما ذكرناه: أنّ النزاع في هذا الوجه أيضاً لا يرجع إلى معنىً محصّل.

فالذي ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو الوجه الأخير، وهو أنّ أدوات الخطاب هل هي موضوعة للدلالة على الخطاب الحقيقي أو الانشائي، فعلى الأوّل لا يمكن شموله للغائبين فضلاً عن المعدومين، بل لا يمكن شموله للحاضر في المجلس إذا كان غافلاً عنه فما ظنك بالغائب والمعدوم كما أشرنا إليه آنفاً، وعلى الثاني فلا مانع من شموله للمعدومين والغائبين حيث إنّ مفادها حينئذ إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعٍ من الدواعي، فلا مانع عندئذ من شمولها للغائب بل المعدوم بعد فرضه بمنزلة الموجود كما هو لازم كون القضية حقيقية، هذا.

والظاهر أنّها موضوعة للدلالة على الخطاب الانشائي، فانّ المتفاهم العرفي من أدوات الخطاب هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعٍ من الدواعي. ومن الواضح أنّ الخطابات بهذا المعنى تشمل المعدومين بعد فرضهم منزلة الموجودين فضلاً عن الغائبين. هذا مضافاً إلى أنّ لازم القول بكون هذه الأدوات مستعملةً في الخطاب الحقيقي في موارد استعمالاتها في الخطابات الشرعية هو اختصاص تلك الخطابات بالحاضرين في مجلس التخاطب وعدم

شمولها للغائبين فضلاً عن المعـدومين، وهذا مما نقطع بعدمه، لأنّ اختصاصها بالمدركين لزمان الحضور وإن كان محتملاً في نفسه إلّا أنّه لا يحتمل اختصاصها بالحاضرين في المجلس جزماً.

وعليه فلا مناص من الالتزام باستعمالها في الخطاب الانشائي ولو كان ذلك بالعناية، فاذن يشمل المعدومين أيضاً بعد تنزيلهم منزلة الموجودين على ما هو لازم كون القضية حقيقيةً، هذا كلّه على تقدير كون الخطابات القرآنية خطاباً من الله تعالى بلسان رسوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) إلى اُمّته.

وأمّا إذا قلنا بأنّها نزلت على قلبه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قبل قراءته فلا موضوع عندئذ لهذا النزاع، حيث إنّه لم يكن حال نزولها على هذا الفرض من يتوجه إليه الخطاب حقيقةً ليقع النزاع في اختصاصها بالحاضرين مجلس الخطاب أو عمومها للغائبين بل المعدومين.

ومن ضوء هذا البيان يظهر أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[١] في المقام من التفصيل بين القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية، بتقريب أنّ الخطاب في القضايا الخارجية يختص بالمشافهين، فانّ عمومه للغائبين فضلاً عن المعدومين يحتاج إلى عناية زائدة وبدونها فلا يمكن الحكم بالعموم، وأمّا في القضايا الحقيقية فالظاهر أنّه يعمّ المعدومين فضلاً عن الغائبين، حيث إنّ توجيه الخطاب إليهم لا يحتاج إلى أزيد من تنزيلهم منزلة الموجودين الذي هو المقوّم لكون القضية حقيقيةً، لا يتم فانّ كون القضية حقيقيةً وإن كان يقتضي بنفسه فرض الموضوع فيها موجوداً والحكم على هذا الموضوع المفروض وجوده إلّا أنّ مجـرد ذلك لا يكفي في شـمول الخطاب للمعدومين، ضرورة أنّ صِرف وجود المـوضوع

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٦٧.

خارجاً لا يكفي في توجيه الخطاب إليه، بل لا بدّ فيه من فرض وجوده في مجلس التخاطب والتفاته إلى الخطاب وإلّا لصحّ خطاب الغائب في القضية الخارجية من دون عناية وهو خلاف المفروض كما عرفت.

فالنتيجة: أنّ الصحيح هو ما ذكرناه من أنّ أدوات الخطاب موضوعة للدلالة على الخطاب الانشائي دون الحقيقي، وقد مرّ أنّه لا مانع من شمول الخطاب الانشائي للمعدومين فضلاً عن الغائبين.

الكلام في ثمرة هذا البحث: قد ذكر له عدّة ثمرات نذكر منها ثمرتين:

إحداهما: أنّه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فظواهره تكون حجة عليهم بالخصوص، وعلى القول بعدمه فلا تكون حجةً عليهم كذلك.

وأورد على هذه الثمرة المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] بأنّها تبتني على مقدمتين: الأُولى اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه. الثانية: أن يكون المقصود بالافهام من خطابات القرآن هو خصوص الحاضرين في مجلس التخاطب.

ولكن كلتا المقدمتين خاطئة وغير مطابقة للواقع. أمّا المقدمة الأُولى فلما حققناه في محلّه[2] من عدم اختصاص حجية الظواهر بخصوص المقصودين بالافهام بل تعم الجميع من المقصودين وغيرهم، وذلك لعدم الفرق في السيرة العقلائية القائمة على العمل بها بين مَن قصد إفهامه من الكلام ومَن لم يقصد وتمام الكلام في محلّه. وأمّا المقدمة الثانية فلأنّ المقصود بالافهام من خطابات

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٣١.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ١٣٨.

القرآن جميع الناس إلى أن تقوم الساعة من الحاضرين والغائبين والمعدومين، والنكتة في ذلك أنّ القرآن لا يختص بطائفة دون طائفة وبزمان دون زمان، بل هو يجري كما يجري الليل والنهار وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا[1] ولا يمكن القول بأنّ المقصود بالافهام من خطاباته هم الحاضرون في مجلس التخاطب دون غيرهم، حيث إنّه لا يناسب مكانة القرآن وعظم شأنه وأنّه كتاب إلٰهي نزل لهداية البشر جميعاً، فلا محالة يكون المقصود بالافهام منها جميع البشر، غاية الأمر أنّ من يكون حاضراً في مجلس التخاطب يكون مقصوداً بالافهام من حين صدورها، ومن لم يكن حاضراً أو كان معدوماً فهو مقصود به حينما وصلت إليه الآيات والخطابات.

ثانيتهما: أنّه على القول بالعموم والشمول يصح التمسك بعمومات الكتاب والسنّة بالاضافة إلى الغائبين والمعدومين كقوله تعالى مثلاً: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[2] فانّه لا مانع من التمسك بعمومه على هذا القول لاثبات وجوب السعي لهما.

وأمّا على القول بالاختصاص وعدم العموم فلا يصحّ التمسك بها، لفرض أنّ وجوب السعي في الآية عندئذ غير متوجه إلينا لنتمسك بعمومه عند الشك في تخصيصه، بل هو خاص بالحاضرين في المجلس فاثباته للمعدومين يحتاج إلى تمامية قاعدة الاشتراك في التكليف هنا، وهذه القاعدة إنّما تثبت الحكم لهم إذا كانوا متحدين مع الحاضرين في الصنف. وأمّا مع الاختلاف فيه فلا مورد لتلك القاعدة، مثلاً الحكم الثابت للمسافر لا يمكن إثباته بهذه القاعدة للحاضر

(١) كما ورد في البحار ٣٥: ٤٠٣ ذيل الحديث ٢١.

(٢) الجمعة ٦٢: ٩.

وبالعكس. نعم، إذا ثبت حكم لشخص خاص بعنوان كونه مسافراً ثبت لجميع من يكون متحداً معه في هذا العنوان ببركة تلك القاعدة.

وأمّا في المقام فهل يمكن التمسك بهذه القاعدة لاثبات الحكم الثابت للحاضرين في ذلك العصر للمعدومين فيه؟ وجهان الأظهر عدم إمكان التمسك بها، وذلك لعدم إحراز اشتراكهم معهم في الصنف، لاحتمال أنّ لوصف الحضور دخلاً فيه، ومع هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بهذه القاعدة.

وعلى الجملة: فلا شبهة في أنّه لا يمكن اختلاف أهل شريعة واحدة في أحكام تلك الشريعة. نعم، هم مختلفون فيها حسب اختلافهم في الصنف فيثبت لكل صنفٍ منهم حكم خاص لا يثبت للآخر، مثلاً للحائض حكم وللجنب حكم آخر وللمستطيع حكم ثالث وللمسافر حكم رابع وللحاضر حكم خامس وهكذا، ولا يمكن اختلاف أفراد صنفٍ واحد في ذلك الحكم، فاذا ثبت لفرد منه ثبت للباقي. فاذا دلّ دليل على ثبوت حكم لشخصٍ ثبت لغيره من الأفراد المتحدة معه في الصنف، ونظير ذلك كثير في الروايات حيث إنّ رواية لو كانت متكفلة لحكم شخص خاص باعتبار ورودها فيه فالحكم لا يختص به، بل يعمّ غيره مما هو متحد معه في الصنف بقانون الاشتراك في التكليف.

وأمّا إذا لم يحرز الاتحاد فيه فلا يمكن التمسك بهذه القاعدة لتسرية الحكم من مورده إلى غيره مما لم يحرز اتحاده معه فيه، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث إنّنا لم نحرز اتحاد المعدومين مع الحاضرين في الصنف، لاحتمال دخل وصف الحضور فيه فلا يمكن التمسك بتلك القاعدة.

فالنتيجة: أنّ الثمرة تظهر بين القولين، فعلى القول بشمول الخطابات للمعدومين يجوز لهم التمسك بها، وعلى القول بعدمه فلا يجوز لهم ذلك، هذا.

وقد أورد على هذه الثمرة المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) بما إليك نصه: ولا يذهب عليك أنّه يمكن إثبات الاتحاد وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له باطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به، وكونهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق مع إرادة المقيد منه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان وإن صحّ فيما لا يتطرق إليه ذلك. وليس المراد بالاتحاد في الصنف إلّا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الأحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الأنام، بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيام، وإلّا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الأحكام.

ودليل الاشتراك إنّما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنونين به شك في شمولها لهم أيضاً، فلولا الاطلاق وإثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك، ومعه كان الحكم يعمّ غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيداً.

فتلخص أنّه لا يكاد تظهر الثمرة إلّا على القول باختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام، وقد حقق عدم الاختصاص في غير المقام وأُشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطاباته تبارك وتعالى في المقام[1].

وملخّص ما أفاده (قدس سره) هو أنّ التمسك بقاعدة الاشتراك في التكليف لا يمكن إلّا فيما أُحرز الاتحاد في الصنف، ومن الطبيعي أنّه لا يمكن إحرازه فيه إلّا باحراز عدم [دخل] ما كان المشافهون في ذلك الزمان واجدين له دون

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٣١.

غيرهم، ومن المعلوم أنّه لايمكن إحراز ذلك إلّا بالتمسك باطلاق الخطاب لاثبات عدم دخله في الحكم، وهو لا يمكن إلّا في الأوصاف المفارقة دون الأوصاف اللازمة للذات، حيث إنّ ما يحتمل دخله فيه مما كان المشافهون واجدين له إن كان من الأوصاف المفارقة وكان دخيلاً في مطلوب المولى واقعاً فعليه بيانه بنصب قرينة دالة على التقييد، وإلّا لأخل بغرضه. وإن كان من الأوصاف اللازمة وكان دخيلاً فيه كذلك لم يلزم عليه بيانه ولا إخلال بالغرض بدونه.

والنكتة في ذلك: هي أنّ ما يحتمل دخله فيه إن كان من تلك الأوصاف لم يمكن التمسك بالعموم والاطلاق، حيث إنّ التمسك به فرع جريان مقدمات الحكمة، ومع الاحتمال المزبور لاتجرى المقدمات إذ على تقدير عدم البيان لا يكون إخلال بالغرض، نظراً إلى عدم انفكاك الوصف المزبور عن الموضوع.

وغير خفي أنّ ما أورده (قدس سره) من الايراد على هذه الثمرة يتم في غير المقام ولا يتم فيه فلنا دعويان: الأُولى تمامية ما أفاده (قدس سره) في غير المقام، وهو ما إذا كانت الأوصاف التي نحتمل دخلها في الحكم الشرعي من العوارض المفارقة كالعلم والعدالة والفسق وما شاكلها. الثانية: عدم تماميته في المقام، وهو ما إذا كانت الأوصاف التي نحتمل [دخلها] فيه من العوارض اللازمة للذات كالهاشمية والقرشية وما شاكلهما.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّ احتمال دخل مثل هذه الأوصاف في ثبوت حكم لجماعة كانوا واجدين لها مع عدم البيان من قبل المولى على دخله فيه لا يكون مانعاً عن التمسك بالاطلاق، لوضوح أنّه لو كان دخيلاً فيه واقعاً فعلى المولى بيانه وإلّا لكان مخلاً بغرضه وهو خلف.

والسر في ذلك: هو أنّ الوصف المزبور بما أنّه من الأوصاف والعوارض المفارقة، يعني أنّه قد يكون وقد لا يكون، فمجرد أنّ هؤلاء الجماعة واجدين له

حين ثبوت الحكم لهم غير كافٍ لبيان دخله فيه ولتقييد إطلاق الكلام، حيث إنّه ليس بنظر العرف مما يصح أن يعتمد عليه المتكلم في مقام البيان إذا كان دخيلاً في غرضه واقعاً، بل عليه نصب قرينة تدل على ذلك وإلّا لكان إطلاق كلامه في مقام الاثبات محكّماً وكاشفاً عن إطلاقه في مقام الثبوت، يعني أنّ مقتضى إطلاق كلامه هو ثبوت الحكم لهم في كلتا الحالتين، أي حالة وجدان الوصف المزبور وحالة فقدانه.

فالنتيجة: أنّ احتمال دخل مثل هذا الوصف لا يكون مانعاً عن جريان مقدمات الحكمة والتمسك بالاطلاق.

وأمّا الدعوى الثانية: فلأنّ احتمال دخل مثل تلك الأوصاف في ثبوت الحكم مانع عن جريان مقدمات الحكمة، والسبب فيه: أنّ الحكم إذا ثبت لطائفة كانوا واجدين لوصف لازم لذاتهم كالهاشمية أو نحوها وكان الوصف المزبور دخيلاً فيه واقعاً صحّ عرفاً اعتماد المتكلم عليه في مقام البيان فلا يحتاج إلى بيان زائد. وعليه فاذا احتمل دخله وكان المتكلم في مقام البيان فبطبيعة الحال يحتمل اعتماده في هذا المقام عليه، ومعه كيف يمكن التمسك بالاطلاق.

فالنتيجة: أنّ عدم دخله يحتاج إلى قرينة خارجية دون دخله فيه. وبكلمة أُخرى: ليس لهم حالتان: حالة كونهم واجدين للوصف المزبور وحالة كونهم فاقدين له حتى يكون لكلامه إطلاق بالاضافة إلى كلتا الحالتين، فالتقييد يحتاج إلى دليل، بل لهم حالة واحدة وهي حالة كونهم واجدين له فلا إطلاق لكلامه حتى يتمسك به لاثبات الحكم الثابت لهم لغيرهم فالاطلاق يحتاج إلى دليل، وما نحن فيه من هذا القبيل نظراً إلى أن ما يحتمل دخله في الحكم ـ وهو وصف الحضور ـ من الأوصاف اللازمة، ومع احتمال دخله فيه لا يمكن التمسك باطلاق الخطابات لاثبات الحكم لغير الحاضرين بعين الملاك المتقدم.

فالنتيجة: أنّه لا بأس بهذه الثمرة.

نتائج البحوث المتقدمة عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وتبعه فيه شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من الفرق بين الفحص في المقام والفحص في موارد الأُصول العملية، فانّ الفحص هنا عن وجود المزاحم والمانع مع ثبوت المقتضي، وأمّا الفحص هناك إنّما هو عن ثبوت أصل المقتضي لها، لا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من أنّه لا فرق بين الفحص فيما نحن فيه والفحص هناك.

الثانية: أنّ ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب من عدم جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص هو الصحيح وإن كان ما استدلوا عليه من الوجوه مخدوشة بتمامها.

الثالثة: قد يستدل على وجوب الفحص بالعلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيدات، وهذا العلم الاجمالي أوجب لزوم الفحص عنها، حيث إنّ أصالة العموم لا تجري ما لم ينحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم. وناقش في انحلال هذا العلم الاجمالي شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وقد تقدم بشكل موسّع أنّ العلم الاجمالي ينحل، وما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) من عدم الانحلال لا يرجع إلى معنىً محصّل، وبالتالي ذكرنا أنّ العلم الاجمالي لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوب الفحص.

الرابعة: أنّ الدليل على وجوب الفحص بعينه هو الدليل على وجوبه في موارد الأُصول العملية، وقد ذكرنا هناك أنّ الدليل عليه أمران: أحدهما حكم العقل بذلك. وثانيهما: الآيات والروايات الدالتان على وجوب التعلم والفحص.

الخامسة: أنّ النزاع المعقول في شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين والغائبين إنّما هو في وضع أدوات الخطاب وأنّها موضوعة للدلالة على عموم الألفاظ الواقعة عقيبها للمعدومين والغائبين، أو موضوعة للدلالة على اختصاصها بالحاضرين فحسب. ثمّ إنّه لايمكن أن يكون النزاع في توجيه الخطاب إلى المعدومين والغائبين حقيقةً فانّه غير معقول، نعم توجيه الخطاب إليهم انشاءً أو بداع آخر كاظهار العجز أو التحسر أو نحو ذلك أمر معقول.

السادسة: ذكرنا للمسألة ثمرتين:

الأُولى: أنّه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فالظواهر حجة بالخصوص، وعلى القول بعدم عمومه فلا تكون حجةً عليهم كذلك. وأورد على هذه الثمرة صاحب الكفاية (قدس سره) بأنّها تبتني على مقدمتين، وكلتاهما خاطئة.

الثانية: أنّه على القول بعموم الخطاب يجوز التمسك بعمومات الكتاب والسنّة بالاضافة إلى الغائبين والمعدومين، وعلى القول بعدم عمومه لايجوز التمسك بها. وهذه الثمرة لابأس بها، ولا يرد عليها ما أورده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره).

تعقّب العام بضمير

إذا عقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، فبطبيعة الحال يدور الأمر بين التصرف في العام بالالتزام بتخصيصه وبين التصرف في الضمير بالالتزام بالاستخدام فيه، ومثّلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[1] فانّ كلمة المطلّقات تعمّ الرجعيات وغيرها، والضمير في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ يرجع إلى خصوص الرجعيات، حيث إنّ حقّ الرجوع للزوج إنّما ثبت فيها دون غيرها من المطلّقات، فاذن يقع الكلام في أنّ المرجع في المقام هل هو أصالة العموم أم أصالة عدم الاستخدام أم لا هذا ولا ذاك؟ وجوه بل أقوال.

اختار المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[2] القول الأخير، وأفاد في وجه ذلك ما توضيحه: لا يمكن الرجوع في المقام لا إلى أصالة العموم ولا إلى أصالة عدم الاستخدام. أمّا أصالة العموم فلأنّ تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يصلح أن يمنع عن انعقاد ظهوره فيه، حيث إنّ ذلك داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية بنظر العرف، ومعه لا ظهور له حتى يتمسك به إلّا على القول باعتبار أصالة الحقيقة تعبداً وهو غير ثابت جزماً. وأمّا أصالة عدم الاستخدام فلأنّ الأصل اللفظي إنّما يكون متبعاً ببناء العقلاء فيما إذا

---

(١) البقرة ٢: ٢٢٨.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٣٣.

شك في مراد المتكلم من اللفظ، وأمّا إذا كان المراد معلوماً وكان الشك في كيفية إرادته وأنّها على نحو الحقيقة أو المجاز فلا أصل هناك لتعيّنها.

وعلى الجملة: فالأُصول اللفظية بشتى أشكالها إنّما تكون حجةً في تعيين المراد من اللفظ فحسب، دون كيفية إرادته من عموم أو خصوص وحقيقة أو مجاز، لفرض عدم بناء من العقلاء على العمل بها لتعيينها وإنّما بناؤهم على العمل بها في تعيين المراد عند الشك فيه، وبما أنّ المراد من الضمير فيما نحن فيه معلوم والشك إنّما هو في كيفية استعماله وأنّه على نحو الحقيقة أو المجاز، فلا يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام لاثبات كيفية استعماله، لعدم بناء من العقلاء على العمل بها في هذا المورد على الفرض، والدليل الآخر غير موجود.

فالنتيجة لحدّ الآن: هي عدم جريان كلا الأصلين في المقام، لكن كلّ بملاك، فانّ أصالة العموم بملاك اكتناف العام بما يصلح للقرينية، وأصالة عدم الاستخدام بملاك أنّ الشك فيها ليس في المراد وإنّما هو في كيفية استعماله، فاذن لا مناص من القول بالتوقف في المسألة من هذه الناحية، هذا.

ولكن قد اختار شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] القول الأوّل وهو جريان أصالة العموم دون أصالة عدم الاستخدام، وقد أفاد في وجه ذلك وجوهاً:

الأوّل: أنّ الاستخدام في الضمير إنّما يلزم فيما إذا أُريد من المطلّقات في الآية الكريمة معناها العام ومن الضمير الراجع إليها خصوص الرجعيات منها، ومن الواضح أنّ هذا يقوم على أساس أن يكون العام بعد التخصيص مجازاً، إذ على هذا يكون للعام معنيان: أحدهما معنىً حقيقي وهو جميع ما يصلح أن ينطبق عليه مدخول أداة العموم. وثانيهما معنىً مجازي وهو الباقي من أفراده بعد

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

تخصيصه، وعليه فبطبيعة الحال إذا أُريد بالعام معناه الحقيقي وبالضمير الراجع إليه معناه المجازي لزم الاستخدام. وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من أنّ العام لا يكون مجازاً بعد التخصيص فلا يكون له إلّا معنىً واحد حقيقي وليس له معنىً آخر ليراد من الضمير الراجع إليه معنىً مغاير لما أُريد من نفسه كي يلزم الاستخدام.

ويرد على هذا الوجه: أنّ لزوم الاستخدام في طرف الضمير لا يتوقف على كون العام مجازاً بعد التخصيص، ضرورة أنّه لو أُريد من العام جميع أفراده ومن الضمير الراجع إليه بعضها فهو استخدام وإن لم يستلزم كون العام مجازاً، حيث إنّه خلاف الظاهر، فانّ الظاهر اتحاد المراد من الضمير وما يرجع إليه، وملاك الاستخدام هو أن يكون على خلاف هذا الظهور ولأجل ذلك يحتاج إلى قرينة، وإذا لم تكن فالأصل يقتضي عدمه، فالمراد من أصالة عدم الاستخدام هو هذا الظهور.

الثاني: أنّ أصالة عدم الاستخدام لا تجري في نفسها ولو مع قطع النظر عن معارضتها بأصالة العموم، والسبب في ذلك ما أشرنا إليه في ضمن البحوث السالفة[1] من أنّ أصالة الظهور إنّما تكون حجةً إذا كان الشك في مراد المتكلم، وأمّا إذا كان المراد معلوماً وكان الشك في كيفية إرادته من أنّه على نحو الحقيقة أو المجاز فلا تجري. وما نحن فيه من هذا القبيل فانّ أصالة عدم الاستخدام إنّما تجري إذا كان الشك فيما أُريد بالضمير، وأمّا إذا كان المراد به معلوماً والشك في الاستخدام وعدمه إنّما هو من ناحية الشك فيما أُريد بالمرجع فلا مجال لجريانها أصلاً.

---

(١) في ص ٣٩٢.

ويرد على هذا الوجه: أنّ المراد بالضمير في المقام وإن كان معلوماً، إلّا أنّ من يدعي جريان أصالة عدم الاستخدام لا يدّعي ظهور نفس الضمير في إرادة شيء ليرد عليه ما أفاده (قدس سره)، بل إنّما هو يدعي ظهور الكلام بسياقه في اتحاد المراد بالضمير وما يرجع إليه، يعني ظهور الضمير في رجوعه إلى عين ما ذكر أوّلاً، لا إلى غير ما أُريد منه، وحيث إنّ المراد بالضمير في مورد الكلام معلوم، فبطبيعة الحال يدور الأمر بين رفع اليد عن الظهور السياقي الذي مردّه إلى عدم إرادة العموم من العام ورفع اليد عن أصالة العموم التي تقتضي الالتزام بالاستخدام.

ولكنّ الظاهر بحسب ما هو المرتكز في أذهان العرف في أمثال المقام هو تقديم أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم، بل الأمر كذلك بنظرهم حتى فيما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن ظهور اللفظ في كون المعنى المراد به المعنى الحقيقي، يعني يلزم في مثل ذلك أيضاً رفع اليد عن ظهور اللفظ في إرادة المعنى الحقيقي وحمله على إرادة المعنى المجازي، مثلاً في مثل قولنا: رأيت أسداً وضربته يتعيّن حمله على إرادة المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع إذا علم أنّه المراد بالضمير الراجع إليه.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّ أصالة عدم الاستخدام تتقدم بنظر العرف على أصالة العموم فيما إذا دار الأمر بينهما.

الثالث: أنّنا لو سلّمنا جريان أصالة عدم الاستخدام مع العلم بالمراد، إلّا أنّها إنّما تجري فيما إذا كان الاستخدام من جهة عقد الوضع، كما إذا قال المتكلم: رأيت أسداً وضربته وعلمنا أنّ مراده بالضمير هو الرجل الشجاع واحتملنا أن يكون المراد بلفظ الأسد الحاكي عما وقع عليه الرؤية هو الرجل الشجاع

أيضاً لئلّا يلزم الاستخدام، وأن يكون المراد به الحيوان المفترس ليلزم ذلك، ففي مثل ذلك نسلّم جريان أصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم فيثبت بها أنّ المراد بلفظ الأسد في المثال هو الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس.

وأمّا فيما نحن فيه فليس ما استعمل فيه الضمير هو خصوص الرجعيات، بل الضمير قد استعمل فيما استعمل فيه مرجعه يعني كلمة المطلّقات في الآية الكريمة، فالمراد بالضمير فيها إنّما هو مطلق المطلّقات، وإرادة خصوص الرجعيات منها إنّما هي بدال آخر ـ وهو عقد الحمل في الآية ـ فانّه يدل على كون الزوج أحق برد زوجته.

فالنتيجة: أنّ ما استعمل فيه الضمير هو بعينه ما استعمل فيه المرجع، وعليه فأين الاستخدام في الكلام لتجري أصالة عدمه فتعارض بها أصالة العموم، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّه لا يمكن الرجوع في المقام إلى أصالة العموم أيضاً من جهة اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً، وذلك لأنّ الملاك في مسألة احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية إنّما هو اشتمال الكلام على لفظ مجمل من حيث المعنى بحيث يصح اتكال المتكلم عليه في مقام بيان مراده كما في مثل قولنا: أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم إذا افترضنا أنّ لفظ الفاسق يدور أمره بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعم منه ومن مرتكب الصغيرة، فلا محالة يسري إجماله إلى العام.

ولكن هذا خارج عن ما نحن فيه، فانّ ما نحن فيه هو ما إذا كان الكلام متكفلاً لحكمين متغايرين كما في الآية الكريمة حيث إنّ الجملة المشتملة على

العام متكفلة لحكم ـ وهو لزوم التربص والعدة ـ والجملة المشتملة على الضمير متكفلة لحكمٍ آخر مغاير له ـ وهو أحقية الزوج بالرجوع إلى الزوجة في مدة التربص والعدة ـ والحكم الأوّل ثابت لجميع أفراد العام، والحكم الثاني ثابت لبعض أفراده، ومن الواضح أنّ ثبوت الحكم الثاني لبعض أفراده لا يكون قرينةً على اختصاص الحكم الأوّل به أيضاً، ضرورة أنّه لا صلة له به من هذه الناحية أصلاً، كيف حيث قد عرفت أنّه حكم مغاير له.

وإن شئت قلت: إنّه لا مانع من أن يكون العام بجميع أفراده محكوماً بحكم وببعضها محكوماً بحكم آخر مغاير للأوّل، ولا مقتضي لكون الثاني قرينة على تخصيص الأوّل بوجه، وهذا بخلاف ما إذا كان الكلام متكفلاً لحكم واحد كالمثال المتقدم حيث إنّ إجمال المخصص فيه يسري إلى العام لا محالة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

ويرد على هذا الوجه: أنّ ما أفاده (قدس سره) من كون الضمير في الآية الكريمة مستعملاً في العموم وإن كان في غاية الصحة والمتانة، حيث إنّ قيام الدليل الخارجي على عدم جواز الرجوع إلى بعض أقسام المطلّقات في أثناء العدة لا يوجب استعمال الضمير في الخصوص، أعني به خصوص الرجعيات من أقسام المطلّقات، وذلك لما حققناه في ضمن البحوث السالفة[1] من أنّ التخصيص لا يستلزم كون العام مجازاً، إلّا أنّ ما أفاده (قدس سره) من كون الدال على اختصاص الحكم بالرجعيات هو عقد الحمل المذكور في الآية الكريمة وهو قوله تعالى: ﴿أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ حيث إنّه يدل على كون الزوج أحق

---

(١) في ص ٣١٨.

برد زوجته، خاطئ جداً.

والسبب فيه: أنّ الآية المباركة تدل على أنّ الحكم المذكور فيها عام لجميع المطلّقات بشتى ألوانها وأشكالها من دون اختصاصه بقسم خاص منها، فليس فيها ما يدل على الاختصاص، فالاختصاص إنّما ثبت بدليل خارجي ولأجل ذلك يكون حاله حال المخصص المنفصل، يعني أنّه لا يستلزم كون اللفظ مستعملاً في خصوص ما ثبت له الحكم في الواقع.

وبكلمة أُخرى: أنّ الآية الكريمة قد تعرّضت لثبوت حكمين للمطلّقات: أحدهما لزوم التربص والعدة لهنّ. وثانيهما أحقية الزوج بردّ زوجته، فلو كنّا نحن والآية المباركة لقلنا بعموم كلا الحكمين لجميع أقسام المطلّقات، حيث ليس فيها ما يدل على الاختصاص ببعض أقسامهنّ، وإنّما ثبت ذلك بدليل خارجي، فقد دلّ دليل من الخارج على أنّ الحكم الثاني خاص بالرجعيات فحسب دون غيرها من أقسام المطلّقات.

كما أنّ الدليل الخارجي قد دلّ على أنّ الحكم الأوّل خاص بغير اليائسة ومن لم يدخل بها، فاذن بطبيعة الحال كما أنّ لفظ المطلّقات في الآية استعمل في معنىً عام والتخصيص إنّما هو بدليل خارجي وهو لا يوجب استعماله في الخاص، كذلك الحال في الضمير فانّه استعمل في معنىً عام والتخصيص إنّما هو من جهة الدليل الخارجي وهو لا يوجب استعماله في الخاص.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية وإن كان تاماً كما عرفت تفصيله بشكل موسّع في ضمن كلامه (قدس سره) إلّا أنّ هنا نكتة أُخرى وهي تمنع عن التمسك بأصالة العموم، وتلك النكتة هي التي أشرنا إليها سابقاً من أنّ المرتكز العرفي في أمثال

المقام هو الأخذ بظهور الكلام في اتحاد المراد من الضمير مع ما يرجع إليه ورفع اليد عن ظهور العام في العموم، يعني أنّ ظهور الكلام في الاتحاد يكون قرينةً عرفيةً لرفع اليد عن أصالة العموم، إذ من الواضح أنّ أصالة العموم إنّما تكون متبعةً فيما لم تقم قرينة على خلافها، ومع قيامها لا مجال لها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهاتين النتيجتين:

الأُولى: أنّ الصحيح في المسألة هو القول الثاني، يعني الأخذ بأصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم، لما عرفت من النكتة فيه. وعليه ففي كل مورد إذا فرض دوران الأمر بين الالتزام بالاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم، كان اللازم هو رفع اليد عن أصالة العموم وإبقاء ظهور الكلام في عدم الاستخدام.

الثانية: أنّ الآية الكريمة أو ما شاكلها خارجة عن موضوع المسألة، حيث إنّ موضوع المسألة هو ما إذا استعمل الضمير الراجع إلى العام في خصوص بعض أقسامه فدار الأمر بين الالتزام بالاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم، وقد عرفت أنّ الضمير الراجع إلى العام في الآية المباركة غير مستعمل في خصوص بعض اقسامه، بل هو مستعمل في العام، والتخصيص إنّما هو من جهة الدليل الخارجي وهو لا يوجب كونه مستعملاً في خصوص الخاص.

ثمّ إنّه هل يكون لهذه المسألة صغرىً في الفقه أم لا؟ الظاهر عدمها، حيث إنّه لم يوجد في القضايا المتكفلة ببيان الأحكام الشرعية مورد يدور الأمر فيه بين رفع اليد عن أصالة العموم ورفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام، وعلى هذا الضوء فلا تترتب على البحث في هذه المسألة ثمرة في الفقه.

تعارض المفهوم مع العموم

هل يقدّم المفهوم على العموم أو بالعكس أو لا هذا ولا ذاك؟ فيه وجوه.

قيل: بتقدم العموم على المفهوم بدعوى أنّ دلالة العام على العموم ذاتية أصلية ودلالة اللفظ على المفهوم تبعية، ومن الطبيعي أنّ الدلالة الأصلية تتقدم على الدلالة التبعية في مقام المعارضة.

ويرد عليه: أنّ دلالة اللفظ على المفهوم لا تخلو من أن تكون مستندةً إلى الوضع أو إلى مقدمات الحكمة فلا ثالث لهما.

وبكلمة أُخرى: قد تقدم في مبحث المفاهيم[1] أنّ دلالة القضية على المفهوم إنّما هي من ناحية دلالتها على خصوصية مستتبعة له، ومن المعلوم أنّ دلالتها على تلك الخصوصية إمّا من جهة الوضع أو من جهة مقدمات الحكمة، والمفروض أنّ دلالة العام على العموم أيضاً لا تخلو من أحد هذين الأمرين، يعني الوضع أو مقدمات الحكمة، فاذن ما هو معنى أنّ دلالة العام على العموم أصلية ودلالة القضية على المفهوم تبعية. فالنتيجة: أنّه لم يظهر لنا معنىً محصّل لذلك.

وقيل: بتقدم المفهوم على العموم ولا سيما إذا كان من المفهوم الموافق، ببيان أنّ دلالة القضية على المفهوم عقلية ودلالة العام على العموم لفظية، فلا يمكن

---

(١) في ص ١٩٨ وما بعدها.

رفع اليد عن المفهوم من جهة العموم. وبتعبير واضح أنّ المـفهوم لازم عـقلي للخصوصية التي كانت في المنطوق، ومن الطبيعي أنّه لا يعقل رفع اليد عنه من دون أن يرفع اليد عن تلك الخصوصية، ضرورة اسـتحالة انفكاك اللازم عن الملزوم، ومن المعلوم أنّ رفع اليد عن تلك الخصوصية بلا موجب، لفرض أنّها ليست طرفاً للمعارضة مع العام، وما هو طرف لها ـ وهو المفهوم ـ فرفع اليد عنه بدون رفع اليد عنها غير معقول. أو فقل: إنّ رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف في المنطوق مع أنّ المفروض لزوم المفهوم له أمر غير ممكن، والتصرف في المنطوق ورفع اليد عنه مع أنّه ليس طرفاً للمعارضة بلا مقتضٍ وموجب، وعليه فلا محالة يتعين التصرف في العموم وتخصيصه بغير المفهوم.

ويرد عليه: أنّ التعارض بين المفهوم والعام يرجع في الحقيقة إلى التعارض بين المنطوق والعام، والسبب فيه: أنّ المفهوم كما عرفت لازم عقلي للخصوصية الموجودة في طرف المنطوق، ومن الطبيعي أنّ انتفاء الملزوم كما يستلزم انتفاء اللازم كذلك انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، فلا يعقل انفكاكٌ بينهما لا ثبوتاً ولا نفياً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ القضية التي هي ذات مفهوم فقد دلت عـلى تـلك الخصوصية بالمطابقة وعلى لازمها بالالتزام، غاية الأمر إن كان اللازم موافقاً للقضية في الايجاب والسلب سمي ذلك بالمفهوم الموافق، وإن كان مخالفاً لها في ذلك سمي بالمفهوم المخالف.

ومن ناحية ثالثة: أنّ الدليل المعارض قد يكون معارضاً للملزوم ويسمى ذلك بالمعارض للمنطوق، وقد يكون معارضاً للازم ويسمى ذلك بالمـعارض للمفهوم، ولكن على كلا التقديرين يكون معارضاً لكليهما معاً، ضرورة أنّ ما يكون معارضاً للملزوم ويدل على نفيه فلا محالة يدل على نفي لازمه أيـضاً،

وكذا بالعكس، أي ما يكون معارضاً للازم ويدل على نفيه، فبطبيعة الحال يدل على نفي ملزومه أيضاً، لما أشرنا إليه آنفاً من أنّ نفي الملزوم كما يستلزم نفي اللازم، كذلك نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، إلّا أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو أخص منه، فعندئذ لا ملازمة بينهما. وأمّا إذا كان اللازم لازماً مساوياً له كما هو الحال في المفهوم حيث إنّه لازم مساوٍ للمنطوق فلا يعقل رفع اليد عنه بدون رفع اليد عن المنطوق، لأنّ مردّه إلى انفكاك اللازم عن الملزوم وهو مستحيل.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث: هي أنّ العام المعارض للمفهوم بعمومه ـ كما هو مفروض مسألتنا هذه ـ فهو في الحقيقة معارض للمنطوق ويدل على نفيه، نظراً إلى ما عرفت من أنّ التصرف في المفهوم ورفع اليد عنه بدون التصرف في المنطوق ورفع اليد عنه غير ممكن حتى يعقل كونه طرفاً للمعارضة مستقلاً، فاذا افترضنا أنّ العام بعمومه يكون منافياً للمفهوم فبطبيعة الحال يكون منافياً للمنطوق أيضاً ولا محالة يمنع عن دلالة القضية على الخصوصية المستتبعة له (المفهوم) وإلّا فلا يعقل كونه منافياً له ومانعاً عن دلالة القضية عليه بدون منعه عن دلالتها على تلك الخصوصية، لاستلزام ذلك انفكاك اللازم عن الملزوم وهو مستحيل. فاذن المعارضة في الحقيقة لا تعقل إلّا بينه وبين المنطوق كما هو الحال في جميع موارد يكون الدليل معارضاً للمفهوم، هذا.

وقد فصّل المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في المقام وإليك نصّه: وتحقيق المقام أنّه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينةً للتصرف في الآخر، ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما إن كانت بالاطلاق

بمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم، لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلابدّ من العمل بالأُصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم، إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر، وإلّا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الآخر. ومنه قد انقدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دلّ على العموم وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتصال، وأنّه لا بدّ أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر، وإلّا فهو المعوّل والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل[1].

أقول: ما أفاده (قدس سره) يحتوي على نقطتين:

الأُولى: أن يكون العام وما له المفهوم في كلام واحد أو في كلامين يكونان بمنزلة كلام واحد، فعندئذ لا يخلوان من أن تكون دلالة كل منهما على مدلوله بالاطلاق ومقدمات الحكمة أو بالوضع، أو إحداهما بالوضع والأُخرى بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

فعلى الأوّل والثاني لا ينعقد الظهور لشيء منهما، أمّا على الأوّل فلأنّ انعقاد ظهور كل منهما في مدلوله يرتكز على تمامية مقدمات الحكمة فيه، والمفروض أنّها غير تامة في المقام، حيث إنّ كلاً منهما مانع عن جريانها في الآخر. وأمّا على الثاني فلفرض أنّ كلاً منهما يصلح أن يكون قرينةً على الآخر، وعليه فيدخل المقام في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، ومعه لا محالة لا ينعقد الظهور لشيء منهما. إذن يكون المرجع في مورد المعارضة هو الأُصول العملية.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

وعلى الثالث فما كانت دلالته بالوضع يتقدم على ما كانت دلالته بالاطلاق ومقدمات الحكمة، حيث إنّ ظهوره في مدلوله لا يتوقف على شيء، دون ذاك فانّه يتوقف على جريان مقدمات الحكمة وهي غير جارية في المقام، لفرض أنّ ظهوره في مدلوله مانع عن جريانها.

الثانية: أن يكونا في كلامين منفصلين، وعندئذ فتارةً تكون دلالة كل منهما على مدلوله بالاطلاق ومقدمات الحكمة، وأُخرى تكون بالوضع، وثالثةً تكون إحداهما بالوضع والأُخرى بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

فعلى الفرض الأوّل والثاني لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر إلّا إذا كان ظهور أحدهما أقوى من الآخر على نحو يكون بنظر العرف قرينةً على التصرف فيه، فحينئذ يتقدم عليه كما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً.

وعلى الفرض الثالث يتقدم ما كانت دلالته بالوضع على ما كانت دلالته بالاطلاق ومقدّمات الحكمة كما هو ظاهر، هذا.

والصحيح في المقام هو التفصيل بشكل آخر غير هذا الذي أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) وسوف يظهر ما فيه من المناقشة والاشكال في ضمن بيان ما اخترناه من التفصيل، بيان ذلك: أنّك عرفت أنّ التعارض في الحقيقة إنّما هو بين منطوق القضية وعموم العام لا بينه وبين مفهومها فحسب كما هو ظاهر، وعليه فلابدّ من ملاحظة النسبة بينهما، ومن الطبيعي أنّ النسبة قد تكون عموماً من وجه، وقد تكون عموماً مطلقاً. أمّا على الأوّل فقد ذكرنا في تعارض الدليلين بالعموم من وجه أنّه إذا كان أحدهما ناظراً إلى موضوع الآخر ورافعاً له دون العكس فلا إشكال في تقديمه عليه من دون ملاحظة النسبة بينهما، لفرض أنّ ما كان ناظراً إلى موضوع الدليل الآخر حاكم عليه.

ومن الواضح أنّه لا تلاحظ النسبة بين دليلي الحاكم والمحكوم كما لا تلاحظ بقية المرجحات، لفرض أنّه لا تعارض بينهما في الحقيقة، كما هو الحال في تقديم مفهوم آية النبأ على عموم العلة فيها، حيث إنّ الآية الكريمة على تقدير دلالتها على المفهوم ـ وهو حجية خبر العادل ـ تكون حاكمةً على عموم العلة ونحوها، فانّ المفهوم يرفع موضوع العام فلا يكون العمل بخبر العادل بعد ذلك من إصابة القوم بجهالة ومن العمل بغير العلم، حيث إنّه علم شرعاً بمقتضى دلالة الآية، ومعه كيف يكون عموم العلة مانعاً عن ظهورها في المفهوم، ضرورة أنّ العلة بعمومها لا تنظر إلى أفرادها ومصاديقها في الخارج لا وجوداً ولا عدماً، يعني أنّها لا تقتضي وجودها فيه ولا تقتضي عدمها، حيث إنّ شأنها شأن بقية القضايا الحقيقية فلا تدل إلّا على ثبوت الحكم لأفراد موضوعها على تقدير ثبوتها في الخارج.

ومن هنا لا يمكن التمسك بعمومها في مورد إلّا بعد إحراز أنّه من أفرادها ومصاديقها كما هو الحال في غيرها من العمومات، فاذا كان هذا حال عموم العلة أو ما شاكلها فكيف يكون مانعاً عن انعقاد ظهور الآية في المفهوم، لوضوح أنّ ظهورها فيه يمنع عن كون مورد المفهوم فرداً للعام، وقد عرفت أنّه لا نظر لها إلى كون هذا المورد فرداً لها أو لا، فاذن كيف يعقل أن يكون مزاحماً لما يدل على كون هذا المورد ليس فرداً لها. أو فقل: إنّ جواز التمسك بعموم العام في مورد لاثبات حكمه له يتوقف على كون ذلك المورد في نفسه فرداً للعام، والمفروض أنّ كونه فرداً له يتوقف على عدم دلالة القضية على المفهوم وإلّا لم يكن فرداً له، ومعه كيف يعقل أن يكون عموم العام مانعاً عن دلالتها عليه وإلّا لزم الدور، نظراً إلى أنّ عموم العام يتوقف على كون المورد في نفسه فرداً للعام وهو يتوقف على عدم دلالة القضية على المفهوم، فلو كان

ذلك متوقفاً على عموم العام لزم الدور لا محالة.

ثمّ إنّه لا فرق في ذلك بين كون العام متصلاً بما له المفهوم في الكلام وكونه منفصلاً عنه، فانّه على كلا التقديرين يتقدم المفهوم على العام، حيث إنّ النكتة التي ذكرناها لتقديمه عليه لا يفرق فيها بين الصورتين.

وأمّا إذا لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر، فعندئذ إن كان تقديم أحدهما على الآخر موجباً لالغاء العنوان المأخوذ في موضوعه دون العكس تعيّن العكس ويكون ذلك من أحد المرجّحات عند العرف، ولنأخذ لذلك بمثالين:

أحدهما: أنّ ما دلّ على اعتصام ماء البئر وعدم انفعاله بالملاقاة كصحيحة ابن بزيع[1] معارض بما دلّ على انفعال الماء القليل كمفهوم قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء»[2] بيان ذلك: أنّ الاستدلال بالصحيحة على اعتصام ماء البئر تارةً بملاحظة التعليل الوارد فيها وهو قوله (عليه السلام): «لأنّ له مادة» وأُخرى: بملاحظة صدرها بدون حاجة إلى ضم التعليل الوارد فيها وهو قوله (عليه السلام): «ماء البئر واسع لا يفسده شيء».

أمّا إذا كان الاستدلال فيها بلحاظ التعليل فهو خارج عن مورد كلامنا هنا، حيث إنّ التعليل يكون أخص مطلقاً من المفهوم، لأنّ المفهوم يدل بالالتزام على انحصار ملاك الاعتصام ببلوغ الماء حدّ الكر، وينفي وجوده عن غيره، والتعليل نص في أنّ المادة ملاك للاعتصام وهو صريح في النظر إلى الماء القليل، ضرورة أنّه لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة.

---

(١) الوسائل ١: ١٧٢/ أبواب الماء المطلق ب ١٤ ح ٦.

(٢) الوسائل ١: ١٥٨/ أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١ (مع اختلاف).

ولا فرق في ذلك بين أن يكون التعليل في الصحيحة مسوقاً ابتداءً لبيان اعتصام ماء البئر، وأن يكون مسوقاً كذلك لبيان ارتفاع النجاسة عنه بعد زوال التغير، حيث إنّ المتفاهم العرفي بالمناسبات الارتكازية أنّ سببية المادة لارتفاع النجاسة عنه إنّما هي من آثار سببيتها لاعتصامه وعدم انفعاله بالملاقاة، لا أنّ مطهريتها له تعبد من الشارع من دون كونها سبباً لاعتصامه.

ودعوى أنّ مطهرية المادة لماء البئر أو نحوه لا تختص بالقليل بل تعم الكثير أيضاً، فلو كانت المطهرية من آثار سببيتها للاعتصام لاختصت بالقليل باعتبار اختصاص سببيتها به حيث لا معنى لكونها سبباً لاعتصام الكثير **خاطئة جداً** فانّ الاختصاص ليس من ناحية قصور في المادة وأنّها لا تصلح أن تكون سبباً لاعتصام الكثير، بل من ناحية عدم قابلية المحل حيث إنّ المعتصم في نفسه غير قابل للاعتصام بسبب خارجي، وبما أنّ الكثير معتصم في نفسه فيستحيل أن يقبل الاعتصام ثانياً بسبب خارجي كالمادة. واحتمال أنّ عدم انفعال ماء البئر بالملاقاة إنّما هو من ناحية اعتصامه في نفسه كما هو مقتضى صدر الصحيحة لا من ناحية وجود المادة فيه مدفوع بأنّ هذا الاحتمال خلاف الارتكاز، حيث إنّ العرف لا يرى بالمناسبات الارتكازية خصوصيةً في ماء البئر بها يمتاز عن غيره مع قطع النظر عن وجود المادة فيه، فامتيازه عن غيره إنّما هو بوجودها، ومن هنا قلنا إنّ المتفاهم العرفي من الصحيحة أنّ سبب اعتصامه إنّما هو المادة.

وعلى الجملة: أنّ احتمال دخل خصوصية عنوان البئر في اعتصامه في نفسه غير محتمل جزماً، ضرورة أنّ العرف لا يرى فرقاً بين الماء الموجود في باطن الأرض كالبئر والموجود في سطحها مع غضّ النظر عن المادة.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّ التعليل في الصحيحة وإن فرضنا أنّه

مسوق ابتداءً لبيان ارتفاع النجاسة عن ماء البئر بعد زوال التغير، إلّا أنّ العرف يرى بالمناسبات الارتكازية أنّ سببية المادة لطهارته وارتفاع النجاسة عنه إنّما هي من آثار سببيتها لاعتصامه، ولازم ذلك أنّ التعليل فيها مطلقاً بحسب مقام اللب والواقع راجع إلى اعتصامه وعدم انفعاله بالملاقاة كما هو محط البحث والنظر، وإن كان بحسب ظاهر القضية راجعاً إلى ارتفاع النجاسة عنه، وعليه فلا يبقى مجال للنزاع في أنّ التعليل راجع إلى اعتصامه أو إلى ارتفاع النجاسة عنه.

ومن ضوء ما بيّناه من النكتة يظهر خطأ ما قيل من أنّ التعليل إذا افترضنا أنّه راجع إلى بيان ارتفاع النجاسة دون الاعتصام قابل للتقييد بالكثير، نظراً إلى أنّه باطلاقه حينئذ يشمل ما إذا كان ماء البئر قليلاً، وبنكتة أنّ الرفع يستلزم أولوية الدفع بالمناسبة الارتكازية العرفية يدل على اعتصامه أيضاً. أو فقل: إنّ سببية المادة لارتفاع النجاسة عنه يستلزم سببيّتها لاعتصامه وعدم انفعاله بالملاقاة بالأولوية، باعتبار أنّ الدفع أهون من الرفع عرفاً. وعلى هذا فلا محالة يعارض إطلاقه مع إطلاق ما يدل على انفعال الماء القليل بالملاقاة، فانّ مقتضى إطلاق التعليل بلحاظ النكتة المزبورة أنّ الماء القليل إذا كان له مادة لا ينفعل بالملاقاة، فيكون معارضاً لما دلّ على انفعاله ولا يكون أخص منه، فعندئذ يمكن تقييد إطلاق التعليل بخصوص الكثير، يعني أنّ مطهرية المادة تختص بما إذا كان الماء في نفسه كثيراً.

والسبب في خطأ ذلك: أنّ هذا التقييد مضافاً إلى أنّه خلاف الارتكاز جزماً، حيث إنّ المرتكز عرفاً بمناسبة الحكم والموضوع أنّه لا فرق في مطهرية المادة بين كون الماء كثيراً في نفسه وكونه قليلاً ولا يرون للكثرة أيّة دخل في المطهرية، أو فقل: إنّ العرف بمقتضى المناسبات الارتكازية يرون الملازمة في

مطهرية المادة بين كون الماء المطهر ـ بالفتح ـ كثيراً في نفسه وكونه قليلاً فلا يمكن التفكيك بينهما في نظرهم، أنّ ذلك التقييد إنّما يمكن فيما إذا لم يكن ارتفاع النجاسة عنه بالمادة من آثار سببيتها لاعتصامه، وأمّا إذا كان من آثارها كما استظهرناه بمقتضى الفهم العرفي فلا يمكن هذا التقييد، لما عرفت من أنّ سببيّتها للاعتصام تختص بخصوص القليل، حيث لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة فيكون أخص مطلقاً من دليل انفعال القليل.

وبكلمة أُخرى: أنّ للمادة أثرين: الأوّل كونها سبباً للاعتصام. الثاني: كونها سبباً لارتفاع النجاسة، ودليل انفعال الماء القليل إنّما يكون معارضاً للتعليل باعتبار أثرها الأوّل دون أثرها الثاني كما هو ظاهر، وقد عرفت أنّه بهذا الاعتبار ـ أي باعتبار أثرها الأوّل ـ أخص منه مطلقاً فلا محالة يخصصه بغير مورده.

وأمّا إن كان الاستدلال فيها بلحاظ صدر الصحيحة مع قطع النظر عن التعليل الوارد في ذيلها، نظراً إلى أنّه لا مانع من الاستدلال به على طهارة ماء البئر وعدم انفعاله بالملاقاة ولو كان قليلاً، فهو حينئذ لا محالة يكون معارضاً بالعموم من وجه مع ما دلّ على انفعال الماء القليل، سواء أكان راكداً أو بئراً، ويتعين عندئذ تقديم إطلاق صدر الصحيحة على إطلاق دليل الانفعال في مورد الالتقاء والاجتماع، بنكتة أنّنا إذا قدّمنا الصدر فلا يلزم منه إلغاء عنوان الماء القليل عن الموضوعية للانفعال رأساً، بل يلزم منه تضييق دائرة دليل الانفعال وتقييده بغير ماء البئر، وهذا لا مانع منه.

وأمّا إذا عكسنا الأمر وقدّمنا إطلاق دليل انفعال الماء القليل على صدر الصحيحة، فهو يستلزم إلغاء عنوان البئر عن الموضوعية للاعتصام رأساً، حيث لا يكون عندئذ فرق بين ماء البئر وغيره من المياه أصلاً، فانّ اعتصام الجميع

إنّما هو بالكثرة وببلوغه حدّ الكر، فاذن يصبح أخذ عنوان ماء البئر في الصحيحة لغواً محضاً، وحيث إنّه لا يمكن بمقتضى الارتكاز العرفي لاستلزامه حمل كلام الحكيم على اللغو، فلا محالة يكون قرينةً على تقديم الصحيحة على دليل الانفعال.

وثانيهما: ما دلّ على طهارة بول الطير وخرئه مطلقاً ولو كان غير مأكول اللحم كقوله (عليه السلام) في معتبرة أبي بصير «كل شيء يطيرفلا بأس ببوله وخرئه»[1] معارض بما دلّ على نجاسة بول غير المأكول مطلقاً ولو كان طيراً، ومورد التعارض والالتقاء بينهما هو البول من الطير غير المأكول، ففي مثل ذلك لا بدّ من تقديم دليل طهارة بول الطير وخرئه على دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، حيث إنّ العكس يؤدي إلى إلغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع دليل الطهارة، نظراً إلى أنّ الحكم بتقيده حينئذ [يكون] بما إذا كان الطير محلل الأكل، ومن الواضح أنّ مرد ذلك إلى إلغاء عنوان الطير رأساً وجعل الموضوع للطهارة عنوان آخر ـ وهو عنوان ما يؤكل لحمه ـ وهو قد يكون طيراً وقد يكون غيره.

وهذا بخلاف ما لو قيّد دليل نجاسة بول غير المأكول بما إذا لم يكن طيراً، إذ غاية ما يلزم هو رفع اليد عن إطلاق موضوعيته للنجاسة، ومن الطبيعي أنّه كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق موضوعية عنوانٍ للحكم ورفع اليد عن أصل موضوعيته له رأساً يتعين الأوّل بنظر العرف، وما نحن فيه كذلك فانّ تقديم دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه على دليل طهارة بول الطير يستلزم إلغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع الطهارة رأساً، وأمّا العكس فلا يستلزم

---

(١) الوسائل ٣: ٤١٢ / أبواب النجاسات ب ١٠ ح ١.

إلّا تقييد إطلاق موضوعية عنوان غير المأكول للنجاسة، وهذا أخف مؤونة من الأوّل بمقتضى فهم العرف وارتكازهم.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي أنّ المفهوم إن كان حاكماً على المنطوق فلا شبهة في تقديمه عليه وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، وكذا لا شبهة في تقديمه عليه إذا كان تقديم المنطوق عليه موجباً لالغاء العنوان المأخوذ في موضوع الحكم فيه رأساً دون العكس. وأمّا إذا لم يكن هذا ولا ذاك فلابدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب التعارض إن كانت، وإلّا فالحكم هو التساقط على تفصيل يأتي في مبحث التعادل والترجيح.

وأمّا لو كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، فلا شبهة في تقديم الخاص على العام، حيث إنّه يكون بنظر العرف قرينةً على التصرف فيه، ومن المعلوم أنّ ظهور القرينة يتقدم على ظهور ذيها وإن افترض أنّ ظهورها بالاطلاق ومقدّمات الحكمة وظهور ذاك بالوضع، كما إذا افترضنا ورود دليل يدل بالوضع على أنّ كل ماء طاهر لا ينفعل بالملاقاة إلّا إذا تغيّر لونه أو طعمه أو ريحه، فانّه مع ذلك لا يقاوم مفهوم روايات الكر على الرغم من أنّ دلالته على انفعال الماء القليل بالملاقاة بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ حال التعارض بين المفهوم والمنطوق بعينه حاله بين المنطوقين من دون تفاوت في البين أصلاً.

تعقّب الاستثناء للجملات

إذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة فهل الظاهر هو رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة أو لا ظهور له في شيء منهما؟ فيه وجوه بل أقوال.

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) بقوله: والظاهر أنّه لا خلاف ولاإشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أيّ حال، ضرورة أنّ رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة، وكذا في صحة رجوعه إلى الكل، وإن كان المتراءى من صاحب المعالم (قدس سره) حيث مهّد مقدمةً لصحة رجوعه إليه أنّه محل الاشكال والتأمل، وذلك ضرورة أنّ تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال. وتعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الاخراج مفهوماً، وبذلك يظهر أنّه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة وإن كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير. نعم، غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لايكون معه ظاهراً فيه، فلابدّ في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأُصول، إلّا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبداً لا من باب الظهور فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعياً، لا ما إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة فانّه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع

فتأمل [١].

ما أفاده (قدس سره) يحتوي على عدة نقاط:

الأُولى: أنّه لا إشكال في صحة رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة على كل حال، حيث إنّ رجوعه إلى ما عداها لا يمكن بلا قرينة. وكذا لا إشكال في صحة رجوعه إلى الجميع.

الثانية: أنّ صحة رجوعه إلى الجميع لا تتوقف على كون الموضوع له في الحروف عاماً، بل يصح رجوعه إليه ولو كان الموضوع له فيها خاصاً، والسر فيه: أنّ تعدد المستثنى منه لا يوجب تفاوتاً في ناحية الأداة، فان تعدده إنّما هو بحسب الخارج لا في مقام اللحاظ والاستعمال، فانّه في هذا المقام واحد سواء أكان مطابقه في الخارج أيضاً واحداً أم كان متعدداً، فتعدده فيه لا يوجب تعدد الاخراج في مقام اللحاظ وظرف الاستعمال، فالاخراج واحد في هذا المقام وكذا المخرج منه وإن كان متعدداً في الخارج، ومن الطبيعي أنّ تعدده فيه إنّما يوجب تعدد إضافة الاخراج لا نفسه كما هو واضح.

الثالثة: أنّه لا ظهور للاستثناء في الرجوع إلى الجميع ولا إلى خصوص الأخيرة وإن كان رجوعه إليها متيقناً، هذا من ناحية. ومن ناحية اُخرى: أنّ رجوع الاستثناء إلى غير الأخيرة من الجمل وإن كان غير معلوم إلّا أنّه مع ذلك لا ظهور لها في العموم لاكتنافها بما يصلح للقرينية، هذا.

والصحيح في المقام أن يقال: إنّ تعدد العمومات المتعقبة بالاستثناء لا يخلو من أن يكون بتعدد خصوص موضوعاتها أو بتعدد خصوص محمولاتها أو بتعدد كليهما معاً، لوضوح أنّ القضية كما تتعدد بتعدد الموضوع والمحمول معاً،

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

كذلك تتعدد بتعدد الموضوع فقط مع وحدة المحمول، أو المحمول فقط مع وحدة الموضوع، والأوّل كقولنا: زيد قائم وعمرو قائم، والثاني كقولنا: زيد عادل وزيد متكلم، فالصور ثلاث: الأُولى: أن يكون تعددها بتعدد الموضوع فحسب. الثانية: أن يكون تعددها بتعدد المحمول كذلك. الثالثة: أن يكون تعددها بتعدد الموضوع والمحمول معاً.

أمّا الصورة الأُولى: فإن لم يتكرّر فيها عقد الحمل كما إذا قيل: أكرم العلماء والأشراف والسادة إلّا الفسّاق منهم، أو قيل: أكرم الفقهاء والأُصوليين والمتكلمين إلّا من كان فاسقاً منهم، فالظاهر بل لا شبهة في رجوع الاستثناء إلى الجميع، حيث إنّ ثبوت الحكم الواحد لهم جميعاً قرينة عرفاً على أنّ الجميع موضوع واحد في مقام اللحاظ والجعل وإن كان متعدداً في الواقع، والتكرار لا يخلو من أن يكون لنكتة فيه أو لعدم وضع لفظ للجامع بين الجميع. وإن شئت قلت: إنّ القضية في مثل ذلك وإن كانت متعددةً صورةً إلّا أنّها في حكم قضية واحدة قد حكم فيها بحكم واحد وهو وجوب إكرام كل فرد من الطوائف الثلاث إلّا الفسّاق منهم، فمردّ هذه القضية بنظر العرف إلى قولنا: أكرم كل واحد من هذه الطوائف الثلاث إلّا من كان منهم فاسقاً.

وأمّا إذا كرّر فيها عقد الحمل كما إذا قيل: أكرم العلماء والأشراف، وأكرم الشيوخ إلّا الفسّاق منهم، فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرر فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت، لأنّ تكرار عقد الحمل في الكلام قرينة بنظر العرف على أنّه كلام آخر منفصل عما قبله من الجملات، وبذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجملات السابقة على الجملة المتكرر فيها عقد الحمل إلى دليل آخر، وحيث إنّه مفقود على الفرض فلا مانع من التمسك بأصالة العموم في تلك الجملات.

ودعوى أنّها داخلة في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، ومعه لا ينعقد لها ظهور في العموم حتى يتمسك به خاطئة جداً، وذلك لأنّ كبرى احتفاف الكلام بذلك إنّما هي فيما إذا صحّ اعتماد المتكلم عليه وإن كان مشتبه المراد عند المخاطب والسامع كلفظ الفاسق مثلاً إذا افترضنا أنّه مجمل عند المخاطب فلا يعلم أنّه موضوع لخصوص مرتكب الكبائر أو للأعم منه ومن الصغائر، فانّه إذا ورد في كلام المولى مقترناً بعام أو مطلق كقوله: أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم، فلا محالة يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم لدخوله في الكبرى المتقدمة، حيث إنّه يصح للمتكلم أن يعتمد عليه في بيان مراده الواقعي، ومعه لا ينعقد لكلامه ظهور في العموم حتى يتمسك به.

فالنتيجة: أنّ مورد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة إنّما هي موارد إجماله واشتباه المراد منه للسامع، وهذا بخلاف المقام حيث لا إجمال في الاستثناء في مفروض المسألة، فانّه ظاهر في رجوعه إلى خصوص الجملة المتكرر فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت دون الجمل السابقة عليها، فاذن لا مانع من انعقاد ظهورها في العموم والتمسك به.

وعلى الجملة: فلو أراد المولى تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الحمل في البين لكان مخلاً ببيانه، حيث إنّ الاستثناء المزبور ظاهر بمقتضى الفهم العرفي في خصوص ما يتكرر فيه عقد الحمل وما بعده دون ما كان سابقاً عليه، ومعه لا موجب لرجوعه إلى الجميع، فاذن كيف يكون المقام داخلاً في تلك الكبرى.

نعم، لو كان الاستثناء مجملاً وغير ظاهر لا في رجوعه إلى خصوص ما يتكرر فيه عقد الحمل وما بعده ولا إلى الجميع وكان صالحاً لرجوعه إلى كل منهما لكان المقام داخلاً فيها لا محالة.

وأمّا الصورة الثانية: وهي ما إذا كان تعدد القضية بتعدد المحمول فحسب، فإن كان الموضوع فيها غير متكرر كما في مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَاتَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمُ ٱلْفَاسِقُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا﴾[1] فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الجميع، نظير ما إذا قال المولى لعبده: بع كتبي وأعرها وآجرها إلّا ما كان مكتوباً على ظهره أنّه مخصوص لي، فانّه ظاهر في رجوعه إلى الجميع ولا شبهة في هذا الظهور، والوجه فيه واضح وهو رجوع الاستثناء إلى الموضوع، حيث إنّه يوجب تضييق دائرته وتخصيصه بحصة خاصة.

وعليه فبطبيعة الحال يكون استثناء من الجميع، ويدل بمقتضى الارتكاز العرفي [على] أنّ هذه الأحكام المتعددة ثابتة لهذه الحصة دون الأعم، مثلاً لو قال المولى: أكرم العلماء وأضفهم وجالسهم إلّا الفسّاق منهم، فلا يشك أحد في رجوع هذا الاستثناء إلى العلماء وتخصيصهم بخصوص العدول وأنّ هذه الأحكام ثابتة لهم خاصة دون الأعم منهم ومن الفسّاق.

وعلى الجملة: فالقضية في المقام وإن كانت متعددةً بحسب الصورة إلّا أنّها في حكم قضية واحدة، فلا فرق فيما ذكرناه بين أن تكون القضية واحدةً حقيقةً وأن تكون متعددةً صورةً، فانّها في حكم الواحدة، والتعدد إنّما هو من جهة عدم تكفل القضية الواحدة لبيان الأحكام المتعددة. فالنتيجة: أنّه لا شبهة في رجوع الاستثناء إلى الجميع في هذا الفرض.

وأمّا إذا تكرر الموضوع فيها ثانياً كما في مثل قولنا: أكرم العلماء وأضفهم وجالس العلماء إلّا الفسّاق منهم، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص

---

(١) النور ٢٤: ٤ ـ ٥.

الجملة المتكرر فيها عقد الوضع وما بعدها من الجمل إن كانت، والسبب فيه: هو أنّ تكرار عقد الوضع قرينة عرفاً على قطع الكلام عما قبله، وبذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة المتكرر فيها عقد الوضع إلى دليل آخر وهو مفقود على الفرض.

فالنتيجة: أنّه يختلف الحال بين ما إذا لم يكرّر الموضوع أصلاً وإنّما كرر الحكم فحسب، وما إذا كرّر الموضوع أيضاً، فعلى الأوّل يرجع الاستثناء إلى الموضوع المذكور في الجملة الأُولى فيوجب تخصيصه بالاضافة إلى جميع الأحكام الثابتة له، وعلى الثانية يرجع إلى ما أُعيد فيه الموضوع وما بعده على تفصيل تقدم في ضمن البحوث السالفة.

وعليه فلا مانع من جواز التمسك بالعموم في الجملة الأُولى، وكذا الثانية إذا كان ما أُعيد فيه الموضوع هو الجملة الثالثة وهكذا، لما عرفت من ظهور رجوع الاستثناء إليه دون ما سبقه من الجمل، ومعه لا محالة تكون أصالة العموم محكّمة. وأمّا ما قيل من احتفافها بما يصلح للقرينية ومعه لا ينعقد الظهور لها في العموم، فقد عرفت خطأه وأنّ المقام غير داخل في هذه الكبرى كما عرفت بشكل موسع.

وأمّا الصورة الثالثة: وهي ما إذا تعددت القضية بتعدد الموضوع والمحمول معاً، فيظهر حالها مما تقدم يعني أنّ الاستثناء فيها أيضاً يرجع إلى الجملة الأخيرة دون ما سبقها من الجملات لعين ما عرفت حرفاً بحرف.

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

والظاهر أنّه لا خلاف بين الطائفة الإمامية في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد فيما نعلم، والمخالف في المسألة إنّما هو العامة[1] وهم بين من أنكر تخصيصه به مطلقاً، وبين من فصّل تارةً بما إذا خصص العام الكتابي بمخصص قطعي قبله، وما إذا لم يخصص به كذلك، فقال بالجواز على الأوّل دون الثاني. ولعل وجهه هو تخيل أنّ التخصيص يوجب التجوز في العام فاذا صار العام مجازاً بعد التخصيص جاز تخصيصه ثانياً بخبر الواحد، نظراً إلى أنّ التخصيص الثاني لا يوجب شيئاً زائداً على ما فعله فيه التخصيص الأوّل، وعليه فلا مانع منه.

وفيه: ما عرفت من أنّ التخصيص لا يوجب التجوز في العام.

وتارة أُخرى: بين المخصص المتصل والمنفصل، فقال بالجواز في الأوّل دون الثاني. ولعل وجهه هو أنّ الأوّل لا يوجب التجوز في العام دون الثاني.

وفيه: ما مرّ من أنّ التخصيص مطلقاً لا يوجب التجوز فيه. ومنهم من توقف في المسألة وهو الباقلاني. فالنتيجة: أنّ هذه الأقوال منهم لا ترتكز على أساس صحيح.

والتحقيق هو ما ذهب إليه علماؤنا (قدّس الله أسرارهم) من جواز تخصيصه بخبر الواحد مطلقاً، والسبب في ذلك: هو أنّنا إذا أثبتنا حجية خبر الواحد

---

(١) الإحكام للآمدي ٢: ٥٢٥، المحصول ١: ٤٣٢، المستصفى ٢: ١١٤

شرعاً بدليل قطعي، فبطبيعة الحال لا يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه به إلّا رفع اليد عنه بالقطع، لفرض أنّا نقطع بحجيته. وبكلمة أُخرى: أنّ التنافي إنّما هو بين عموم الكتاب وسند الخبر، ولا تنافي بينه وبين دلالته، لتقدمها عليه بمقتضى فهم العرف، حيث إنّها تكون قرينةً عندهم على التصرف فيه، ومن الواضح أنّه لا تنافي بين ظهور القرينة وظهور ذيها.

وعلى هذا فاذا أثبتنا اعتبار سنده شرعاً بدليل فلا محالة يكون مخصصاً لعمومه أو مقيداً لاطلاقه، ولا يكون مردّ هذا إلى رفع اليد عن سند الكتاب حتى لا يمكن، ضرورة أنّه لا تنافي بين سنده وبين الخبر لا سنداً ولا دلالة، وإنّما التنافي كما عرفت بين دلالته على العموم أو الاطلاق وبين سند الخبر، وأدلة اعتبار السند حاكمة عليها ورافعة لموضوعها، وهو الشك في إرادة العموم، حيث إنّه بعد اعتباره سنداً مبيّن لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر والواقع فيكون مقدّماً عليه وهذا واضح.

وإنّما الكلام في عدّة من الشبهات التي توهمت في المقام.

منها: أنّ الكتاب قطعي السند والخبر ظني السند فكيف يجوز رفع اليد عن القطعي بالظني.

ويردّه: ما عرفت الآن من أنّ القطعي إنّما هو سند الكتاب وصدوره بألفاظه الخاصة، والمفروض أنّ الخبر لا ينافي سنده أصلاً لا بحسب السند ولا بحسب الدلالة، وأمّا دلالته على العموم أو الاطلاق فلا تكون قطعيةً، ضرورة أنّنا نحتمل عدم إرادته تعالى العموم أو الاطلاق من عمومات الكتاب ومطلقاته، ومع هذا الاحتمال كيف يكون رفع اليد عنه من رفع اليد عن القطعي بالظني، فلو كانت دلالة الكتاب قطعيةً لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر، بل لا بدّ من طرحه في مقابلها.

وعلى الجملة: فحجية أصالة الظهور إنّما هي ببناء العقلاء، ومن المعلوم أنّ بناءهم عليها إنّما هو فيما إذا لم تقم قرينة على خلافها وإلّا فلا بناء منهم على العمل بها في مقابلها، والمفروض أنّ خبر الواحد بعد اعتباره وحجيته يصلح أن يكون قرينةً على الخلاف جزماً، من دون فرق في ذلك بين أن يكون مقطوع الصدور أو مقطوع الاعتبار، وقد جرت على ذلك السيرة القطعية العقلائية. ومن الطبيعي أنّ عمومات الكتاب أو مطلقاته لا تمتاز عن بقية العمومات أو المطلقات من هذه الناحية أصلاً، بل حالها حالها.

فالنتيجة: أنّ رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه بخبر الواحد ليس من رفع اليد عن القطعي بالظني.

ومنها: أنّه لا دليل على اعتبار خبر الواحد إلّا الاجماع، وبما أنّه دليل لبي فلابدّ من الأخذ بالمقدار المتيقن منه، والمقدار المتيقن هو ما إذا لم يكن الخبر على خلاف عموم الكتاب أو إطلاقه وإلّا فلا يقين بتحقق الاجماع على اعتباره في هذا الحال، ومعه كيف يجوز رفع اليد به عنه.

ويرد عليه: أنّ عمدة الدليل على اعتبار الخبر إنّما هو السيرة القطعية من العقلاء لا الاجماع بما هو إجماع، وقد عرفت أنّ بناءهم على العمل بالعموم أو الاطلاق إنّما هو فيما إذا لم يقم خبر الواحد على خلافه، حيث إنّه يكون بنظرهم قرينةً على التصرف فيه.

ومنها: الأخبار[1] الدالة على المنع من العمل بما خالف كتاب الله، وأنّ ما خالفه فهو زخرف أو باطل أو اضربه على الجدار أو لم أقله أو ما شاكل ذلك،

---

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٦/ أبواب صفات القاضي ب ٩.

وهذه الأخبار تشمل الأخبار المخالفة لعمومات الكتاب ومطلقاته أيضاً، وعليه فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها.

والجواب عن ذلك: هو أنّ الظاهر بل المقطوع به عدم شمول تلك الأخبار للمخالفة البدوية كمخالفة الخاص للعام والمقيد للمطلق وما شاكلهما، والنكتة فيه: أنّ هذه المخالفة لا تعدّ مخالفةً عند العرف، حيث إنّهم يرون الخاص قرينةً على التصرف في العام والمقيد قرينة على التصرف في المطلق، ومن الطبيعي أنّه لا مخالفة عندهم بين القرينة وذيها، وعليه فالمراد من المخالفة في تلك الأخبار هو المخالفة بنحو التباين للكتاب أو العموم والخصوص من وجه، حيث إنّ هذه المخالفة تعدّ مخالفةً عندهم حقيقةً وتوجب تحيّرهم في مقام العمل، ويدل على ذلك أمران:

الأوّل: أنّا نقطع بصدور الأخبار المخالفة لعموم الكتاب أو إطلاقه من النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) والأئمة الأطهار (عليهم السلام) بداهة كثرة صدور المخصصات والمقيدات عنهم (عليهم السلام) لعموماته ومطلقاته، فلو كان مثل هذه المخالفة مشمولاً لتلك الروايات فكيف يمكن صدورها عنهم (عليهم السلام).

الثاني: أنّ في جعل موافقة الكتاب من مرجحات تقديم أحد الخبرين على الآخر في مقام المعارضة شاهداً على أنّ الخبر المخالف حجة في نفسه وإلّا فلا موضوع للترجيح، لوضوح أنّ التعارض إنّما يقع بين الخبرين يكون كل منهما حجة في نفسه وإلّا فلا يعقل التعارض. وعليه فبطبيعة الحال يكون الخبر المخالف كالموافق حجة في نفسه بحيث لو لم يكن له معارض لوجب العمل به.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّه لا شبهة في أنّ هذه المخالفة يعني المخالفة

بالعموم المطلق لا تكون مشمولة لتلك الأخبار، هذا.

مضافاً إلى أنّ أكثر الأخبار الواردة في أبواب العبادات والمعاملات لاتكون مخالفةً لعموم الكتاب، حيث إنّها متكفلة للأحكام التي ليست بموجودة في عموم القرآن ليقال إنّها مخالفة له، والوجه في ذلك: هو أنّ جل الآيات الواردة في أبواب العبادات إنّما هي في مقام التشريع فلا إطلاق لها فضلاً عن العموم. وعليه فبطبيعة الحال لا تكون الروايات الدالة على اعتبار شيء فيها جزءاً أو شرطاً مخالفة لها بنحو من المخالفة. وأمّا الآيات الواردة في أبواب المعاملات وإن كان لكثير منها إطلاق إلّا أنّه لا مانع من تقييده بخبر الواحد وإن لم نقل بجواز التخصيص به، والنكتة فيه: أنّ ثبوت الاطلاق يتوقف على جريان مقدمات الحكمة، ومن الطبيعي أنّها لا تجري مع قيام خبر الواحد على الخلاف، وهذا بخلاف عموم العام، فانّه لا يتوقف على شيء ما عدا الوضع.

ومن ضوء هذا البيان يظهر: أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] من أنّا لو قلنا بشمول الأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالأخبار المخالفة للكتاب لمثل هذه المخالفة ـ يعني المخالفة بالعموم والخصوص المطلق ـ لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه، خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له، لما عرفت من أنّنا لو قلنا بالشمول المزبور فمع ذلك لا يلزم إلغاء الخبر بالمرّة، بل له موارد كثيرة لابدّ من العمل به في تلك الموارد من دون كون العمل به فيها مخالفاً للكتاب بوجه.

ومنها: لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً،

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

حيث إنّه قسم من التخصيص وهو التخصيص بحسب الأزمان فلا فرق بينهما إلّا في أنّ التخصيص المصطلح تخصيص بحسب الأفراد العرضية، وذاك تخصيص بحسب الأفراد الطولية. ومن الطبيعي أنّ مجرد هذا لا يوجب الحكم بجواز الأوّل وامتناع الثاني، فلو جاز الأوّل جاز الثاني أيضاً مع أنّه ممتنع جزماً، فيكون هذا شاهداً على امتناع الأوّل كالثاني.

وفيه: أنّ الاجماع قد قام من الخاصة والعامة على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، وهذا الاجماع ليس إجماعاً تعبدياً، بل هو من صغريات الكبرى المسلّمة وهي أنّ الشيء الفلاني من جهة كثرة ابتلاء الناس به لو كان لبان واشتهر ولكنّه لم يشتهر فيكشف عدم وجوده. والنسخ من هذا القبيل فانّه لو كان جائزاً بخبر الواحد لبان واشتهر بين العامة والخاصة بحيث يكون غير قابل للانكار، فمن عدم اشتهاره بين المسلمين أجمع يكشف كشفاً قطعياً عن عدم وقوعه وأنّه لا يجوز نسخ الكتاب به، فلو دلّ خبر الواحد على نسخه لا بدّ من طرحه وحمله إمّا على كذب الراوي أو على خطائه أو سهوه كما هو الحال بالاضافة إلى إثبات قرآنية القرآن، حيث إنّها لا تثبت بخبر الواحد حتى عند العامة ولذا لا يثبت باخبار عمر الآية: «الشيخ والشيخة إذا زنيا رجما» لأنّ إخباره بها داخل في خبر الواحد والقرآن لا يثبت به، وإنّما يثبت بالخبر المتواتر عن النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) وعليه فلابدّ من حمله على أحد الوجوه الآنفة الذكر.

وعلى الجملة: فالتزام المسلمين أجمع بعدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد يكشف كشفاً جزمياً عن أنّ الأمر كذلك في عصر النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) والأئمة الأطهار (عليهم السلام) والنكتة فيه هي التحفظ على صيانة القرآن.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّه لا مانع من تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، بل عليه سيرة الأصحاب إلى زمان الأئمة (عليهم السلام).

التخصيص والنسخ

إذا ورد عام وخاص ودار الأمر بين التخصيص والنسخ ففيه صور:

الأُولى: أن يكون الخاص متصلاً بالعام، ففي هذه الصورة لا يعقل النسخ حيث إنّه عبارة عن رفع الحكم الثابت في الشريعة، والمفروض أنّ الحكم العام في العام المتصل بالمخصص غير ثابت فيها ليكون الخاص رافعاً له، بل لا يعقل جعل الحكم ورفعه في آنٍ واحد ودليل فارد.

الثانية: أن يكون الخاص متأخراً عن العام ولكنّه كان قبل حضور وقت العمل به، ففي مثل ذلك هل يمكن أن يكون الخاص ناسخاً له؟ فذكر بعض الأعلام أنّه لا يمكن أن يكون ناسخاً، والنكتة فيه: أنّه لا يعقل جعل الحكم من المولى الملتفت إلى عدم تحققه وفعليته في الخارج بفعلية موضوعه، ضرورة أنّه مع علم المولى بانتفاء شرط فعليته كان جعله لغواً محضاً، حيث إنّ الغرض من جعله إنّما هو صيرورته داعياً للمكلف نحو الفعل فاذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبة لانتفاء شرطه فلا محالة يكون جعله بهذا الداعي لغواً فيستحيل أن يصدر من المولى الحكيم.

نعم، يمكن ذلك في الأوامر الامتحانية، حيث إنّ الغرض من جعلها ليس بلوغها مرتبة الفعلية، ولذا لا مانع من جعلها مع علم المولى بعدم قدرة المكلف على الامتثال، نظراً إلى أنّ الغرض منها مجرد الامتحان وهو يحصل بمجرد إنشاء الأمر، فلا يتوقف على فعليته بفعلية موضوعه، وهذا بخلاف

الأوامر الحقيقية حيث إنّه لا يمكن جعلها مع علم الآمر بانتفاء شرطها وعدم تحققه في الخارج، ولا يفرق في ذلك بين القضية الحقيقية والخارجية، فكما أنّ جعل الحكم مع علم الآمر بانتفاء شرط فعليته وامتثاله في الخارج في القضية الحقيقية من اللغو الواضح، كذلك جعله مع علمه بانتفاء شرط امتثاله في الخارج في القضية الخارجية.

وعلى الجملة: فجعل الأوامر الحقيقية التي يكون الغرض من جعلها إيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل والاتيان بالمأمور به مع علم الآمر بانتفاء شرط فعليتها وامتثالها في الخارج، لا محالة يكون لغواً فلا يصدر من المولى الحكيم الملتفت إلى ذلك، هذا.

وقد أورد عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بما إليك نصه: ولكنّ التحقيق أنّ ما ذكروه في المقام إنّما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجية من أحكام القضايا الحقيقية، وذلك لأنّ الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الخارجية لصحّ ما ذكروه، وأمّا إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقية الثابتة للموضوعات المقدّر وجودها في الخارج ـ كما هو الحال في أحكام الشريعة المقدسة ـ فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلك في زمان قليل كيوم واحد أو أقل، لأنّه لا يشترط في صحة جعله وجود الموضوع له أصلاً، إذ المفروض أنّه جعل على موضوع مقدّر الوجود.

نعم، إذا كان الحكم المجعول في القضية الحقيقية من قبيل الموقتات كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضية الحقيقية، كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول في القضايا الخارجية قبل وقت العمل به، فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أوّلاً حكماً مولوياً مجعولاً بداعي البعث أو الزجر.

وبالجملة: إذا كان معنى النسخ هو ارتفاع الحكم المولوي بانتهاء أمده، فلا محالة يختص ذلك بالقضايا الحقيقية غير الموقتة، وبالقضايا الخارجية، والقضايا الحقيقية الموقتة بعد حضور وقت العمل بها، وأمّا القضايا الخارجية أو الحقيقية الموقتة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحاكم الملتفت، والوجه في ذلك ظاهر(١).

نلخّص ما أفاده (قدس سره) في نقطة: وهي أنّ الحكم المجعول إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الخارجية أو القضايا الحقيقية الموقتة لم يجز نسخه قبل حضور وقت العمل به، وإذا كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقية غير الموقتة جاز نسخه قبل ذلك، وقد تعرّض (قدس سره) هذا التفصيل بعينه في مبحث أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه فلاحظ.

ويرد عليه: أنّه لا يتم باطلاقه والسبب فيه: ما عرفت من أنّه لا يكفي في الأوامر الحقيقية مجرد فرض وجود موضوعها في الخارج مع علم الآمر بانتفاء شرط فعليتها فيه، ضرورة أنّ المولى على الرغم من هذا لو جعلها بداعي البعث حقيقةً لكان من اللغو الواضح فكيف يمكن صدوره منه مع التفاته إلى ذلك، وقد مرّ آنفاً أنّه لا يفرق في ذلك بين القضايا الحقيقية غير الموقتة، والقضايا الحقيقية الموقتة، والقضايا الخارجية، فكما أنّ أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرط امتثاله وعدم تمكن المكلف منه مستحيل في القسمين الأخيرين، فكذلك مستحيل في القسم الأوّل من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، ولا ندري كيف ذهب شيخنا الأُستاذ (قدس سره) إلى هذا التفصيل، مع أنّه

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

قد صرح في عدة موارد[١] أنّ امتناع فعلية الحكم يستلزم امتناع جعله. هذا كلّه في الأوامر.

وأمّا النواهي فاذا علم المولى أنّه لا يترتب أيّ أثر على جعل النهي خارجاً ولا يبلغ مرتبة الزجر لعلمه بانتفاء شرط فعليته، فلا محالة يكون جعله لغواً فلا يصدر من المولى الحكيم الملتفت إلى ذلك، وأمّا إذا علم بأنّ جعل الحكم وتشريعه هو السبب لانتفاء موضوعه كما هو الشأن في جعل القصاص والديات والحدود، حيث إنّ تشريع هذه الأحكام سبب لمنع المكلف وزجره عن إيجاد موضوعها في الخارج فلا مانع منه، بل يكون تمام الغرض من جعلها ذلك فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي أنّ جعل الحكم مع العلم بانتفاء موضوعه وشرطه في الخارج لا يمكن من الحكيم الملتفت إليه من دون فرق في ذلك بين الأوامر والنواهي والقضايا الحقيقية والخارجية. نعم، إذا كان جعل الحكم وتشريعه في الشريعة المقدسة سبباً لانتفاء موضوعه وشرطه فلا مانع منه كما عرفت.

الثالثة: أن يكون الخاص المتأخر وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام فهل مثل هذا الخاص يكون مخصصاً له أو ناسخاً؟ فيه وجهان.

فذهب جماعة إلى الثاني بدعوى أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، وعليه فيتعين كونه ناسخاً لا مخصصاً، ولكنّهم وقعوا في الاشكال بالاضافة إلى عمومات الكتاب والسنّة حيث إنّ مخصصاتها التي صدرت عن الأئمة الأطهار

---

(١) منها ما في أجود التقريرات ٣: ٥١٨.

(عليهم السلام) قد وردت بعد حضور وقت العمل بها، ومع ذلك كيف يمكن الالتزام بتخصيصها بها، والالتزام بالنسخ في جميع ذلك بعيد جداً بل نقطع بخلافه، بداهة أنّ لازم ذلك هو نسخ كثير من الأحكام المجعولة في الشريعة المقدّسة، وهذا في نفسه مما يقطع ببطلانه، لا من ناحية ما قيل من أنّ النسخ لا يمكن بعد زمن النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) لانقطاع الوحي، وذلك لأنّ الوحي وإن انقطع بعد زمانه (صلّى الله عليه وآله) إلّا أنّه لا مانع من أنّه (صلّى الله عليه وآله) أوكل بيانه إلى الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) كبيان سائر الأحكام. بل من ناحية أنّ نسخ تلك الأحكام بتلك الكثرة في نفسها لا يناسب مثل هذه الشريعة الخالدة التي تجعل من قبل الله تعالى وأمر رسوله (صلّى الله عليه وآله) وأوصيائه (عليهم السلام) ببيانها، ولأجل ذلك يقطع بخلافه.

ومن هنا قد قاموا بعدة محاولات للتفصي عن هذا الاشكال، أحسنها ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره)(١) تبعاً لشيخنا العلّامة الأنصاري (قدس سره)(٢) من أنّ هذه العمومات التي وردت مخصصاتها بعد حضور وقت العمل بها قد صدرت بأجمعها ضرباً للقاعدة، يعني أنّها متكفلة للأحكام الظاهرية فيكون الناس مكلفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصص، فاذا ورد المخصص عليها كان ناسخاً بالاضافة إلى الأحكام الظاهرية ومخصصاً بالاضافة إلى الارادة الجدية والأحكام الواقعية.

وقد ذكرنا في ضمن البحوث السالفة أنّ كون العموم مراداً بالارادة الاستعمالية لا يلازم كونه مراداً بالارادة الجدية، كما أنّ كونه مراداً ظاهراً

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٣٧، ٤٥١.

(٢) مطارح الأنظار: ٢١٢.

ضرباً للقانون والقاعدة لا يلازم كونه مراداً واقعاً وجداً، وعليه فلا مانع من كون العموم في هذه العمومات مراداً ظاهراً ويكون الناس مأمورين بالعمل به في مقام الظاهر إلى أن يجيء المخصص له، فاذا جاء فيكون مخصصاً بالاضافة إلى الارادة الجدية وناسخاً بالاضافة إلى الحكم الظاهري.

ويرد عليه: أنّ هذه العمومات لا تخلو من أن تكون ظاهرةً في إرادة العموم واقعاً وجداً في مقام الاثبات والدلالة أو لا تكون ظاهرةً فيه من جهة نصب قرينة على أنّها مرادة في مقام الظاهر وغير مرادة بحسب مقام الواقع والجد، يعني أنّ القرينة تدل على أنّها وردت ضرباً للقاعدة بالاضافة إلى الحكم الظاهري دون الواقعي، ومن الطبيعي أنّ هذه القرينة تمنع عن انعقاد ظهورها في إرادة العموم واقعاً وجداً، فعلى الأوّل يبقى إشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بحاله ولا يندفع به الاشكال المزبور، ضرورة أنّها على هذا الفرض ظاهرة في إرادة العموم واقعاً، والبيانات المتأخرة عنها الواردة بعد حضور وقت العمل بها على الفرض كاشفة عن عدم إرادة العموم فيها، وهذا بعينه هو تأخير البيان عن وقت الحاجة. وعلى الثاني فلا ظهور لها في العموم في مقام الاثبات حتى يتمسك به ضرباً للقاعدة، وعليه فلا يكون حجةً في ظرف الشك.

فالنتيجة: أنّ ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) لدفع الاشكال المذكور لا يرجع إلى معنىً صحيح.

فالتحقيق في المقام أن يقال: إنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إنّما هو لأحد أمرين لا ثالث لهما:

الأوّل: أنّه يوجب وقوع المكلف في الكلفة والمشقة من دون مقتضٍ لها في

الواقع، كما إذا افترضنا أنّ العام مشتمل على حكم إلزامي في الظاهر ولكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملاً على حكم ترخيصي، فانّه لا محالة يوجب إلزام المكلف ووقوعه بالاضافة إلى تلك الأفراد المباحة في المشقة والكلفة من دون موجب ومقتضٍ لها، وهذا من الحكيم قبيح.

الثاني: أنّه يوجب إلقاء المكلف في المفسدة أو يوجب تفويت المصلحة عنه، كما إذا افترضنا أنّ العام مشتمل على حكم ترخيصي في الظاهر، ولكن كان بعض أفراده في الواقع واجباً أو محرّماً، فانّه على الأوّل يوجب تفويت المصلحة الملزمة عن المكلف، وعلى الثاني يوجب إلقاءه في المفسدة، وكلاهما قبيح من المولى الحكيم. ولكن من المعلوم أنّ هذا القبيح قابل للرفع، ضرورة أنّ المصلحة الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه أو إلقاءه في الكلفة والمشقة فلا قبح فيه أصلاً.

فاذن لا يكون قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة كقبح الظلم ليستحيل انفكاكه عنه، بل هو كقبح الكذب يعني أنّه في نفسه قبيح مع قطع النظر عن طروء أيّ عنوان حسن عليه. فاذا افترضنا أنّ المصلحة تقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة وكانت أقوى من مفسدة تأخيره، أو كان في تقديم البيان مفسدة أقوى منها فبطبيعة الحال لا يكون تأخيره عندئذ قبيحاً، بل هو حسن ولازم، كما هو الحال في الكذب فانّ قبحه إنّما هو في نفسه وذاته مع قطع النظر عن عروض أيّ عنوان حسن عليه.

فاذا فرضنا أنّ إنجاء مؤمنٍ في موردٍ يتوقف عليه لم يكن قبيحاً، بل هو حسن يلزم العقل به، وكذا حسن الصدق فانّه ذاتي بمعنى الاقتضاء وأنّه صفة المؤمن كما في الكتاب العزيز، ومع ذلك قد يعرض عليه عنوان ذو مفسدة موجب لاتصافه بالقبح كما إذا كان الصدق موجباً لقتل مؤمن أو ما شاكل ذلك، فانّ

مثله لا محالة يكون قبيحاً عقلاً ومحرّماً شرعاً، فما لا ينفك عنه القبح ـ هو الظلم ـ حيث إنّه علة تامة له فيستحيل تحقق عنوان الظلم في مورد بدون اتصافه بالقبح، كما أنّ حسن العدل ذاتي بهذا المعنى، أي بمعنى العلة التامة فيستحيل انفكاكه عنه.

فالنتيجة: أنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بما أنّه ذاتي بمعنى الاقتضاء دون العلة التامة فلا مانع من تأخيره عن وقت الحاجة إذا اقتضته المصلحة الملزمة التي تكون أقوى من مفسدة التأخير، أو كان في تقديم البيان مفسدة أقوى من مفسدة تأخيره ولا يكون عندئذ قبيحاً.

وبكلمة أُخرى: أنّ حال تأخير البيان عن وقت الحاجة في محل الكلام كحال تأخيره في أصل الشريعة المقدّسة، حيث إنّ بيان الأحكام فيها كان على نحو التدريج واحداً بعد واحد لمصلحة التسهيل على الناس، نظراً إلى أنّ بيانها دفعة واحدة عرفية يوجب المشقة عليهم وهي طبعاً توجب النفرة والاعراض عن الدين وعدم الرغبة فيه. ومن الطبيعي أنّ هذا مفسدة تقتضي أن يكون بيانها على نحو التدريج ليرغب الناس فيه رغم أنّ متعلقاتها مشتملة على المصالح والمفاسد من الأوّل، فتأخير البيان وتدريجيته إنّما هو لمصلحة تستدعي ذلك ـ وهي التسهيل على الناس ورغبتهم في الدين ـ ومن الواضح أنّ هذه المصلحة أقوى من مصلحة الواقع التي تفوت عن المكلف.

ومن هنا قد ورد في بعض الروايات[1] أنّ أحكاماً بقيت عند صاحب الأمر (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) وهو (عليه السلام) بعد ظهوره يبيّن تلك الأحكام للناس، ومن المعلوم أنّ هذا التأخير إنّما هو لمصلحة فيه أو لمفسدة في

(١) بحار الأنوار ٥٢: ٣٣٨، ٣٥٤ ب ٢٧ ح ٨٢ و ١١٤.

البيان، وما نحن فيه كذلك حيث إنّه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة عند اقتضاء المصلحة ذلك، أو كان في تقديم البيان مفسدة ملزمة، ولا يفرق في ذلك بين تأخيره عن وقت الحاجة في زمان قليل كساعة مثلاً أو أزيد، فانّه إذا جاز تأخيره لمصلحة ساعةً واحدةً جاز كذلك سنين متطاولة، ضرورة أنّ قبحه لو كان كقبح الظلم لم يجز تأخيره أبداً حتى في آنٍ واحدٍ، لاستحالة صدور القبيح من المولى الحكيم.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كانت فيه مصلحة مقتضية لذلك، أو كانت في تقديمه مفسدة مانعة عنه.

وعلى ضوء هذه النتيجة يتعين كون الخاص المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام مخصصاً لا ناسخاً، وعليه فلا إشكال في تخصيص عمومات الكتاب والسنّة الواردة في عصر النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بالمخصصات الواردة في عصر الأئمة الأطهار (عليهم السلام) حيث إنّ المصلحة تقتضي تأخيرها عن وقت الحاجة والعمل، أو كانت في تقديمها مفسدة ملزمة تمنع عنه.

الصورة الرابعة: ما إذا ورد العام بعد الخاص وقبل حضور وقت العمل به، ففي هذه الصورة يتعين كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر، حيث إنّه لا مقتضي للنسخ هنا أصلاً، وإلّا لزم كون جعل الحكم لغواً محضاً وهو لا يمكن من المولى الحكيم على ما تقدم تفصيله.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به، ففي هذه الصورة يقع الكلام في أنّ الخاص المتقدم مخصص للعام المتأخر أو

أنّ العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم، وتظهر الثمرة بينهما حيث إنّه على الأوّل يكون الحكم المجعول في الشريعة المقدّسة هو حكم الخاص دون العام، وعلى الثاني ينتهي حكم الخاص بعد ورود العام، فيكون الحكم المجعول في الشريعة المقدّسة بعد وروده هو حكم العام.

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] أنّ الأظهر أن يكون الخاص مخصصاً وأفاد في وجه ذلك: أنّ كثرة التخصيص في الأحكام الشرعية حتى اشتهر ما من عام إلّا وقد خص وندرة النسخ فيها جداً أوجبتا كون ظهور الخاص في الدوام والاستمرار وإن كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة أقوى من ظهور العام في العموم وإن كان بالوضع، وعليه فلا مناص من تقديمه عليه، هذا.

وأورد عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[٢] بما ملخّصه: أنّ دليل الحكم يستحيل أن يكون متكفلاً لاستمرار ذلك الحكم ودوامه أيضاً، ضرورة أنّ استمرار الحكم في مرتبة متأخرة عن نفس الحكم فلابدّ من فرض وجود الحكم أوّلاً ثمّ الحكم عليه بالاستمرار كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقية التي أُخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، وبما أنّ موضوع الاستمرار هو نفس الحكم فلابدّ من فرض وجوده أوّلاً ثمّ الحكم عليه بالاستمرار.

ومن الطبيعي أنّ دليل الواحد لا يعقل أن يكون متكفلاً لاثبات نفس الحكم وإثبات ما يتوقف على كون ذلك الحكم مفروض الوجود في الخارج وهو استمراره.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٣٧.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٤٠١.

فاذن لابدّ له في الحكم باستمراره إمّا من الرجوع إلى استصحاب عدم النسخ أو إلى قوله (عليه السلام): حلال محمّد (صلّى الله عليه وآله) إلخ[1].

ولكن كلا الأمرين غير تام.

أمّا الأوّل: فلأنّه محكوم بدليل اجتهادي وهو أصالة العموم في المقام، حيث إنّ الأمر دائر فيه بين التمسك بها والتمسك بأصالة عدم النسخ، والمفروض أنّ الأُولى حاكمة على الثانية نظراً إلى أنّها من الأُصول اللفظية، وتلك من الأُصول العملية.

وأمّا الثاني فلأنّ الظاهر منه هو استمرار الشريعة المقدسة إلى يوم القيامة وأنّها لا تنسخ بشريعة أُخرى، ولا ينافيه نسخ بعض الأحكام وعدم استمراره. أو فقل: إنّ المراد منه ليس استمرار كل حكم في هذه الشريعة حتى يتمسك بعموم هذا الدليل في كل مورد يشك فيه في استمرار الحكم.

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده شيخنا الأُستاذ (قدس سره) وهو أنّ الاستمرار مرةً يلاحظ بالاضافة إلى نفس الحكم فحسب، ومرة أُخرى يلاحظ بالاضافة إلى متعلقه وموضوعه، وما أفاده (قدس سره) من أنّ دليلاً واحداً لا يعقل أن يكون متكفلاً لاثبات نفس الحكم واستمراره معاً إنّما يتم في الفرض الأوّل دون الفرض الثاني، حيث إنّه لا مانع من استفادة استمرار الحكم من إطلاق متعلقه وموضوعه إذا كان الدليل المتكفل له في مقام البيان كقولنا: لا تشرب الخمر مثلاً فانّه كما يدل باطلاقه على العموم بالاضافة إلى أفراده العرضية يعني كل ما ينطبق عليه عنوان الخمر في الخارج سواء أكان متخذاً

---

(١) الكافي ١: ٥٨ / ١٩.

من العنب أو التمر أو ما شاكل ذلك، فالقضية تدل على حرمة شربه كذلك يدل عليه بالاضافة إلى أفراده الطولية يعني بحسب الأزمان لاطلاق المتعلق والموضوع وعدم تقييده بزمان خاص دون زمان، مع كون المتكلم في مقام البيان.

وإن شئت قلت: إنّ المتكلم كما يلاحظ الاطلاق والتقييد بالاضافة إلى الأفراد العرضية، وهذا يعني أنّه تارةً يقيّد المتعلق بحصة خاصة منه ككونه متخذاً من العنب مثلاً، وأُخرى لا يقيده بها فيلاحظه مطلقاً ومرفوضاً عنه القيود بشتى أشكالها فعندئذ لا مانع من التمسك باطلاقه لاثبات الحكم لجميع ما ينطبق عليه، كذلك يلاحظ الاطلاق والتقييد بالاضافة إلى الأفراد الطولية، يعني تارةً يقيده بزمان خاص دون آخر، وأُخرى لا يقيده به فيلاحظه مطلقاً بالاضافة إلى جميع الأزمنة، فعندئذ بطبيعة الحال يدل على دوام الحكم واستمراره من جهة الاطلاق ومقدمات الحكمة فيتمسك به في كل زمان يشك في ثبوت الحكم له. فاذن ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ الخاص يدل على الدوام والاستمرار بالاطلاق ففي غاية الصحة والمتانة من هذه الناحية.

نعم، يرد على ما أفاده (قدس سره) من أنّ الخاص يتقدم على العام وإن كانت دلالته على الدوام والاستمرار بالاطلاق ومقدمات الحكمة ودلالة العام على العموم بالوضع، والسبب فيه: هو أنّه لا يمكن الحكم بتقديم الخاص على العام في هذه الصورة، حيث إنّ العام يصلح أن يكون بياناً على خلاف الخاص، ومعه كيف تجري مقدمات الحكمة فيه.

وبكلمة أُخرى: أنّ دلالة الخاص على الدوام والاستمرار تتوقف على جريان مقدمات الحكمة، ومن الطبيعي أنّ عموم العام بما أنّه مستند إلى الوضع

مانع عن جريانها، فاذن كيف يحكم بتقديم الخاص عليه. وكثرة التـخصيص وندرة النسخ فيما إذا دار الأمر بينهما لا توجبان إلّا الظن بالتخصيص ولا أثر له أصلاً. على أنّ فيما نحن فيه لا يدور الأمر بينهما، حيث إنّ الخاص هنا لا يصلح أن يكون مخصصاً للعام، فانّ صلاحيته للتخصيص تتوقف على جريان مقدمات الحكمة، وهي غير جارية على الفرض، فعندئذ بطبيعة الحال يقدّم العام على الخاص فيكون ناسخاً له.

ولكن هذا الذي ذكرناه إنّما يتم في الأحكام الصادرة من المولى العرفي، فانّه إذا صدر منه خاص ثمّ صدر عام بعد حضور وقت العمل به فلا محالة يكون العام ناسخاً للخاص إذا كان ظهوره في العموم مسـتنداً إلى الوضـع وظـهور الخاص في الدوام والاستمرار مستنداً إلى الاطلاق ومقدمات الحكمة.

وأمّا في الأحكام الشرعية الصادرة من المولى الحقيقي فهو غير تام، والسبب في ذلك: هو أنّ الأحكام الشرعية بأجمعها ثابتة في الشريعة الاسلامية المقدّسة حيث إنّها هي ظرف ثبوتها فلا تقدم ولا تأخر بينها في هـذا الظـرف، وإنّمـا التأخر والتقدم بينها في مرحلة البيان، فقد يكون العام متأخراً عن الخاص في مقام البيان، وقد يكون بالعكس، مع أنّه لا تقدم ولا تأخر بينهما بحسب الواقع.

وعلى هذا الضـوء فالعام المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص وإن كان بيانه متأخراً عن بيان الخاص زماناً، إلّا أنّه يدل على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدّسة مقارناً لثبوت مضمون الخاص فلا تقدم ولا تأخر بينهما في مقام الثبوت والواقع.

ومن هنا تكشف العمومات الصادرة عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) عن ثبوتها من الأوّل لا من حين صدورها، ولذا لو صلّى أحد في الثوب النجس

نسياناً ثمّ بعد مدة مثلاً تذكر وسأل الإمام (عليه السلام) عن حكم صلاته فيه فأجاب (عليه السلام) بالاعادة، فهل يتوهم أحد أنّه (عليه السلام) في مقام بيان حكم صلاته بعد ذلك لا من الأوّل.

فالنتيجة: أنّ الروايات الصادرة من الأئمة الأطهار (عليهم السلام) من العمومات والخصوصات بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الأوّل، ولا إشكال في هذه الدلالة والكشف، ومن هنا يصح نسبة حديث صادر عن الإمام المتأخر إلى الإمام المتقدم كما في الروايات. ومن الطبيعي أنّه لم تكن النسبة صحيحة، فما فيها من أنّهم (عليهم السلام) جميعاً بمنزلة متكلم واحد إنّما هو ناظر إلى هذا المعنى يعني أنّ لسان جميعهم لسان حكاية الشرع.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ العام المتأخر زماناً عن الخاص إنّما [المتأخر] هو زمان بيانه فحسب لا ثبوت مدلوله، فانّه مقارن للخاص فلا تقدم ولا تأخر بينهما بحسبه، مثلاً العام الصادر عن الصادق (عليه السلام) مقارن مع الخاص الصادر عن أميرالمؤمنين (عليه السلام)، بل عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) والتأخير إنّما هو في بيانه، وعليه فلا موجب لتوهم كونه ناسخاً للخاص، بل لا مناص من جعل الخاص مخصصاً له، ومن هنا قلنا إنّ العام الصادر عن الصادق (عليه السلام) يصح نسبته إلى أميرالمؤمنين (عليه السلام).

ومن المعلوم أنّه لو كان صادراً في زمانه (عليه السلام) لم تكن شبهة في كون الخاص مخصصاً له، فكذا الحال فيما إذا كان صادراً في زمان الصادق (عليه السلام) بعد ما عرفت من أنّه لا أثر للتقدم والتأخر من ناحية البيان وأنّ الصادر في زمانه (عليه السلام) كالصادر في زمان الأمير (عليه السلام) أو

الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، ومن هنا يكون دليل المخصص كاشفاً عن تخصيص الحكم العام من الأوّل لا من حين صدوره وبيانه.

وعلى ضوء هذا البيان يظهر نقطة الفرق بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية، فانّ صدور الحكم من المولى العرفي لا يدل على ثبوته من الأوّل وإنّما يدل على ثبوته من حين صدوره، فاذا افترضنا صدور خاص منه وبعد حضور وقت العمل به صدر منه عام فلا محالة يكون العام ظاهراً في نسخه للخاص، وهذا بخلاف ما إذا صدر حكم المولى الحقيقي في زمان متأخر فانّه يدل على ثبوته من الأوّل لا من حين صدوره، والتأخير إنّما هو في بيانه لأجل مصلحة من المصالح أو لأجل مفسدة في تقديم بيانه، ولأجل هذه النقطة تفترق الأحكام الشرعية عن الأحكام العرفية فيما تقدّم من النسخ والتخصيص في بعض الموارد.

فالنتيجة في نهاية المطاف: أنّ المتعيّن هو التخصيص في جميع الصور المتقدمة ولا مجال لتوهم النسخ في شيء منها.

النسخ

وهو في اللغة[1] بمعنى الازالة، ومنه نسخت الشمس الظل. وفي الاصطلاح هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه، ولا يفرق فيه بين أن يكون حكماً تكليفياً أو وضعياً. ومنه يظهر أنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه كارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها ووجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان وهكذا ليس من النسخ في شيء، والوجه في ذلك: هو أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّ للحكم المجعول في الشريعة المقدّسة مرتبتين:

الأُولى: مرتبة الجعل وهي مرتبة ثبوت الحكم في عالم التشريع والانشاء، وقد ذكرنا في غير مورد أنّ الحكم في هذه المرتبة مجعول على نحو القضايا الحقيقية التي لاتتوقف على وجود موضوعها في الخارج، فانّ قوام تلك القضايا إنّما هو بفرض وجود موضوعها فيه سواء أكان موجوداً حقيقةً أم لم يكن، مثلاً قول الشارع: شرب الخمر حرام ليس معناه أنّ هنا خمراً في الخارج وأنّ هذا الخمر محكوم بالحرمة في الشريعة، بل مردّه هو أنّ الخمر متى ما فرض وجوده في الخارج فهو محكوم بالحرمة فيها سواء أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن.

الثانية: مرتبة الفعلية وهي مرتبة ثبوت ذلك الحكم في الخارج بثبوت موضوعه فيه، مثلاً إذا تحقق الخمر في الخارج تحققت الحرمة المجعولة له في

---

(١) المصباح المنير: ٦٠٣.

الشريعة المقدّسة، ومن الطبيعي أنّ هذه الحرمة تستمر باستمرار موضوعها خارجاً فلا يعقل انفكاكها عنه، حيث إنّ نسبة الحكم إلى الموضوع من هذه الناحية نسبة المعلول إلى العلة التامة، وعليه فاذا انقلب الخمر خلاً فبطبيعة الحال ترتفع تلك الحرمة الفعلية الثابتة له في حال خمريته، ضرورة أنّه لا يعقل بقاء الحكم مع ارتفاع موضوعه وإلّا لزم الخلف.

وبعد ذلك نقول: إنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من النسخ في شيء ولا كلام في إمكانه ووقوعه في الخارج، وإنّما الكلام في إمكان ارتفاع الحكم عن موضوعه المفروض وجوده في عالم التشريع والجعل.

المعروف والمشهور بين المسلمين هو إمكان النسخ بالمعنى المتنازع فيه (رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع والجعل).

وخالف في ذلك اليهود والنصارى فادعوا استحالة النسخ واستندوا في ذلك إلى شبهةٍ لا واقع موضوعي لها، وحاصلها: هو أنّ النسخ يستلزم أحد محذورين لايمكن الالتزام بشيء منهما، إمّا عدم حكمة الناسخ أو جهله وكلاهما مستحيل في حقّه تعالى، والسبب فيه: أنّ تشريع الأحكام وجعلها منه (سبحانه وتعالى) لامحالة يكون على طبق الحكم والمصالح التي هي تقتضيه، بداهة أنّ جعل الحكم جزافاً وبدون مصلحة ينافي حكمة الباري تعالى فلا يمكن صدوره منه.

وعلى هذا الضوء فرفع الحكم الثابت في الشريعة المقدّسة لموضوعه لايخلو من أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من جهة المصلحة وعلم الناسخ بها، أو يكون من جهة البداء وكشف الخلاف كما يقع ذلك غالباً في الأحكام والقوانين العرفية ولا ثالث لهما، والأوّل ينافي حكمة الحكيم المطلق فانّ مقتضى حكمته استحالة صدور الفعل منه جزافاً. ومن المعلوم أنّ رفع الحكم مع بقاء

مصلحته المقتضية لجعله أمر جزاف فيستحيل صدوره منه. والثاني يستلزم الجهل منه تعالى وهو محال في حقّه سبحانه.

فالنتيجة: أنّ وقوع النسخ في الشريعة المقدّسة بما أنّه يستلزم المحال فهو محال لا محالة.

والجواب عنها: أنّ الأحكام المجعولة في الشريعة المقدّسة من قبل الحكيم تعالى على نوعين:

أحدهما: ما لايراد منه البعث أو الزجر الحقيقيين كالأحكام الصادرة لغرض الامتحان أو ما شاكله. ومن الواضح أنّه لا مانع من إثبات هذا النوع من الأحكام أوّلاً ثمّ رفعه، حيث إنّ كلاً من الاثبات والرفع في وقته قد نشأ عن مصلحة وحكمة فلا يلزم من رفعه خلاف الحكمة، لفرض أنّ حكمته ـ وهي الامتحان ـ قد حصلت في الخارج ومع حصولها فلا يعقل بقاؤه، ولا كشف الخلاف المستحيل في حقّه تعالى حيث لا واقع له غير هذا.

وثانيهما: ما يراد منه البعث أو الزجر الحقيقي، يعني أنّ الحكم المجعول حكم حقيقي ومع ذلك لا مانع من نسخه بعد زمان، والمراد من النسخ كما عرفت هو انتهاء الحكم بانتهاء أمده، يعني أنّ المصلحة المقتضية لجعله تنتهي في ذلك الزمان فلا مصلحة له بعد ذلك، وعليه فبطبيعة الحال يكون الحكم المجعول على طبقها بحسب مقام الثبوت مقيداً بذلك الزمان الخاص المعلوم عند الله تعالى المجهول عند الناس، ويكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لانتهاء أمده الذي قيّد به في الواقع وحلول أجله الواقعي الذي أُنيط به، وليس المراد منه رفع الحكم الثابت في الواقع ونفس الأمر حتى يكون مستحيلاً على الحكيم تعالى العالم بالواقعيات.

فالنتيجة: أنّ النسخ بالمعنى الذي ذكرناه أمر ممكن جزماً ولايلزم منه شيء من المحذورين المتقدمين، بيان ذلك: أنّه لا شبهة في دخل خصوصيات الأفعال في ملاكات الأحكام وأنّها تختلف باختلاف تلك الخصوصيات، سواء أكانت تلك الخصوصيات زمانية أو مكانية أو نفس الزمان كأوقات الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك، فانّ دخلها في الأحكام المجعولة لهذه الأفعال مما لا يشك فيه عاقل فضلاً عن فاضل، فاذا كانت خصوصيات الزمان دخيلةً في ملاكات الأحكام وأنّها تختلف باختلافها، فلتكن دخيلةً في استمرارها وعدمه أيضاً، ضرورة أنّه لا مانع من أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة في مدة معيّنة وفي قطعة خاصة من الزمان فلايكون مشتملاً عليها بعد انتهاء تلك المدة.

وعليه فبطبيعة الحال يكون جعل الحكم له من الحكيم المطلق العالم باشتماله كذلك محدوداً بأمد تلك المصلحة فلايعقل جعله منه على نحو الاطلاق والدوام، فاذن لا محالة ينتهي الحكم بانتهاء تلك المدة حيث إنّها أمده.

وعلى الجملة: فاذا أمكن أن يكون لليوم المعيّن أو الأُسبوع المعيّن أو الشهر المعيّن دخل في مصلحة الفعل وتأثير فيها أو في مفسدته أمكن دخل السنة المعيّنة أو السنين المعيّنة فيها أيضاً، فاذا كان الفعل مشتملاً على مصلحة في سنين معيّنة لم يجعل له الحكم إلّا في هذه السنين فحسب، فيكون أجله وأمده انتهاء تلك السنين، فاذا انتهت انتهى الحكم بانتهاء أمده وحلول أجله، هذا [بحسب مقام الثبوت، وأمّا] بحسب مقام الاثبات، فالدليل الدال عليه وإن كان مطلقاً إلّا أنّه كما يمكن تقييد إطلاق الحكم من غير جهة الزمان بدليل منفصل فكذلك يمكن تقييد إطلاقه من جهة الزمان أيضاً بدليل منفصل، حيث إنّ المصلحة قد تقتضي بيان الحكم على جهة العموم أو الاطلاق، مع أنّ المراد الجدي هو الخاص أو المقيد والموقت بوقت خاص ويكون بيان التخصيص أو التقييد بدليل منفصل.

فالنسخ في مقام الثبوت والواقع انتهاء الحكم بانتهاء أمده، وفي مقام الاثبات رفع الحكم الثابت لاطلاق دليله من حيث الزمان، ولا يلزم منه خلاف الحكمة ولا كشف الخلاف المستحيل في حقّه تعالى. هذا بناءً على وجهة نظر العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وأمّا على وجهة نظر من يرى تبعية الأحكام لمصالح في أنفسها فالأمر أيضاً كذلك، فانّ المصلحة الكامنة في نفس الحكم تارةً تقتضي جعله على نحو الاطلاق والدوام في الواقع، وتارة أُخرى تقتضي جعله في زمان خاص ووقت مخصوص فلا محالة ينتهي بانتهاء ذلك الوقت ـ وهذا هو النسخ ـ وإن كان الفعل باقياً على ما هو عليه في السابق، أو فقل: إنّ في إيجاب شيء تارةً مصلحة في جميع الأزمنة، وأُخرى في زمان خاص دون غيره.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّه لا ينبغي الشك في إمكان النسخ بل وقوعه في الشريعة المقدّسة على وجهة نظر كلا المذهبين كمسألة القبلة أو نحوها.

البـداء

قد التزم الشيعة بالبداء في التكوينيات، وخالف في ذلك العـامة[1] وقـالوا باستحالة البداء فيها لاستلزامه الجهل على الحكيم تعالى، ومن هنا نسبوا إلى الشيعة ما هم براء منه، وهو تجويز الجهل عليه تعالى باعتبار التزامهم بالبداء.

ولكن من الواضح أنّهم لم يحسنوا في الفهم ما هو مراد الشيعة من البداء ولم يتأملوا في كلماتهم حول هذا الموضوع وإلّا لم ينسبوا إليهم هذا الافتراء الصريح والكذب البيّن. وممّن نسب ذلك إلى الشيعة الفخر الرازي في تفسـيره الكـبير عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَمْحُو ٱللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ ٱلْكِتَابِ﴾ قـال: قالت الرافضة البداء جائز على الله تعالى وهو أن يعتقد شيئاً ثمّ يـظهر له أنّ الأمر بخلاف ما اعتقده[2] وهذا كما ترى كذب صريح على الشيعة. وكيف كان فلا يلزم من الالتزام بالبداء الجهل عليه تعالى، كيف فانّ الشيعة ملتزمون به، فمع ذلك يقولون باستحالة الجهل عليه سبحانه وتعالى.

وقد ورد في بعض الروايات أنّ «من زعم أنّ الله (عزّ وجلّ) يـبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابرؤوا منه»[3] وفي بعضها الآخر «فأمّا من قال بأنّ الله

---

(١) الإحكام للآمدي ٣: ١٠٢، شرح اللُّمع ١: ٤٨٥.

(٢) التفسير الكبير ١٩: ٦٦.

(٣) إكمال الدين: ٧٠.

تعالى لا يعلم الشيء إلّا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد»[١].

وقد انفقت كلمة الشيعة الإمامية على أنّ الله تعالى لم يزل عالماً قبل أن يخلق الخلق بشتى أنواعه بمقتضى حكم العقل الفطري وطبقاً للكتاب والسنّة، بيان ذلك: أنّه لا شبهة في أنّ العالم بشتى ألوانه وأشكاله تحت قدرة الله تعالى وسلطانه المطلق، وأنّ وجود أيّ ممكن من الممكنات فيه منوط بمشيئته تعالى وإعمال قدرته، فان شاء أوجده وإن لم يشأ لم يوجده، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الله سبحانه عالم بالأشياء بشتى أنواعها وأشكالها منذ الأزل وأنّ لها بجميع أشكالها تعييناً علمياً في علم الله الأزلي، ويعبّر عن هذا التعيين بتقدير الله مرّةً وبقضائه مرّة أُخرى.

ومن ناحية ثالثة: أنّ علمه تعالى بالأشياء منذ الأزل لا يوجب سلب قدرة الله تعالى واختياره عنها، ضرورة أنّ حقيقة العلم بشيء الكشف عنه على واقعه الموضوعي من دون أن يوجب حدوث شيء فيه، فالعلم الأزلي بالأشياء هو كشفها لديه تعالى على واقعها من الاناطة بمشيئة الله واختياره، فلا يزيد انكشاف الشيء على واقع ذلك الشيء، وقد فصّلنا الحديث من هذه الناحية في مبحث الجبر والتفويض بشكل موسّع[٢].

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث: هي أنّ معنى تقدير الله تعالى للأشياء وقضائه بها أنّ الأشياء بجميع ضروبها كانت متعيّنةً في العلم الإلٰهي منذ الأزل على ما هي عليه من أنّ وجودها معلّق على أن تتعلق المشيئة الإلٰهية

---

(١) الغيبة: ٤٣٠/ ٤٢٠.

(٢) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٤١٨.

بها حسب اقتضاء الحِكم والمصالح التي تختلف باختلاف الظروف والتي يحيط بها العلم الإلهٰي.

ومن ضوء هذا البيان يظهر بطلان ما ذهب إليه اليهود من أنّ قلم التقدير والقضاء حينما جرى على الأشياء في الأزل استحال أن تتعلق المشيئة الإلهٰية بخلافه، ومن هنا قالوا يد الله مغلولة عن القبض والبسط والأخذ والاعطاء، ووجه الظهور: ما عرفت من أنّ قلم التقدير والقضاء لا يزاحم قدرة الله تعالى على الأشياء حين إيجادها، حيث إنّه تعلق بها على واقعها الموضوعي من الاناطة بالمشيئة والاختيار فكيف ينافيها.

ومن الغريب جداً أنّهم (لعنهم الله) التزموا بسلب القدرة عن الله ولم يلتزموا بسلب القدرة عن العبد، مع أنّ الملاك في كليهما واحد ـ وهو العلم الأزلي ـ فانّه كما تعلّق بأفعاله تعالى كذلك تعلّق بأفعال العبيد.

فالنتيجة: أنّهم التزموا بحفظ القدرة لأنفسهم وأنّ قلم التقدير والقضاء لا ينافيها، وسلب القدرة عن الله تعالى وأنّ قلم التقدير والقضاء ينافيها، وهذا كما ترى.

وبعد ذلك نقول: إنّ المستفاد من نصوص الباب أنّ القضاء الإلهٰي على ثلاثة أنواع.

الأوّل: قضاؤه تعالى الذي لم يُطلع عليه أحداً من خلقه حتى نبيّنا محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وهو العلم المخزون الذي استأثر به لنفسه المعبّر عنه باللوح المحفوظ تارةً وبأُمّ الكتاب تارةً أُخرى. ولا ريب أنّ البداء يستحيل أن يقع فيه، كيف يتصور فيه البداء وأنّ الله سبحانه عالم بجميع الأشياء بشتى ألوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة لا في الأرض ولا في السماء،

ومن هنا قد ورد في روايات كثيرة أنّ البداء إنّما ينشأ من هذا العلم لا أنّه يقع فيه:

منها: ما رواه الصدوق باسناده عن الحسن بن محمّد النوفلي أنّ الرضا (عليه السلام) قال لسليمان المروزي «رويت عن أبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنّه قال: إنّ لله (عزّ وجلّ) علمين: علماً مخزوناً مكنوناً لا يعلمه إلّا هو، من ذلك يكون البداء، وعلماً علّمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل بيت نبيّك يعلمونه»(١).

ومنها: ما عن بصائر الدرجات باسناده عن أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال إنّ لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلّا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم علّمه ملائكته ورسله وأنبياءه ونحن نعلمه»(٢).

الثاني: قضاء الله الذي أخبر نبيّه وملائكته بأنّه سوف يقع حتماً، ولا شبهة في أنّ هذا القسم أيضاً لا يقع فيه البداء، ضرورة أنّ الله تعالى لا يكذّب نفسه ورسله وملائكته وأولياءه، فلا فرق بينه وبين القسم الأوّل من هذه الناحية. نعم، يفترق عنه من ناحية أُخرى وهي أنّ هذا القسم لا ينشأ منه البداء دون القسم الأوّل.

وتدل على ذلك عدة روايات:

منها: قوله (عليه السلام) في الرواية المتقدمة عن الصدوق «إنّ علياً (عليه السلام) كان يقول: العلم علمان، فعلم علّمه الله ملائكته ورسله، فما

---

(١) التوحيد: ٤٤٣.

(٢) بصائر الدرجات: ١٠٩/ ٢.

علّمه ملائكته ورسله فانّه يكون ولا يكذّب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون لم يُطلع عليه أحداً من خلقه يقدّم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء»(١).

ومنها: ما روى العياشي عن الفضيل قال: «سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: من الأُمور أُمور محتومة جائية لا محالة، ومن الأُمور أُمور موقوفة عند الله يقدّم منها ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء لم يُطلع على ذلك أحداً ـ يعني الموقوفة ـ فأمّا ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذّب نفسه ولا نبيّه ولا ملائكته»(٢).

الثالث: قضاء الله الذي أخبر نبيّه وملائكته بوقوعه في الخارج لا بـنحو الحتم، بل معلّقاً على أن لا تتعلق مشيئة الله على خلافه، وفي هذا القسم يقع البـداء عنه بعالم المحو والاثبات وإليه أشـار بقوله: ﴿يَمْحُو ٱللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ ٱلكِتَابِ﴾(٣)، ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾(٤) وقد دلت على ذلك عدة نصوص:

منها: ما في تفسير علي بن إبراهيم عن عبدالله بن مسكان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتبة إلى سماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة، فـاذا أراد الله أن يقدّم شيئاً أو يؤخّره أو ينقص شيئاً أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثمّ أثبت الذي

---

(١) التوحيد: ٤٤١ ـ ٤٤٤.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٢١٧/ ٦٥.

(٣) الرعد ١٣: ٣٩.

(٤) الروم ٣٠: ٤.

أراده. قلت: وكل شيء هو عند الله مثبت في كتـاب الله؟ قال: نـعم. قـلت: فأيّ شيء يكون بعده؟ قال: سبحان الله ثمّ يحدث الله أيضاً ما يشاء تـبارك وتعالى»[١].

ومنها: ما في تفسـيره أيضاً عن عبدالله بن مسكان عن أبي جـعفر وأبي عبدالله وأبي الحسن (عليه السلام) عند تفسير قوله تعالى: ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم﴾ أي يقدّر الله كل أمر من الحق ومن الباطل وما يكون في تلك السنة وله فيه البداء والمشيئة يقدّم ما يشاء ويؤخر ما يشاء من الآجـال والأرزاق والبلايا والأعراض والأمراض ويزيد فيها ما يشاء وينقص ما يشاء[٢].

ومنها: ما في الاحتجاج عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّه «قـال: لولا آية في كتاب الله لأخبرتكم بما كان وبما يكون وبما هو كائن إلى يوم القـيامة وهي هذه الآية ﴿يَمْحُو ٱللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ ٱلكِتَابِ﴾ »[٣] ومثـله ما عن الصدوق في الأمالي والتوحيد عن أمير المؤمنين (عليه السلام).

ومنها: ما في تفسير العياشي عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: كان علي بن الحسين (عليه السلام) يقول: لولا آية في كتاب الله لحدّثتكم بما يكون إلى يوم القيامة، فقلت: أيّة آية؟ قال: قول الله ﴿يَمْحُو ٱللَّهُ﴾» إلخ[٤].

ومنها: ما في قرب الاسناد عن البزنطي عن الرضا (عليه السلام) «قال: قال أبو عبدالله وأبو جعفر وعلي بن الحسين والحسين بن علي وعلي بـن أبي

---

(١) تفسير علي بن إبراهيم ١: ٣٦٦.

(٢) تفسير علي بن إبراهيم ٢: ٢٩٠.

(٣) الاحتجاج ١: ٦١٠/ ١٣٨.

(٤) تفسير العياشي ٢: ٢١٥/ ٥٩.

طالب (عليهم السلام): لولا آية في كتاب الله لحدّثناكم بما يكون إلى أن تقوم الساعة ﴿يَمْحُو ٱللَّهُ﴾ » إلخ[١].

ومنها: ما عن العياشي عن ابن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «يقول: إنّ الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أُمّ الكتاب، وقال: فكل أمر يريده الله فهو في علمه قبل أن يصنعه، وليس شيء يبدو له إلّا وقد كان في علمه، إنّ الله لا يبدو له من جهل»[٢].

ومنها: ما رواه عن عمار بن موسى عن أبي عبدالله (عليه السلام) «سئل عن قول الله ﴿يَمْحُو ٱللَّهُ﴾ إلخ قال: إنّ ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت، فمن ذلك الذي يردّ الدعاء القضاء، وذلك الدعاء مكتوب عليه الذي يردّ به القضاء حتى إذا صار إلى أُمّ الكتاب لم يغن الدعاء فيه شيئاً»[٣] ومنها غيرها من الروايات الدالة على ذلك.

فالنتيجة على ضوء هذه الروايات: هي أنّ البداء يستحيل أن يقع في القسم الأوّل من القضاء المعبّر عنه باللوح المحفوظ وبأُمّ الكتاب والعلم المخزون عند الله، بداهة أنّه كيف يتصور البداء فيه وأنّ الله سبحانه عالم بكنه جميع الأشياء بشتى ألوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. نعم، هذا العلم منشأ لوقوع البداء، يعني أنّ انسداد باب هذا العلم لغيره تعالى حتى الأنبياء والأوصياء والملائكة أوجب وقوع البداء في بعض إخباراتهم.

وكذا الحال في القسم الثاني من القضاء، نظراً إلى أنّ العقل يستقل باستحالة

---

(١) قرب الاسناد: ٣٥٣/ ١٢٦٦.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٢١٨/ ٧١.

(٣) تفسير العياشي ٢: ٢٢٠/ ٧٤.

تكذيب الله تعالى نفسه أو أنبياءه.

وأمّا القسم الثالث فهو مورد لوقوع البداء، ولا يلزم من الالتزام بالبداء فيه أيّ محذور كنسبة الجهل إلى الله (سبحانه وتعالى) ولا ما ينافي عظمته وجلاله ولا الكذب، حيث إنّ إخباره تعالى بهذا القضاء لنبيّه أو وليّه ليس على نحو الجزم والبت، بل هو معلّق بعدم تعلق مشيئته بخلافه، فاذا تعلّقت المشيئة على الخلاف لم يلزم الكذب، فانّ ملاك صدق هذه القضية وكذبها إنّما هو بصدق الملازمة وكذبها، والمفروض أنّ الملازمة صادقة وهي وقوعه لو لم تتعلق المشيئة الإلهٰية على خلافه.

مثلاً إنّ الله تعالى يعلم بأنّ زيداً سوف يموت في الوقت الفلاني ويعلم بأنّ موته فيه معلّق على عدم إعطائه الصدقة أو ما شاكلها، ويعلم بأنّه يعطي الصدقة فلا يموت فيه، فهاهنا قضيتان شرطيتان ففي إحداهما قد علّق موته في الوقت الفلاني بعدم تصدقه أو نحوه، وفي الأُخرى قد علّق عدم موته فيه على تصدقه أو نحوه.

ونتيجة ذلك: أنّ المشيئة الإلهٰية في القضية الأُولى قد تعلقت بموته إذا لم يتصدق، وفي القضية الثانية قد تعلقت بعدم موته وبقائه حيّاً إذا تصدق، ومن الواضح أنّ إخباره تعالى بالقضية الأُولى ليس كذباً، فانّ المناط في صدق القضية الشرطية وكذبها هو صدق الملازمة بين الجزاء والشرط وكذبها لا بصدق طرفيها، بل لا يضر استحالة وقوع طرفيها في صدقها، فعلمه تعالى بعدم وقوع الطرفين هنا لا يضر بصدق إخباره بالملازمة بينهما. وكذا لا محذور في إخبار النبي أو الوصي بموته في هذا الوقت معلّقاً بتعلق المشيئة الإلهٰية به، فانّ جريان البداء فيه لا يوجب كون الخبر الذي أخبر به المعصوم كاذباً، لفرض أنّ المعصوم لم يخبر بوقوعه على سبيل الحتم والجزم ومن دون تعليق،

وإنّما أخبر به معلّقاً على أن تتعلق المشيئة الإلهٰية به أو أن لا تتعلق بخلافه، ومن الواضح أنّ صدق هذا الخبر وكذبه إنّما يدوران مدار صدق الملازمة بين هذين الطرفين وكذبها لا وقوعهما في الخارج وعدم وقوعهما فيه.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي أنّه لا مانع من الالتزام بوقوع البداء في بعض إخبارات المعصومين (عليهم السلام) في الأُمور التكوينية، ولا يلزم منه محذور لا بالاضافة إلى ذاته (سبحانه وتعالى) ولا بالاضافة إليهم (عليهم السلام)[١].

---

(١) ولو أغمضنا عن تلك الروايات وافترضنا أنّه لم تكن في المسألة أيّة رواية من روايات الباب، فما هو موقف العقل فيها؟ الظاهر بل لا ريب في أنّ موقفه هو موقف الروايات الدالة على أنّ قضاء الله تعالى على ثلاثة أنواع، والسبب في ذلك: أنّ العقل يدرك على سبيل الحتم والجزم أنّ البشر مهما بلغ من الكمال ذروته كنبيّنا محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) يستحيل أن يحيط بجميع ما في علم الله (سبحانه وتعالى) هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ جريان البداء ووقوعه في الخارج بنفسه دليل على ذلك، حيث إنّه يستحيل جريانه في علمه تعالى، لاستلزامه الجهل بالواقع تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقد ثبت على ضوء الكتاب والسنّة والعقل الفطري أنّ الله سبحانه عالم بجميع الكائنات بشتى أنواعها وأشكالها، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرّة لا في السماء ولا في الأرض، وكذا يستحيل جريانه في القضايا التي أخبر بوقوعها ملائكته ورسله على سبيل الحتم والجزم، فانّ الله تعالى يستحيل أن يكذّب نفسه أو ملائكته أو رسله.

وعليه فبطبيعة الحال يجري البداء في القضايا التي أخبر بوقوعها لهم معلّقاً بتعلق ←

وقد **تحصّل مما ذكرناه**: أنّ نتيجة البداء الذي تقول به الشيعة الإمامية وتعتقد به هي الاعتراف الصريح بأنّ العالم بأجمعه تحت سلطان الله وقدرته حدوثاً وبقاءً، وأنّ مشيئة الله تعالى نافذة في جميع الأشياء، وأنّها بشتى ألوانها باعمال قدرته واختياره، وقد تقدم الحديث من هذه الناحية في ضمن نقد نظريتي الجبر والتفويض[1] هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ في الاعتقاد بالبداء يتضح نقطة الفرق بين العلم الإلهي وعلم غيره، فانّ غيره وإن كان نبياً أو وصياً كنبيّنا محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) لا يمكن أن يحيط بجميع ما أحاط به علمه تعالى وإن كان عالماً

← مشيئته به أو بعدم تعلّقها على خلافه المعبّر عنه بعالم المحو والاثبات، والنكتة في وقوعه فيها: هو أنّ الله تعالى يعلم بعدم الوقوع من جهة علمه بعدم وقوع ما علّق عليه في الخارج بعلمه المكنون والمخزون عنده لا يحيط به غيره أبداً.

وأمّا من أخبره تعالى بوقوعها على نحو التعليق فهو حيث لا يعلم بعدم وقوع المعلّق عليه فيه فلأجل ذلك قد يظهر ويبدو خلاف ما أخبر به، وهذا هو البداء بالمعنى الذي تقول به الشيعة الإمامية ولا يستلزم كذب ذلك الخبر، لفرض أنّ إخباره عن الوقوع للناس ليس على سبيل الحتم والجزم، وإنّما كان على نحو التعليق، ولا يتصف مثل هذا الخبر بالكذب إلّا في فرض عدم الملازمة بين المعلّق والمعلّق عليه، والمفروض أنّ الملازمة بينهما موجودة. وبذلك يظهر أنّ حقيقة البداء عند الشيعة هي الابداء والاظهار، وإطلاق لفظ البداء عليه مبني على التنزيل وبعلاقة المشاكلة، وإسناده إليه تعالى باعتبار أنّ علمه منشأ لوقوعه وجريانه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّه لا مناص من الالتزام بالبداء بالمعنى الذي ذكرناه على ضوء الروايات وحكم العقل.

(١) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ص ٤١٦.

بتعليم الله إيّاه بجميع عوالم الممكنات، إلّا أنّه لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون المعبّر عنه باللوح المحفوظ وبأُمّ الكتاب، حيث إنّه لا يعلم بمشيئة الله تعالى لوجود شيء أو عدم مشيئته إلّا حيث يخبره الله تعالى به على نحو الحتم.

ومن ناحية ثالثة: أنّ القول بالبداء يوجب توجه العبد إلى الله تعالى وتضرّعه إليه وطلبه إجابة دعائه وقضاء حوائجه ومهماته وتوفيقه للطاعة وإبعاده عن المعصية، كل ذلك إنّما نشأ من الاعتقاد بالبداء وبأنّ عالم المحو والاثبات بيده تعالى ﴿يَمْحُو ٱللَّهُ مَا يَشَـآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾[1] وهذا بخلاف القول بانكار البداء وأنّ كلّ ما جرى به قلم التقدير لا يمكن أن يتغير وأنّه كائن لا محالة، حيث إنّ لازمه أنّ المعتقد بهذه العقيدة مأيوس عن إجابة دعائه وقضاء حوائجه، فانّ ما يطلبه العبد من ربّه لا يخلو من أن يجري قلم التقدير بايجاده أو لا يجري، فعلى الأوّل فهو موجود لا محالة، وعلى الثاني لن يوجد أبداً ولن ينفعه الدعاء والتضرع والتوسل حيث يعلم بأنّ تقديره لن يتغير أبداً.

ومن الطبيعي أنّ العبد إذا يئس من إجابة دعائه وأنّه لا يؤثر في تقديره تعالى أصلاً، ترك التضرع والدعاء له تعالى، لعدم فائدة في ذلك. وكذلك الحال في سائر العبادات والصدقات التي ورد عن المعصومين (عليهم السلام) أنّها تزيد في العمر والرزق وغير ذلك مما يطلبه العبد، ولأجل هذا السر قد ورد في الروايات الكثيرة عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) الاهتمام بشأن البداء:

منها: ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد باسناده عن أحدهما (عليهما السلام) «قال: ما عبد الله (عزّ وجلّ) بشيء مثل البداء»[2].

---

(١) الرعد ١٣: ٣٩.

(٢) التوحيد: ٣٣١ / ١.

ومنها: ما رواه باسناده عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: ما عظّم الله (عزّ وجلّ) بمثل البداء»[١].

ومنها: ما رواه باسناده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: ما بعث الله (عزّ وجلّ) نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار بالعبودية، وخلع الانداد، وأنّ الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء»[٢] وقد ورد أيضاً في الروايات الكثيرة من طرق أهل السنّة أنّ الصدقة والدعاء يغيّران القدر[٣].

والنكتة في هذا الاهتمام: هو أنّ القول بعدم البداء يشترك بالنتيجة مع القول بأنّ الله تعالى غير قادر على أن يغيّر ما جرى عليه قلم التقدير تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، حيث إنّه مخالف لصريح الكتاب والسنّة وحكم العقل الفطري كما عرفت، ومن المعلوم أنّ ذلك يوجب يأس العبد من إجابة دعائه، وهو يوجب تركه وعدم توجهه إلى ربّه في قضاء مهماته وطلباته.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية:

الأُولى: أنّ ما عن العامة من نسبة تجويز الجهل عليه (سبحانه وتعالى) إلى الشيعة باعتبار التزامهم بالبداء، فقد عرفت أنّه افتراء صريح عليهم، وأنّ الالتزام بالبداء لا يستلزم ذلك، بل هو تعظيم وإجلال لذاته تعالى وتقدّس.

---

(١) التوحيد: ٣٣٣/ ٢.

(٢) التوحيد: ٣٣٣/ ٣.

(٣) سنن الترمذي ٨: ٣٥٠/ ٢٠٦٥، مستدرك الحاكم ١: ٤٩٣، مسند أحمد ٥: ٢٧٧/ ٢١٣٥٢.

الثانية: أنّ العالم بأجمعه وبشتى أشكاله تحت سلطان الله تعالى وقدرته، كما أنّه تعالى عالم به بجميع أشكاله منذ الأزل، وقد عرفت أنّ هذا العلم لا ينافي ولا يزاحم قدرته واختياره، ومن هنا قلنا إنّ ما ذهب إليه اليهود من أنّ قلم التقدير والقضاء إذا جرى على الأشياء في الأزل استحال أن تتعلق المشيئة الإلٰهية بخلافه خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً، فانّ قلم التقدير والقضاء لا ينافي قدرته ولا يزاحم اختياره.

الثالثة: أنّ قضاءه تعالى على ثلاثة أنواع: ١ـ قضاؤه الذي لم يُطلع عليه أحداً من خلقه. ٢ـ قضاؤه الذي أطلع بوقوعه أنبياءه وملائكته على سبيل الحتم والجزم. ٣ـ قضاؤه الذي أطلع بوقوعه أنبياءه وملائكته معلّقاً على أن لا تتعلق مشيئته على خلافه، ولا يعقل جريان البداء في القضاء الأوّل والثاني وإنّما يكون ظرف جريانه هو الثالث، وهذا التقسيم قد ثبت على ضوء الروايات وحكم العقل الفطري.

الرابعة: أنّه لا يلزم من الالتزام بالبداء أيّ محذور كتجويز الجهل عليه سبحانه أو ما ينافي عظمته وإجلاله أو الكذب، بل في الاعتقاد به تعظيم لسلطانه وإجلال لقدرته، كما لا يلزم منه محذور بالاضافة إلى أنبيائه وملائكته، بل فيه امتياز علم الخالق عن علم المخلوق.

الخامسة: أنّ حقيقة البداء عند الشيعة الإمامية هي بمعنى الابداء أو الاظهار وإطلاق لفظ البداء عليه مبني على التنزيل وبعلاقة المشاكلة.

السادسة: أنّ فائدة الاعتقاد بالبداء هي الاعتراف الصريح بأنّ العالم بأجمعه تحت سلطان الله وقدرته ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ وتوجه العبد إلى الله تعالى وتضرّعه إليه في قضاء حوائجه ومهماته وعدم يأسه من

ذلك، وهذا بخلاف القول بانكار البداء، فانّه يوجب يأس العبد ولا يرى فائدةً في التضرع والدعاء، وهذا هو السر في اهتمام الأئمة (عليهم السلام) بشأن البداء في الروايات الكثيرة.

المطلق والمقيّد

المطلق في اللغة[1] بمعنى المرسل الذي لم يقيد بشيء في مقابل المقيد الذي هو مقيد به، ومنه يقال: إنّ فلاناً مطلق العنان يعني أنّه غير مقيد بشيء. وأمّا عند الأُصوليين فالظاهر أنّه ليس لهم في إطلاق هذين اللفظين اصطلاح جديد، بل يطلقونهما بمالهما من المعنى اللغوي والعرفي.

ثمّ إنّه يقع الكلام في جملة من الأسماء وهل أنّها من المطلق أو لا؟

منها: أسماء الأجناس من الجواهر والأعراض وغيرهما، وقبل بيان ذلك ينبغي لنا التعرض لأقسام الماهية فنقول:

الماهية تارةً تلاحظ بما هي هي، يعني أنّ النظر مقصور على ذاتها وذاتياتها ولم يلحظ معها شيء زائد، وتسمى هذه الماهية بالماهية المهملة، نظراً إلى عدم ملاحظة شيء من الخصوصيات المتعينة معها فتكون مهملةً بالاضافة إلى جميع تلك الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للأقسام الآتية. وبكلمة أُخرى: أنّ النظر لم يتجاوز عن حدود ذاتها وذاتياتها إلى شيء خارج عنها حتى عنوان إهمالها وقصر النظر عليها، فانّ التعبير عنها بالماهية المهملة باعتبار واقعها الموضوعي، لا باعتبار أخذ هذا العنوان في مقام اللحاظ معها. فالنتيجة: أنّ هذه الماهية مهملة ومبهمة بالاضافة إلى جميع طوارئها وعوارضها الخارجية والذهنية.

---

(١) كما في المنجد مادة (طلق) وفيه: المطلق ضدّ المقيّد.

وتارة أُخرى يلاحظ معها شيء خارج عن مقام ذاتها وذاتياتها، وذلك الشيء إن كان عنوان مقسميتها للأقسام التالية دون غيره سمّيت هذه الماهية بالماهية اللابشرط المقسمي، وإن كان ذلك الشيء الخارج عنوان تجردها في وعاء العقل عن جميع الخصوصيات والعوارض سمّيت هذه الماهية بالماهية المجردة وفي الاصطلاح بالماهية بشرط لا. وهي بهذا العنوان غير قابلة للحمل على شيء من الموجودات الخارجية، لوضوح أنّها لو حملت على موجود خارجي لكانت مشتملةً على خصوصية من الخصوصيات وهذا خلف الفرض. وهذه الماهية تسمّى بالأسماء التالية: النوع، الجنس، الفصل، العرض العام، العرض الخاص، حيث إنّها عناوين للماهيات الموجودة في أُفق النفس فلا تصدق على الموجود الخارجي.

وإن كان ذلك الشيء خصوصية من الخصوصيات الخارجية سمّيت هذه الماهية بالماهية المخلوطة، وفي الاصطلاح بالماهية بشرط شيء، وهذه الخصوصية تارةً وجودية وأُخرى عدمية. والأوّل كلحاظ ماهية الانسان مثلاً مع العلم، فانّها لا تنطبق إلّا على هذه الحصة فحسب، يعني الانسان العالم دون غيرها، والثاني كلحاظها مثلاً مع عدم العلم أو عدم الفسق، فهي على هذا لا تنطبق في الخارج إلّا على الحصة التي لا تكون متصفةً بالعلم أو بالفسق، فهذان القسمان معاً من الماهية الملحوظة بشرط شيء. نعم، قد يعبّر عن القسم الثاني في الأُصول بالماهية بشرط لا ولكنّه مجرد اصطلاح من الأُصوليين ولا مناقشة فيه.

وإن كان ذلك الشيء عنوان الاطلاق والارسال سمّيت هذه الماهية بالماهية اللابشرط القسمي، حيث إنّها ملحوظة مطلقة ومرسلة بالاضافة إلى جميع ما تنطبق عليه في الخارج.

وقد ذكرنا في غير مورد أنّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود وعدم أخذ شيء منها مع الماهية، وإلّا لم تكن الماهية ماهيةً مطلقة، ولنأخذ لذلك بمثال وهو أنّ الكلمة إذا لوحظت بما هي بأن يكون النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها فحسب، فهي ماهية مهملة ومبهمة بالاضافة إلى جميع التعيّنات الخارجية والذهنية حتى تعيّن قصر النظر عليها، يعني أنّ هذه الخصوصية أيضاً لم تلحظ معها، فالكلمة في إطار هذا اللحاظ لا تصلح أن يحمل عليها شيء إلّا الذات أو الذاتيات، نعم إنّها تصلح أن تكون محلاً لعروض كل من الاسم والفعل والحرف.

وإن لوحظت معها خصوصية زائدة عن ذاتها وذاتياتها، فإن كانت تلك الخصوصية هي عنوان كونها مقسماً لهذه الأقسام فهي الماهية لا بشرط المقسمي، حيث إنّها في إطار هذا اللحاظ مقسم لتلك الأقسام، يعني أنّه لا تحقق لها إلّا في ضمن أحد أقسام الماهية كالمجردة والمخلوطة والمطلقة. كما أنّها تمتاز بهذا اللحاظ عن الماهية المهملة.

وإن لوحظت معها خصوصية زائدة على تلك الخصوصية أيضاً، فإن كانت تلك الخصوصية الزائدة عنوان تجرّدها في اُفق النفس عن جميع العوارض والطوارئ التي يمكن أن تلحقها في الخارج من خصوصيات أفرادها وأصنافها، فهي ماهية مجردة، وإن كانت تلك الخصوصية خصوصية خارجية كخصوصية الاسم أو الفعل أو الحرف فهي ماهية مخلوطة، وإن كانت تلك الخصوصية عنوان الاطلاق والارسال فهي ماهية مطلقة المسماة في الاصطلاح بالماهية لا بشرط القسمي.

وبعد ذلك نقول: إنّ اسم الجنس موضوع للماهية المهملة دون غيرها من أقسام الماهية وهي الجامعة بين جميع تلك الأقسام بشتى لحاظاتها، وقد عرفت

أنّها معرّاة من تمام الخصوصيات والتعينات: الذهنية والخارجية، حتى خصوصية قصر النظر عليها، والسبب فيه: هو أنّه لو كان موضوعاً للماهية المأخوذ فيها شيء من تلك الخصوصيات لكان استعماله في غيرها مجازاً ومحتاجاً إلى عناية زائدة حتى ولو كانت تلك الخصوصية قصر النظر على ذاتها وذاتياتها، لما عرفت من أنّه نحو من التعيّن وهو غير مأخوذ في معناه الموضوع له، فالمعنى الموضوع له مبهم من جميع الجهات.

ومن هنا يصح استعمال اسم الجنس كالانسان أو ما شاكله في الماهية بجميع أطوارها: الذهنية والخارجية، ومن الطبيعي أنّه لو كان شيء منها مأخوذاً في معناه الموضوع له لكان استعماله في غير الواجد له بحاجة إلى عناية زائدة، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

ومن الواضح أنّ صحة استعماله فيها في جميع حالاتها وطوارئها تكشف كشفاً يقينياً عن أنّه موضوع بازاء الماهية نفسها من دون لحاظ شيء من الخصوصيات فيها حتى قصر النظر على ذاتها وذاتياتها، ففي مثل قولنا: النار حارة لم تستعمل كلمة النار إلّا في الطبيعة الجامعة بين تلك الأقسام المهملة بالاضافة إلى تمام خصوصياتها ولحاظاتها.

وإن شئت قلت: إنّ اللحاظات الطارئة على الماهية بشتى أشكالها إنّما هي في مرحلة الاستعمال، حيث إنّ في هذه المرحلة لا بدّ من أن تكون الماهية ملحوظة بأحد الأقسام المتقدمة، نظراً إلى أنّ الغرض قد يتعلق بلحاظها على شكل، وقد يتعلق به على شكل آخر وهكذا.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ الماهية المهملة فوق جميع الاعتبارات واللحاظات الطارئة عليها، حيث إنّها مهملة حقيقةً وبتمام المعنى، وأمّا الماهية المقصور فيها النظر إلى ذاتها وذاتياتها فليست بمهملة بتمام المعنى

نظراً إلى أنّها متعينة من هذه الجهة ـ أي من جهة قصر النظر إلى ذاتها ـ فتسمية هذه بالماهية المهملة لا تخلو عن مسامحة، فالأولى ما عرفت.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية المهملة دون غيرها، خلافاً لشيخنا الأُستاذ (قدس سره)(١) حيث قد صرّح بأنّ الكلي الطبيعي الصادق على كثيرين هو اللابشرط القسمي دون المقسمي، بدعوى أنّ اللابشرط المقسمي عبارة عن الطبيعة الجامعة بين الكلي المعبّر عنه باللابشرط القسمي الممكن صدقه على كثيرين، والكلي المعبّر عنه بالماهية المأخوذة بشرط لا الممتنع صدقه على الأفراد الخارجية، والكلي المعبّر عنه الماهية بشرط شيء الذي لا يصدق إلّا على أفراد ما اعتبر فيه الخصوصية.

ومن الطبيعي أنّه يستحيل أن يكون الجامع بين هذه الأقسام هو الكلي الطبيعي، لأنّ الكلي الطبيعي هو الكلي الجامع بين الأفراد الخارجية الممكن صدقه عليها، فهو حينئذ قسيم للكلي العقلي الممتنع صدقه على الأفراد الخارجية، ولا يعقل أن يكون قسيم الشيء مقسماً له ولنفسه، ضرورة أنّ المقسم لا بدّ من أن يكون متحققاً في ضمن جميع أقسامه، ولا يعقل أن تكون الماهية المعتبرة فيها خصوصية على نحو تصدق على الأفراد الخارجية متحققة في ضمن الماهية المعتبرة فيها خصوصية على نحو يمتنع صدقها على ما في الخارج، وعليه فلا مناص من الالتزام بكون الجامع بين الأقسام هو الماهية الجامعة بين ما يصح صدقه على ما في الخارج وما يمتنع صدقه عليه، فالمقسم أيضاً وإن كان قابلاً للصدق على الأفراد الخارجية لفرض أنّه متحقق في ضمن الماهية المأخوذة على نحو اللابشرط القسمي وحيث إنّها صادقة على ما في الخارج،

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٢١.

فالمقسم أيضاً كذلك، إلّا أنّه حيث يكون قابلاً للصدق على الكلي العقلي أيضاً فيستحيل أن يكون الجامع بين الأقسام هو نفس الجهة الجامعة بين الأفراد الخارجية المعبّر عنها بالكلي الطبيعي.

ما أفاده (قدس سره) يحتوي على عدة نقاط:

الأُولى: أنّ الماهية اللابشرط المقسمي هي نفس الماهية من حيث هي هي.

الثانية: أنّ الكلي الطبيعي ليس هو الماهية اللابشرط المقسمي، حيث إنّه (قدس سره) قد اعتبر في كون الشيء كلياً طبيعياً صدقه على الأفراد الخارجية فحسب دون غيرها. ومن المعلوم أنّ هذه النكتة غير متوفرة في الماهية اللابشرط المقسمي، لفرض صدقها على الماهيات المجردة التي لا موطن لها إلّا العقل، وعليه فلا يمكن أن تكون تلك الماهية كلياً طبيعيّاً.

الثالثة: أنّ ما يصلح أن يكون كلياً طبيعيّاً هو الماهية اللابشرط القسمي، حيث إنّ النكتة المتقدمة وهي الصدق على الأفراد الخارجية فحسب دون غيرها متوفرة فيها.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أمّا النقطة الأُولى: فهي وإن كانت معروفةً بينهم إلّا أنّها خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها، وذلك لما عرفت من أنّ الماهية من حيث هي هي بعينها هي الماهية المهملة التي كان النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها وغير ملاحظ معها شيء خارج عنها، بل قلنا إنّها مهملة بالاضافة إلى جميع الخصوصيات الذهنية والخارجية حتى عنوان إهمالها وقصر النظر عليها، ولذا لا يصح حمل شيء عليها في إطار هذا اللحاظ إلّا الذات فيقال: الانسان حيوان ناطق، وهذا بخلاف الماهية اللابشرط المقسمي، فانّ عنوان المقسمية قد لوحظ معها فلا

يكون النظر مقصوراً على الذات والذاتيات، فاذن كيف تكون الماهية اللابشرط المقسمي هي الماهية المهملة ومن حيث هي هي.

وأمّا النقطة الثانية: فهي وإن كانت صحيحةً إلّا أنّها ليست من ناحية ما أفاده (قدس سره) بل من ناحية أُخرى، وهي أنّ الماهية اللابشرط المقسمي لا تحقق لها إلّا في ضمن أحد أقسامها من الماهية المجردة والمخلوطة والمطلقة كما هو الحال في كل مقسم بالاضافة إلى أقسامه، وما يعرض عليه أحد اللحاظات المتقدمة هو الماهية المهملة دون الماهية اللابشرط المقسمي، نظراً إلى أنّه لا وجود لها ولا تحقق في اُفق النفس مع قطع النظر عن هذه التقسيمات، ضرورة أنّ عنوان المقسمية عنوان انتزاعي وهو منتزع بلحاظ عروض هذه التقسيمات على الماهية ومتفرع عليها فكيف يعقل أن تعرض تلك التقسيمات عليها بلحاظ هذا العنوان الانتزاعي وتكون متفرعة عليه. أو فقل انّ عروض هذا العنوان ـ المقسمية ـ على الماهية إنّما هو في مرتبة متأخرة عن عروض تلك التقسيمات عليها، ومعه كيف يعقل أن تكون تلك التقسيمات عارضة على الماهية المعنونة بهذا العنوان.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ الماهية اللابشرط المقسمي ـ يعني المعنونة بهذا العنوان ـ كما لا تصلح أن تكون محلاً لعروض الأقسام المتقدمة، كذلك لا تصلح أن تكون كلياً طبيعياً.

أمّا الأوّل فلأمرين: الأوّل ما عرفت من أنّ لحاظها مع هذا العنوان في مرتبة متأخرة عن لحاظ تلك الأقسام ومتفرّع عليه، ومعه كيف تكون محلاً لعروض تلك الأقسام. الثاني: أنّها مع هذا العنوان غير قابلة للانطباق على ما في الخارج حيث إنّه لا موطن له إلّا العقل.

وأمّا الثاني فيظهر وجهه مما عرفت، فانّ الكلي الطبيعي ما هو قابل للانطباق على ما في الخارج، والمفروض أنّها مع هذا العنوان غير قابلة لذلك ومعه كيف تكون كلياً طبيعياً، وأمّا مع قطع النظر عن ذلك العنوان فهي ليست الماهية اللابشرط المقسمي، بل هي الماهية المهملة.

وعلى الجملة: فالماهية مع هذا العنوان ـ أي عنوان المقسمية ـ غير قابلة للانطباق على ما في الخارج حيث لا وجود لها إلّا في الذهن فلا تصلح أن تكون كلياً طبيعياً، وأمّا مع قطع النظر عن هذا العنوان فهي وإن كانت قابلةً للانطباق على الخارجيات وتصلح أن تكون كلياً طبيعياً، إلّا أنّها ليست حينئذ الماهية اللابشرط المقسمي، بل هي ماهية مهملة التي قد عرفت أنّها عارية عن جميع الخصوصيات ولم تلحظ معها أيّة خصوصية من الخصوصيات: الذهنية والخارجية.

وقد تقدم أنّ اسم الجنس موضوع لها وأنّ الخصوصيات بشتى أشكالها وألوانها طارئة عليها في ظرف الاستعمال، حيث إنّ الغرض قد يتعلق بالماهية المجردة، وقد يتعلق بالماهية المخلوطة، وقد يتعلق بالماهية المطلقة، وهذه الماهية هي التي تصلح أن تكون محلاً لعروض اللحاظات المتقدمة، فانّها بأجمعها ترد عليها.

وأمّا النقطة الثالثة: فيظهر حالها مما تقدم، بيان ذلك: أنّ المعتبر في الماهية اللابشرط القسمي هو انطباقها بالفعل على جميع أفرادها ومصاديقها، حيث إنّ السريان الفعلي قد لوحظ فيها رغم أنّه غير ملحوظ في الكلي الطبيعي، إذ لا يعتبر فيه إلّا إمكان انطباقه على الخارجيات دون فعليته، ونقصد بالفعلية والامكان لحاظ الماهية فانيةً بالفعل في جميع مصاديقها وعدم لحاظها كذلك، فعلى الأوّل هي اللابشرط القسمي وعلى الثاني هي الكلي الطبيعي.

فالنتيجة في نهاية المطاف: أنّ الكلي الطبيعي هو الماهية المهملة لا الماهية اللابشرط المقسمي كما عن السبزواري[١] ولا الماهية اللابشرط القسمي كما عن شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[٢] هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد ظهر مما تقدم أنّ أسماء الأجناس موضوعة للماهية المهملة دون غيرها.

ومن ناحية ثالثة: قد تبيّن مما ذكرناه أنّ ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[٣] من أنّ الماهية المطلقة لا وجود لها إلّا في الذهن وأنّها كلي عقلي خاطئ جداً، ومنشأ الخطأ تخيّل أنّ لحاظ السريان قد أُخذ قيداً لها، ومن الطبيعي أنّ الماهية المقيدة به لا موطن لها إلّا الذهن. ولكنّه تخيل فاسد، فانّ معنى لحاظ سريانها هو لحاظها فانيةً في جميع مصاديقها وأفرادها الخارجية بالفعل من دون أخذ اللحاظ قيداً لها، فالمعتبر فيها هو واقع السريان الفعلي لا لحاظه الذهني ووجوده في أُفق النفس، فمعنى الارسال والاطلاق هو عدم دخل خصوصية من الخصوصيات الخارجية في الحكم الثابت لها، لما ذكرناه غير مرّة من أنّ معنى الاطلاق هو رفض القيود وعدم دخل شيء منها فيه.

ومن البديهي أنّ السريان الفعلي من لوازم لحاظ الماهية كذلك، ففي مثل قولنا: النار حارة الملحوظ فيه هو طبيعة النار مطلقة، أي مرفوضة عنها جميع القيود والخصوصيات وعدم دخل شيء منها في ثبوت هذا الحكم لها وهو الحرارة، ومن المعلوم أنّ السريان الفعلي وانطباقها على جميع أفرادها الخارجية

---

(١) شرح المنظومة (المنطق): ٢١ ـ ٢٢.

(٢) تقدم مصدره في ص ٥١٤.

(٣) كفاية الأُصول: ٢٤٤.

بالفعل من لوازم إطلاقها وإرسالها كذلك.

وكذا قولنا: الانسان كاتب بالقوة أو مركب من الروح والبدن حيث لم يلحظ فيه إلّا طبيعة الانسان مطلقة، أي من دون لحاظ أيّة خصوصية معها كالقصير والطويل والشاب والشيخ والعرب والعجم والذكر والأُنثى وما شاكل ذلك، ومن الطبيعي أنّ الانسان الملحوظ كذلك ينطبق على جميع أفراده ومصاديقه بالفعل، وعليه فالحكم الثابت له لا محالة يسري إلى جميع أفراده في الخارج من دون اعتبار خصوصية من الخصوصيات فيه.

فالنتيجة: أنّ السريان ليس خصوصية وجودية مأخوذة في الماهية لتصبح الماهية المطلقة الماهية بشرط شيء، بل هو عبارة عن انطباق نفس الماهية على أفرادها في الخارج ولا واقع موضوعي له ما عدا هذا، وعليه فما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ الماهية المطلقة غير قابلة للانطباق على الخارجيات حيث لا موطن لها إلّا الذهن خاطئ جداً ولا واقع له أصلاً، هذا كلّه في أسماء الأجناس.

وأمّا أعلام الأجناس فقد قال جماعة إنّه لا فرق بينها وبين أسماء الأجناس إلّا في نقطة واحدة، وهي أنّ أسماء الأجناس موضوعة للماهية المهملة من جميع الجهات والخصوصيات الذهنية والخارجية، وأعلام الأجناس موضوعة لتلك الماهية لكن بشرط تعيينها في الذهن، ومن هنا يعاملوا معها معاملة المعرفة دون أسماء الأجناس.

وقد أورد على هذه النقطة المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] ببيان أنّ أعلام الأجناس لو كانت موضوعةً للماهية المتعينة في الذهن فلازم ذلك أنّها

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٤٤.

بما لها من المعنى غير قابلة للحمل على الخارجيات حيث لا موطن لها إلّا الذهن، ومن الطبيعي أنّ ما لا موطن له إلّا الذهن فهو غير قابل للانطباق على ما في الخارج، مع أنّه لا شبهة في صحة انطباقها بما لها من المعنى على الخارجيات من دون تصرف ولحاظ تجرد فيها أصلاً، على الرغم من أنّ الخصوصية الذهنية لو كانت مأخوذةً في معانيها لم يمكن انطباقها عليها بدون التصرف ولحاظ التجرد، ومن الواضح أنّ صحة الانطباق بدون ذلك تكشف كشفاً قطعياً عن أنّ تلك الخصوصية غير مأخوذة فيها.

هذا مضافاً إلى أنّ وضعها لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن الخصوصية في مقام الاستعمال لا يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم، حيث إنّه لغو محض، ومن الطبيعي أنّه لا معنى لوضع لفظ لمعنىً لم يستعمل فيه أبداً.

ومن هنا قال (قدس سره): التحقيق أنّه لا فرق بين أسماء الأجناس وأعلام الأجناس، فكما أنّ الأُولى موضوعة لصرف الطبيعة من دون لحاظ شيء من الخصوصية ـ الذهنية أو الخارجية ـ معها، فكذلك الثانية يعني أعلام الأجناس. والدليل على عدم الفرق بينهما ما عرفت من أنّه لا يمكن أن تكون الخصوصية الذهنية مأخوذةً في معناها الموضوع له، والخصوصية الخارجية مفروضة العدم. فاذن بطبيعة الحال لا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً. وأمّا أنّهم يعاملون معها معاملة المعرفة دون أسماء الأجناس فالظاهر أنّ التعريف فيها لفظي كالتأنيث اللفظي، فكما أنّ العرب قد تجري على بعض الألفاظ حكم التأنيث مع أنّه ليس فيه تأنيث حقيقةً كلفظ اليد والرجل والأُذن والعين وما شاكلها، فكذلك قد تجري على بعض الألفاظ حكم التعريف وآثاره مع أنّه ليس فيه تعريف أصلاً، كلفظ أُسامة حيث إنّه لا فرق بينه وبين لفظ أسد في المعنى الموضوع له، فالفرق بينهما إنّما هو من ناحية جريان أحكام التعريف على

الأوّل لفظاً فقط، يعني لا يدخل عليه الألف واللام ولا يقع مضافاً دون الثاني.

وعلى الجملة: فاللغة تتبع السماع ولا قياس فيها، وحيث إنّ المسموع والمنقول فيها من أهلها كذلك فلابدّ من متابعته مع عدم الفرق بينهما بحسب المعنى في الواقع والحقيقة، كما هو الحال في المؤنث اللفظي السماعي حيث إنّ المسموع منهم جريان أحكام التأنيث عليه مع عدم التأنيث فيه حقيقة فلابدّ من متابعته.

وهذا الذي أفاده (قدس سره) متين جداً. نعم، يمكن المناقشة في البرهان الذي ذكره على عدم أخذ التعين الذهني في المعنى الموضوع له لأعلام الأجناس، بيان ذلك: أنّ أخذه في المعنى الموضوع له تارةً يكون على نحو الجزئية، يعني كل من التقيد والقيد داخل فيه، وتارة أُخرى يكون على نحو الشرطية، بمعنى أنّ القيد خارج عن المعنى الموضوع له والتقيد داخل فيه، فالتعين الذهني على الأوّل مثل أجزاء الصلاة التي هي داخلة فيها قيداً وتقيداً كالتكبيرة والفاتحة والركوع والسجود وما شاكل ذلك، وعلى الثاني كشرائطها التي هي داخلة فيها [تقيداً لا] قيداً كاستقبال القبلة وطهارة البدن والثوب وما شاكلها، وثالثةً يكون على نحو المرآتية والمعرّفية فحسب من دون دخله في المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئية ولا بنحو الشرطية.

فما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) من البرهان على عدم أخذ التعين الذهني في المعنى الموضوع له، وهو أنّه لو كان مأخوذاً فيه لم يكن المعنى قابلاً للانطباق على الخارجيات، إنّما يتم إذا كان أخذه فيه على أحد النحوين الأوّلين. وأمّا إذا كان أخذه على النحو الثالث فهو غير مانع عن انطباقه على الخارجيات. فاذن لو كان مراد القائلين بأخذه في المعنى الموضوع له لأعلام الأجناس هو النحو الثالث لم يرد عليه ما أورده (قدس سره) من عدم الانطباق

على الخارجيات.

وكيف كان، فما أفاده (قدس سره) من أنّه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى الموضوع له متين جداً، لأنّه مطابق للمرتكزات الوجدانية من ناحية، والاستعمالات المتعارفة من أهل اللسان من ناحيةأُخرى، ضرورة أنّ لفظ أُسامة استعمل في المعنى الذي استعمل فيه بعينه لفظ أسد، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، وإنّما الفرق بينهما في اللفظ فقط بترتيب آثار المعرفة على لفظ أُسامة دون لفظ أسد كما عرفت.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّه لا فرق بين أسماء الأجناس وأعلام الأجناس وأنّ كلتيهما موضوعة للماهية المهملة من دون أخذ خصوصية من الخصوصيات فيها، والخصوصيات الطارئة عليها من ناحية الاستعمال لا دخل لها في المعنى الموضوع له. وأمّا ترتيب آثار المعرفة على أعلام الأجناس دون أسمائها فهو لا يتجاوز عن حدود اللفظ فحسب كالمؤنثات اللفظية التي لا يتجاوز تأنيثها عن حدود اللفظ فحسب.

ومنها: المفرد المعرّف باللام.

أقول: المعروف بينهم أنّ اللام على أقسام: الجنس والاستغراق والعهد بأقسامه من الذهني والذكري والخارجي، كما أنّ المعروف بينهم أنّ كلمة اللام موضوعة للدلالة على التعريف والتعيين في غير العهد الذهني.

وأورد على ذلك المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) بقوله: وأنت خبير بأنّه لا تعيّن في تعريف الجنس إلّا الاشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهناً، ولازمه أن لا يصح حمل المعرّف باللام بما هو معرف على الأفراد، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلّا الذهن إلّا بالتجريد، ومعه

لا فائدة في التقييد. مع أنّ التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خالٍ عن التعسف. هذا مضافاً إلى أنّ الوضع لما لا حاجة إليه بل لا بدّ من التجريد عنه وإلغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا إليه. فالظاهر أنّ اللام مطلقاً يكون للتزيين كما في الحسن والحسين، واستفادة الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيينها على كل حال ولو قيل بافادة اللام للاشارة إلى المعنى، ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الاشارة لو لم تكن مخلّةً، وقد عرفت إخلالها فتأمل جيداً[1].

ما أفاده (قدس سره) يتضمن عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ كلمة اللام لو كانت موضوعة للدلالة على التعريف والتعيين فلازمه عدم إمكان حمل المفرد المعرّف باللام على الخارجيات، وذلك لأنّ الجنس المعرّف بها لا تعيّن له في الخارج على الفرض، وعليه فلا محالة يكون تعيّنه في أُفق النفس، يعني أنّ كلمة اللام تدل على تعيينه وتمييزه من بين سائر المعاني في الذهن.

ومن المعلوم أنّ الموجود الذهني غير قابل للحمل على الموجود الخارجي إلّا بالتجريد.

الثانية: أنّ لازم ذلك هو التصرف والتأويل في القضايا المتعارفة المتداولة بين العرف، حيث إنّ الحمل فيها على هذا غير صحيح بدون ذلك، مع أنّ التأويل والتصرف فيها لايخلوان عن التعسف، لفرض صحة الحمل فيها بدونهما.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٤٥.

الثالثة: أنّ وضع كلمة اللام لذلك لغو محض فلا يصدر من الواضع الحكيم.

الرابعة: أنّ كلمة اللام تدل على التزيين فحسب من دون أن تكون موضوعةً للدلالة على التعريف والتعيين.

ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط: أمّا النقطة الأُولى فهي تبتني على كون كلمة اللام موضوعةً للدلالة على تعين مدخولها في اُفق الذهن بنحو يكون التعين الذهني جزء معناه الموضوع له أو قيده. ولكنّ الأمر ليس كذلك، فانّ وضعها للدلالة على التعريف والتعيين لا يستلزم كون التعين جزء معنى مدخولها أو قيده، ضرورة أنّ اسم الجنس موضوع لمعنى واحد سواء أكان مع اللام أو بدونه، وأنّه مع اللام لم يوضع لمعنىً آخر غيره، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى: أنّنا إذا راجعنا مرتكزاتنا الذهنية نرى أنّ كلمة اللام تدل على معنىً هي موضوعة بازائه وهو التعريف والاشارة، وليس بحيث يكون وجودها وعدمها سيّان وأنّه لا أثر لها ما عدا التزيين، فيكون حالها حال أسماء الاشارة والضمائر من هذه الناحية، فكما أنّ اسم الاشارة موضوع للدلالة على تعريف مدخوله وتعيينه في موطنه حيث قد يشار به إلى الموجود الخارجي كقولنا: هذا زيد، وقد يشار به إلى الكلي كقولنا: هذا الكلي يعني الانسان مثلاً أخص من الكلي الآخر وهو الحيوان، بل قد يشار به إلى المعدوم كقولنا: هذا الشيء معدوم ولا وجود له، أو هذا القول معدوم وغير موجود بين الأقوال، فكذلك كلمة اللام فقد يشار بها إلى الجنس كقولنا: أكرم الرجل، وقد يشار بها إلى الاستغراق كقولنا: أكرم العلماء، بناءً على دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم، وقد يشار بها إلى العهد الخارجي، وقد يشار بها إلى العهد الحضوري، فهي في جميع هذه الموارد قد استعملت في معنىً واحد، والاختلاف إنّما هو في المشار إليه بها.

وبكلمة أُخرى: أنّ ما دلت عليه كلمة اللام من التعريف والاشارة فهو غير مأخوذ في المعنى الموضوع له لمدخولها لا جـزءاً ولا شرطاً، ولذا لا يخـتلف معنى المفرد المعرّف باللام عما إذا كان مجرّداً عنها، فشأنها الاشارة إلى مـعنى مدخولها، فإن كان جنساً فهي تشير إليه، وإن كان استغراقاً فهي تشير إليـه وهكذا.

وكيف كان، فالظاهر أنّ دلالتها على هذا المقدار مـن المـعنى غـير قـابلة للانكار وأنّها مطابقة للارتكاز والوجدان في الاستعمالات المتعارفة وإن لم يكن لها مرادف في سائر اللغات كي نرجع إلى مرادفـها في تـلك اللـغات ونـعرف معـناها، حيث إنّه من أحد الطرق لمعرفة مـعاني الألفـاظ، إلّا أنّ في المـقام لا حاجة إلى هذا الطريق لوجود طريق آخر فيه وهو التبادر والارتكاز.

وأمّا العهد الذهني فالظاهر أنّ دخول كلمة اللام عليه لا يفيد شيئاً فيكون وجودها وعدمها سيّان، فلا فرق بين قولنا: لقد مررت على اللئيم وقولنا: لقد مررت على لئيمٍ بدون كلمة اللام، فانّ المراد منه واحد على كلا التـقديرين، وهو المبهم غير المعـيّن في الخارج، ولا تدل كلمة اللام على تعيينه فيه، وأمّا دخولها عليه فهو إنّما يكون من ناحية أنّ الأسماء المعربة في كلمات العـرب لم تستعمل بدون أحد أُمور ثلاثة: التنوين، الألف واللام، والاضافة، لا أنّها تدل على شيء، ففي مثل ذلك صحّ أن يقال: إنّ اللام للتزيين فحسب كاللام الداخلة على أعلام الأشخاص، وببالي أنّ المحقق الرضي[1] ذهب إلى ذلك، أي كـون اللام للتزيين في خصوص العهد الذهني.

فالنتيجة في نهاية الشـوط: هي أنّ ما أفـاده المحـقق صـاحب الكـفاية

---

(١) شرح الكافية ٢: ١٢٩.

(قدس سره) من أنّ كلمة اللام لم توضع للدلالة على معنى وإنّما هي للـتزيين فحسب خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له على إطلاقه، وإنّما يتم في خصوص العهد الذهني فقط.

ومنها: الجمع المعرّف باللام ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] أنّ دلالته على العموم لا تخلو من أن تكون من جهة وضع المجموع لذلك، أو وضع خصوص كلمة اللام لها، يعني أنّها إذا دخلت على الجمع تدل على ذلك. وأمّا ما ذكره بعض الأصحاب من أنّ كلمة اللام بما أنّها موضوعة بازاء التعريف والاشارة فلابدّ أن يراد جميع أفراد مدخولها حيث لا تعيين لسائر مراتبها ـ الافراد ـ إلّا تلك المرتبة يعني المرتبة الأخيرة، فهو غير تام، وذلك لأنّه كما أنّ لتلك المرتبة تعيناً في الواقع كذلك للمرتبة الأُولى وهي أقل مرتبة الجمع. فاذن لا دليل على تعيين تلك دون هذه، هذا.

ولكنّ الظاهر أنّ ما ذكره هذا البعض هو الصحيح، والسبب فيه ما ذكرناه في ضمن البحوث السالفة من أنّ هذه المرتبة أي أقل مرتبة الجمع أيضاً لا تعيّن لها في الخارج وإن كان لها تعيين بحسب مقام الارادة، فانّ الثلاثة التي هي أقل مرتبة الجمع تصدق في الخارج على الأفراد الكثيرة ولها مصاديق متعددة فيه كهذه الثلاثة وتلك وهكذا.

وبكلمة أُخرى: أنّ كل مرتبة من مراتب الأعداد كالثلاثة والأربعة والخمسة والستة وهكذا، كان قابلاً للانطباق على الأفراد الكثيرة في الخارج فلا تعيّن لها فيه، حيث إنّا لا نعلم أنّ المراد منها فيه هذه الثلاثة أو تلك وهكذا. نعم، لها تعيّن في أُفق النفس وفي إطار الارادة دون أُفق الخارج وإطاره، هذا

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٤٥.

من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ كلمة اللام تدل على التعين الخارجي. ومن ناحية ثالثة: أنّ التعين الخارجي منحصر في المرتبة الأخيرة من الجمع وهي إرادة جميع أفراد مدخوله، حيث إنّ له مطابقاً واحداً في الخارج فلا ينطبق إلّا عليه، فاذن يتعين إرادة هذه المرتبة من الجمع يعني المرتبة الأخيرة دون غيرها بمقتضى دلالة كلمة اللام على التعريف والتعيين.

وأمّا احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلالة على ذلك زائداً على وضع كلمة اللام ومدخولها فهو بعيد جداً، ضرورة أنّ الدال على إرادة هذه المرتبة إنّما هو دلالة كلمة اللام على التعريف والتعيين، نظراً إلى أنّه لا تعيّن في الخارج إلّا لخصوص هذه المرتبة، وكذا احتمال وضع كلمة اللام للدلالة على العموم والاستغراق ابتداءً بعيد جداً، لما عرفت من أنّها لم توضع إلّا للدلالة على التعريف والتعيين.

فالنتيجة: أنّ الجمع المعرف باللام يدل على إرادة جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقي.

ومنها: النكرة، ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] أنّها تستعمل مرّة في المعيّن المعلوم خارجاً عند المتكلم وغير معلوم عند المخاطب كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ﴾[2] ومرةً أُخرى في الطبيعي المقيد بالوحدة كقولنا: جئني برجل، ومن هنا يصح أن يقال: جئني برجل أو رجلين ولا يصح أن يقال: جئني بالرجل أو رجلين، والنكتة فيه: أنّ التثنية لا تقابل

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٤٦.

(٢) يس ٣٦: ٢٠.

باسم الجنس، حيث إنّه يصدق على الواحد والكثير على السواء، وما هو المعروف في الألسنة من أنّ النكرة وضعت للدلالة على الفرد المردد في الخارج خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً، ضرورة أنّه لا وجود للفرد المردد في الخارج، حيث إنّ كل ما هو موجود فيه متعيّن لا مردد بين نفسه وغيره فانّه غير معقول.

وبكلمة أُخرى: أنّ مرادهم من ذلك هو ما ذكرناه من أنّها استعملت في الطبيعة المقيدة بالوحدة القابلة للانطباق على كثيرين في الخارج، حيث إنّها بهذا القيد أيضاً كلّي.

وعليه فما ذكره (قدس سره) في ذيل كلامه متين جداً، وذلك لا لأجل أنّ النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة بالوحدة تارةً وللطبيعة المهملة التي هي الموضوع له لاسم الجنس مرةً أُخرى كما يظهر من عبارته (قدس سره) في بدو الأمر، ضرورة عدم تعدد الوضع فيها، بل هي موضوعة للطبيعة الجامعة بين جميع الخصوصيات فحسب وقد استعملت فيها دائماً، والوحدة إنّما تستفاد من دال آخر ـ وهو التنوين للتنكير ـ فيكون من تعدد الدال والمدلول في مقابل التعريف والتنوين للتمكن، فانّ الاسم المعرب لا يستعمل في لغة العرب إلّا مع إحدى هذه الخصوصيات: الاضافة أو التنوين أو الألف واللام، فلا يستقر إلّا باحداها حيث إنّ تمكنه بها.

وعليه فما ذكره (قدس سره) من أنّ رجلاً في قولنا: جئني برجل يدل على الطبيعي المقيد بالوحدة ليس المراد استعماله فيه، بل المراد أنّ الرجل استعمل في الطبيعي الجامع والوحدة مستفادة من دال آخر.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) في صدر كلامه من أنّ النكرة قد تستعمل في

الواحد المعيّن عند المتكلم والمجهول عند المخاطب كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ﴾[1] فلا يمكن الأخذ به، ضرورة أنّ لفظ ﴿رَجُلٌ﴾ في الآية لم يستعمل في المعيّن الخارجي المجهول عند المخاطب، بل استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة من باب تعدد الدال والمدلول، غاية الأمر أنّ مصداقه في الخارج معلوم عند المتكلم ومجهول عند المخاطب.

ومن الطبيعي أنّ هذا لا يوجب استعمال اللفظ فيه. وكذا الحال في الفعل الماضي أو المضارع أو الأمر كقولنا: جئني برجل أو جاء رجل أو ما شاكل ذلك، فانّ لفظ الرجل في جميع هذه الأمثلة استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة بنحو تعدد الدال والمدلول، وإن افترض أنّ مصداقه في الخارج معلوم للمتكلم وغير معلوم للمخاطب إلّا أنّه لم يستعمل فيه جزماً، كما إذا أمره باتيان كتاب وكان الكتاب معلوماً لديه في الخارج ولكنّه غير معلوم لدى المخاطب، لم يستعمل في هذا المعلوم المعيّن خارجاً وإنّما استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة.

فالنتيجة: أنّ النكرة لم تستعمل في المعيّن الخارجي ولا المعيّن عند الله تعالى، باعتبار أنّه (سبحانه وتعالى) يعلم بأنّه يأتي بالفرد الفلاني المعيّن في الواقع، بل هي تستعمل دائماً في الطبيعي الجامع، والوحدة مستفادة من دال آخر. فاذن لا فرق بين النكرة واسم الجنس أصلاً. فالنكرة هي اسم الجنس غاية الأمر يدخل عليها التنوين ليدل على الوحدة.

ثمّ إنّك قد عرفت في ضمن البحوث السالفة أنّ اللفظ موضوع للماهية الجامعة بين تمام الخصوصيات التي يمكن أن تعرض عليها، وقد يعبّر عنها بالماهية المهملة التي هي فوق جميع الماهيات كما تقدم بشكل موسّع.

---

(١) يس ٣٦: ٢٠.

ومن الواضح أنّ الاطلاق والتقييد من الخصوصيات الطارئة على الماهية التي وضع اللفظ بازائها، فهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له، وهذا هو المعروف بين المتأخرين وهو الصحيح، وعليه فالتقييد لا يستلزم المجاز، فانّ اللفظ استعمل في معناه الموضوع له، والتقييد مستفاد من دال آخر، بل لو كان موضوعاً للمطلق بمعنى اللابشرط القسمي كما هو المعروف بين القدماء فأيضاً لا يستلزم التقييد المجاز، فانّ المراد الاستعمالي منه هو المطلق واللفظ قد استعمل فيه، والتقييد إنّما يدل على أنّ المراد الجدي هو المقيد دون المطلق، ولا يدل على أنّ اللفظ قد استعمل في المقيد، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ المحمول تارةً يكون من المعقولات الثانوية كقولنا: الانسان نوع والحيوان جنس والضاحك عرض خاص وهكذا، ففي مثل ذلك فالموضوع هو الماهية ولا ينطبق على الموجود الخارجي، لوضوح أنّ زيداً مثلاً ليس بنوع، والبقر ليس بجنس، وضحك زيد ليس بعرض خاص وهكذا، فلا يسري المحمول إلى حصصه وأفراده في الخارج، فهذا القسم خارج عن محل الكلام هنا ـ وهو البحث عن إطلاق الموضوع وتقييده ـ وتارة أُخرى يكون المحمول من غيرها مما هو قابل السراية إلى حصص الموضوع وأفراده في الخارج، وهذا القسم هو محل الكلام في المقام.

وعلى ذلك فالموضوع أو المتعلق لا يخلو من أن يكون مطلقاً بمعنى الارسال أو مقيداً بأمر وجودي أو عدمي، فإن كانت هناك قرينة شخصية على أحدهما فهو، وإن لم تكن قرينة كذلك فهل هنا قرينة عامة على تعيين أحدهما أو لا، فقد ذكروا لتعيين الاطلاق قرينةً عامةً تسمى بمقدمات الحكمة، فان تمّت تلك المقدمات ثبت الاطلاق وإلّا فلا. ويعتبر في تمامية هذه المقدمات أُمور:

الأوّل: أن يكون المتكلم متمكناً من البيان والاتيان بالقيد وإلّا فلا يكون

لكلامه إطلاق في مقام الاثـبات حتى يكون كاشـفاً عن الاطـلاق في مـقام الثبـوت، بيان ذلك: أنّ الاطلاق أو التقييد تارةً يلحظ بالاضافة إلى الواقـع ومقام الثبوت. وأُخرى بالاضافة إلى مقام الاثبات والدلالة.

أمّا على الأوّل: فقد ذكرنا غير مرّة أنّه لا واسطة بينهما في الواقع ونفس الأمر، وذلك لأنّ المتكلم الملتفت إلى الواقع وما له من الخصوصيات حكيماً كان أو غيره فلا يخلو من أن يأخذ في متعلق حكمه أو موضـوعه خصوصية من تلك الخصوصيات أو لا يأخذ فيه شيئاً منها ولا ثالث لهـما. فـعلى الأوّل يكون مقيّداً، وعلى الثاني يكون مطلقاً، ولا يـعقل شـق ثـالث بـينهما يـعني لا يكون مطلقاً ولا مقيداً، ومن هنا قلنا إنّ استحالة التقييد تسـتلزم ضرورة الاطلاق وبالعكس.

وأمّا ما ذكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره)[1] من أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والمـلكة كالعمى والبصر، وأنّه لا بدّ من طروئهما عـلى مـوضوع قـابل للاتصاف بالملكة [وإلّا] لم يكن قابلاً للاتصاف بالعدم أيضاً وكـذا العكس، ولأجل ذلك لا يصح إطلاق الأعمى على الجدار مثلاً، وما نحن فيه من هـذا القبيل، ولذا قال (قدس سره) إنّ استحالة الاطلاق في موردٍ تستلزم استحالة التقييد فيه وبالعكس.

فلا يمكن المساعدة عليه بوجه، وذلك لما ذكرناه مرراً من أنّ التقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم والملكة، وأنّ استحالة أحدهما تستلزم ضرورة الآخر لا استحالته، بداهة أنّ الاهمال في الواقع مستحيل فالحكم فيه إمّا مـطلق أو مقيد ولا ثالث لهما.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤١٨.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة إلّا أنّه لا يعتبر كون الموضوع لها أمراً شخصياً، بل قد يكون الموضوع فيها نوعياً ولا يعتبر في مثله أن يكون كل فرد من أفراد الموضوع قابلاً للاتصاف بها، بل يستحيل ذلك بالاضافة إلى بعض أفراده، كما هو الحال في العلم والجهل بالاضافة إلى ذاته (سبحانه وتعالى) فانّ العلم بكنه ذاته تعالى مستحيل، ومن الواضح أنّ استحالته لا تستلزم استحالة الجهل به، بل تستلزم ضرورته رغم أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة. وكذا الحال في غنى الممكن وفقره بالاضافة إليه (تعالى وتقدس) فانّ استحالة غنائه عن ذاته سبحانه لا تستلزم استحالة فقره، بل تستلزم ضرورته ووجوبه رغم أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فليكن المقام من هذا القبيل، يعني أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد يكون من تقابل العدم والملكة فمع ذلك تستلزم استحالة أحدهما في مقام الثبوت والواقع ضرورة الآخر لا استحالته.

وعلى الثاني: وهو ما إذا كان الاطلاق والتقييد ملحوظين بحسب مقام الاثبات، فحينئذ إن تمكن المتكلم من البيان وكان في مقامه ومع ذلك لم يأت بقيد في كلامه كان إطلاقه في هذا المقام كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت وأنّ مراده في هذا المقام مطلق وإلّا لكان عليه البيان. وأمّا إذا لم يتمكن من الاتيان بقيد في مقام الاثبات فلا يكشف إطلاق كلامه في هذا المقام عن الاطلاق في ذاك المقام والحكم بأنّ مراده الجدي في الواقع هو الاطلاق، لوضوح أنّ مراده لو كان في الواقع هو المقيد لم يتمكن من بيانه والاتيان بقيد، ومعه كيف يكون إطلاق كلامه في مقام الاثبات كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت.

الأمر الثاني: أن يكون المتكلم في مقام البيان ولا يكون في مقام الاهمال

والاجمال كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ وَآتُوا ٱلزَّكَاةَ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنَ ٱلْفَجْرِ﴾[٢] وما شاكل ذلك، فانّ المتكلم في هذه الموارد لا يكون في مقام البيان، نظير قول الطبيب للمريض: اشرب الدواء فانّه ليس في مقام البيان، بل هو في مقام أنّ في شرب الدواء نفعاً له في الجملة ولا يمكن الأخذ باطلاق كلامه، مع أنّ بعضه مضر بحاله جزماً.

فالنتيجة: أنّ المتكلم إذا لم يكن في مقام البيان لم يكن لكلامه ظهور في الاطلاق حتى يتمسك به.

نعم، إذا كان المتكلم في مقام البيان من جهةٍ ولم يكن في مقام البيان من جهة اُخرى لا مانع من التمسك باطلاق كلامه من الجهة التي كان في مقام البيان من تلك الجهة دون الجهة الاُخرى، وهذا في الآيات والروايات كثير.

أمّا في الآيات: فكقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾[٣] فانّه إذا شك في اعتبار الامساك من الحلقوم في تذكيته وعدم اعتباره لا مانع من التمسك باطلاق الآية الكريمة من هذه الناحية والحكم بعدم اعتبار الامساك من الحلقوم. وأمّا إذا شك في طهارة محل الامساك وعدمها فلا يمكن التمسك باطلاق الآية من هذه الناحية، لأنّ إطلاقها غير ناظر إليها أصلاً، فلا تكون الآية في مقام البيان من هذه الجهة، فلا محالة عندئذ يحكم بنجاسته.

وأمّا في الروايات: فمنها قوله (عليه السلام): «لا بأس بالصلاة في دم إذا كان

---

(١) البقرة ٢: ٤٣.

(٢) الإسراء ١٧: ٧٨.

(٣) المائدة ٥: ٤.

أقل من درهم»[١] فانّه في مقام البيان من جهة أنّ هذا المقدار من الدم غير مانع من ناحية النجاسة، حيث إنّ المتفاهم العرفي كون هذا استثناءً من مانعية الدم من هذه الناحية، ولا يكون في مقام البيان من جهة اُخرى وهي كونه من دم المأكول أو غير المأكول، وعليه فاذا شك في صحة الصلاة فيه وعدم صحتها لم يجز التمسك باطلاق الرواية، لعدم كون إطلاقها ناظراً إلى هذه الناحية.

فالنتيجة: أنّه لا إشكال في ذلك وأنّ المتكلم من أيّ جهة كان في مقام البيان جاز التمسك باطلاق كلامه من هذه الجهة وإن لم يكن في مقام البيان من الجهات الاُخرى.

ثمّ إنّه لابدّ من بيان أمرين: الأوّل: ما هو المراد من كون المتكلم في مقام البيان. الثاني: فيما إذا شك في أنّه في مقام البيان أم لا.

أمّا الأوّل: فليس المراد من كونه في مقام البيان [كونه كذلك] من جميع الجهات والنواحي، ضرورة أنّ مثل ذلك لعله لم يتفق في شيء [من] الآيات والروايات، ولو اتفق في مورد فهو نادر جداً. كما أنّه ليس المراد من عدم كونه في مقام البيان أن لا يكون في مقام التفهيم أصلاً مثل ما إذا تكلم بلغة لا يفهم المخاطب منها شيئاً كما إذا تكلم العرب بلغةٍ الفرس مثلاً، بل المراد منه أن لا ينعقد لكلامه ظهور في الاطلاق كقول الطبيب للمريض: اشرب الدواء، فانّ المريض يفهم منه أنّه لابدّ له من شرب الدواء، ولكنّه ليس في مقام البيان بل في مقام الاهمال والاجمال، ولذا لا إطلاق لكلامه بحيث يكون كاشفاً عن مراده الجدي وكان حجةً على المخاطب فيحتج به عليه وبالعكس.

والحاصل: أنّ المراد من كونه في مقام البيان هو أنّه يلقي كلامه على نحو

---

(١) راجع الوسائل ٣: ٤٢٩/ أبواب النجاسات ب ٢٠ (نقل بالمضمون).

ينعقد له ظهور في الاطلاق ويكون حجةً على المخاطب على سبيل القاعدة.

ومن ذلك يظهر: أنّ التقييد بدليلٍ منفصل لا يضر بكونه في مقام البيان ولا يكشف عن عدمه، وإنّما يكشف عن أنّ المراد الجدي لا يكون مطابقاً للمراد الاستعمالي، وقد تقدم أنّه قد يكون مطابقاً له وقد لا يكون مطابقاً له، ولا فرق في ذلك بين العموم الوضعي والعموم الاطلاقي، ولذا ذكرنا سابقاً[1] أنّ التخصيص بدليل منفصل لا يكشف عن أنّ المتكلم ليس في مقام البيان، مثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[2] في مقام البيان مع ورود التقييد عليه بدليل منفصل في غير مورد، وكذا الحال فيما إذا افترضنا أنّ للآية عموماً تدل عليه بالوضع.

وعلى الجملة: فلا فرق من هذه الناحية بين العموم والمطلق، فكما أنّ التخصيص بدليل منفصل لا يوجب سقوط العام عن قابلية التمسك به، فكذلك التقييد بدليل منفصل، ويترتب على ذلك: أنّ تقييد المطلق من جهةٍ لا يوجب سقوط إطلاقه من جهات أُخرى إذا كان في مقام البيان من هذه الجهات أيضاً، فلا مانع من التمسك به من تلك الجهات إذا شك فيها، كما إذا افترضنا أنّ الآية في مقام البيان من جميع الجهات وقد ورد عليها التقييد بعدم كون البائع صبياً أو مجنوناً أو سفيهاً، وشك في ورود التقييد عليها من جهات أُخرى، كما إذا شك في اعتبار الماضوية في الصيغة أو الموالاة بين الايجاب والقبول، فلا مانع من التمسك باطلاقها من هذه الجهات والحكم بعدم اعتبارها.

وأمّا الأمر الثاني: فالمعروف والمشهور بين الأصحاب هو استقرار بناء

---

(١) في ص ٤٢٥.

(٢) البقرة ٢: ٢٧٥.

العقلاء على حمل كلام المتكلم على كونه في مقام البيان إذا شك في ذلك، ومن هنا قالوا إنّ الأصل في كل كلام صادر عن متكلم هو كونه في مقام البيان، فعدم كونه في هذا المقام يحتاج إلى دليل.

ولكنّ الظاهر أنّه غير تام مطلقاً، وذلك لأنّ الشك تارةً من جهة أنّ المتكلم كان في مقام اصل التشريع أو كان في مقام بيان تمام مراده، كما إذا شك في أنّ قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ في مقام بيان أصل التشريع فحسب كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ﴾(١) أو في مقام بيان تمام المراد، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بالاطلاق لقيام السيرة من العقلاء على ذلك الممضاة شرعاً. وأُخرى يكون الشك من جهة سعة الارادة وضيقها، يعني أنّا نعلم بأنّ لكلامه إطلاقاً من جهة ولكن نشك في إطلاقه من جهة أُخرى، كما في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾(٢) حيث نعلم باطلاقه من جهة أنّ حلية أكله لا تحتاج إلى الذبح ـ سواء أكان إمساكه من محل الذبح أو من موضع آخر، كان إلى القبلة أو إلى غيرها ـ ولكن لا نعلم أنّه في مقام البيان من جهة أُخرى، وهي جهة طهارة محل الامساك ونجاسته، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق كما عرفت، لعدم قيام السيرة على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة.

الثالث: أن لا يأتي المتكلم بقرينة لا متصلة ولا منفصلة وإلّا فلا يمكن التمسك باطلاق كلامه، لوضوح أنّ إطلاقه في مقام الاثبات إنّما يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت إذا لم ينصب قرينةً على الخلاف، وأمّا مع وجودها،

---

(١) البقرة ٢: ٤٣.

(٢) المائدة ٥: ٤.

فان كانت متصلةً فهي مانعة عن أصل انعقاد الظهور، وإن كانت منفصلةً فالظهور وإن انعقد إلّا أنّها تكشف عن أنّ الارادة الاستعمالية لا تطابق الارادة الجدية، وأمّا إذا لم يأت بقرينة كذلك فيثبت لكلامه إطلاق كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت، لتبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت، ضرورة أنّ إطلاق الكلام أو تقييده في مقام الاثبات معلول لاطلاق الارادة أو تقييدها في مقام الواقع والثبوت.

وعلى الجملة: فالارادة التفهيمية هي العلة لابراز الكلام وإظهاره في مقام الاثبات، فانّ المتكلم إذا أراد تفهيم شيء يبرزه في الخارج بلفظ، فعندئذ إن لم ينصب قرينةً منفصلةً على الخلاف كشف ذلك عن أنّ الارادة التفهيمية مطابقة للارادة الجدية وإلّا لم تكن مطابقةً لها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ المتكلم إذا كان متمكناً من الاتيان بقيد وكان في مقام البيان ومع ذلك لم يأت بقرينة على الخلاف لا متصلةً ولا منفصلةً كشف ذلك عن الاطلاق في مقام الثبوت، وهذا مما قد قامت السيرة القطعية من العقلاء على ذلك الممضاة شرعاً، ولا نحتاج في التمسك بالاطلاق إلى أزيد من هذه المقدمات الثلاث، فهي قرينة عامة على إثبات الاطلاق، وأمّا القرائن الخاصة فهي تختلف باختلاف الموارد فلا ضابط لها.

بقي في المقام أمران: الأوّل أنّ القدر المتيقن بحسب التخاطب هل يمنع عن التمسك بالاطلاق؟ فيه وجهان.

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] أنّه يمنع عنه.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٤٧.

وتفصيل الكلام في المقام: أنّه يريد تارةً بالقدر المتيقن القدر المتيقن الخارجي، يعني أنّه متيقن بحسب الارادة خارجاً من جهة القرائن، منها: مناسبة الحكم والموضوع.

ومن الواضح أنّ مثل هذا المتيقن لا يمنع عن التمسك بالاطلاق، ضرورة أنّه لا يخلو مطلق في الخارج عن ذلك إلّا نادراً، فلو قال المولى: أكرم عالماً فانّ المتيقن منه هو العالم الهاشمي الورع التقي، إذ لا يحتمل أن يكون المراد منه غيره دونه، وأمّا احتمال أن يكون المراد منه ذلك دون غيره فهو موجود. ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] فانّ القدر المتيقن منه هو البيع الموجود بالصيغة العربية الماضوية، إذ لا يحتمل أن يكون المراد منه غيره دونه.

وأُخرى يريد به القدر المتيقن بحسب التخاطب، وهذا هو مراد صاحب الكفاية (قدس سره) دون الأوّل، وقد ادعى (قدس سره) منعه عن التمسك بالاطلاق.

ولكنّ الظاهر أنّه لا يمكن المساعدة على هذه الدعوى، والسبب فيه: أنّ المراد بالقدر المتيقن بحسب التخاطب هو أن يفهم المخاطب من الكلام الملق إليه أنّه مراده جزماً، ومنشأ ذلك أُمور: عمدتها كونه واقعاً في مورد السؤال، مثلاً في موثقة ابن بكير «سأل زرارة أبا عبدالله (عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله (صلّى الله عليه وآله) إنّ الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

حتى يصلي في غيره مما أحلّ الله أكله»[١] أنّ المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال، ضرورة احتمال أنّ الإمام (عليه السلام) أراد غير مورد السؤال دونه غير محتمل جزماً، وأمّا العكس فهو محتمل. ولكنّ الكلام إنّما هو في منعه عن التمسك بالاطلاق، والظاهر أنّه غير مانع عنه، والسبب فيه: أنّ ظهور الكلام في الاطلاق قد انعقد ولا أثر له من هذه الناحية.

ومن الطبيعي أنّه لا يجوز رفع اليد عن الاطلاق ما لم تقم قرينة على الخلاف، ولا قرينة في البين. أمّا القرينة المنفصلة فهي مفروضة العدم. وأمّا القرينة المتصلة فأيضاً كذلك بعد فرض أنّ القدر المتيقن المزبور لا يصلح أن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في الاطلاق. وعليه فلا مناص من التمسك به، وبما أنّ مقام الاثبات تابع لمقام الثبوت فالاطلاق في الأوّل كاشف عن الاطلاق في الثاني، ولذا لو سئل عن مجالسة شخص معيّن في الخارج وأُجيب بعدم جواز مجالسة الفاسق، لم يحتمل بحسب الفهم العرفي اختصاصه بذاك الشخص المعيّن في الخارج، فلا محالة يعمّ غيره أيضاً.

فالنتيجة: أنّ حال هذا القدر المتيقن حال القدر المتيقن الخارجي، فكما أنّه لا يمنع عن التمسك بالاطلاق فكذلك هذا، فلو كان هذا مانعاً عنه لكان ذاك أيضاً مانعاً فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

ثمّ إنّ الماهية تارةً تلحظ بالاضافة إلى أفراد يكون صدقها عليها بالتواطؤ والتساوي. وأُخرى تلحظ بالاضافة إلى أفراد يكون صدقها عليها بالتشكيك، حيث قد برهن في محلّه استحالة التشكيك في الماهيات، ونقصد بالتشكيك والتواطؤ هنا التشكيك والتواطؤ بحسب المتفاهم العرفي وارتكازاتهم، وله

---

(١) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ١.

عوامل عديدة:

منها: علوّ مرتبة بعض أفراد الماهية على نحو يوجب انصرافها عنه عرفاً، ومن ذلك لفظ الحيوان فانّه موضوع لغةً لمطلق ما له الحياة فيكون معناه اللغوي جامعاً بين الانسان وغيره، إلّا أنّه في الاطلاق العرفي ينصرف عن الانسان.

ومن هنا ذكرنا[1] أنّ المتفاهم العرفي من مثل قوله (عليه السلام): «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» هو خصوص الحيوان في مقابل الانسان، فلا مانع من الصلاة في شعر الانسان ونحوه. وكيف كان فلا شبهة في هذا الانصراف بنظر العرف، ولايمكن التمسك بالاطلاق في مثل ذلك، لفرض أنّ الخصوصية المزبورة مانعة عن ظهور المطلق في الاطلاق وتكون بمنزلة القرينة المتصلة التي تمنع عن انعقاد ظهوره فيه.

ومنها: دنوّ مرتبة بعض أفرادها على نحو يكون صدقها عليه مورداً للشك كصدق الماء على ماء الكبريت أو ما شاكله، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق أيضاً، وذلك لأنّ المعتبر في التمسك به هو أن يكون صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه محرزاً، والشك إنّما كان من ناحية اُخرى. وأمّا فيما إذا لم يكن أصل الصدق محرزاً فلا يمكن التمسك به، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث إنّ أصل الصدق مشكوك فيه فلايمكن التمسك باطلاق لفظ الماء بالاضافة إلى ماء الكبريت أو نحوه، غاية الأمر أنّ الأوّل من قبيل احتفاف الكلام بالقرينة المتصلة، والثاني من قبيل احتفافه بما يصلح للقرينية، ولكنّهما يشتركان في نقطة واحدة، وهي المنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق.

---

(١) شرح العروة الوثقى ١٢: ١٧٩.

وأمّا الانصراف في غير هذين المـوردين وما شاكلهما فلا يمنع عن التمسك بالاطلاق، فانّه لو كان فانّما هو بدوي فيزول بالتأمل، ومن ذلك الانـصراف المستند إلى غلبة الوجود فانّه بدوي ولا أثر له، ولا يمنع عن التمسك بالاطلاق حيث إنّه يزول بالتأمل والتدبر.

[الثاني:] التقييد هل يستلزم المجاز؟ فيه وجهان. بناءً على ما اخترناه من أنّ الألفاظ وضعت بازاء الماهيات المهملة الجامعة بـين جمـيع الخـصوصيات الطارئة فهو لا يستلزم المجاز أصلاً، إذ على أساس هـذه النـظرية فـالاطلاق والتقييد كلاهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له، فكل منهما مستفاد من القرينة، فالاطلاق مستفاد غالباً من قرينة الحكمة والتقييد من القرينة الخاصة، فاللفظ في كلتا الحالتين مستعمل في معناه الموضوع له.

نعم، استعماله في خصوص المقيد يكون مجازاً كما أنّ استعماله في خصوص المطلق يكون كذلك، فلا فرق بينهما من هذه الناحية. ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام فانّ محل الكلام إنّما هو في أنّ تقييد المطلق بقيد هل يـوجب المجاز فيه أم لا، وقد عرفت أنّه لا يوجب ذلك، وأنّ التقييد مستفاد من دال آخر كما أنّ الاطلاق كذلك.

وأمّا بناءً على نظرية القدماء من أنّ الألفاظ موضوعة للماهية اللابـشرط القسمي، يعني أنّ الاطلاق والسريان مأخوذ في المعنى الموضوع له فلابدّ من التفصيل بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة، فانّ الاُولى تسـتلزم المجـاز لا محالة، حيث إنّ الاطلاق والسريان لا يجتمع مع التقييد والتضييق. وأمّا الثانية فلا تستلزم ذلك لما ذكرناه في بحث العام والخاص[1] من أنّه لا مانع مـن أن

---

(١) في ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

يكون المراد الاستعمالي من الكلام غير المراد الجدي، والمفروض أنّ الحقيقة والمجاز تدوران مدار الأوّل دون الثاني.

وعليه فلا مانع من أن يكون المراد الاستعمالي في المقام هو الاطلاق والسريان ضرباً للقاعدة، كما هو الحال في استعمال العام في العموم في موارد التخصيص بالمنفصل، والمراد الجدي هو التقييد والتضييق. فاذن يكون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له، غاية الأمر أنّه غير مراد جداً.

وعلى الجملة: فالتقييد بالمنفصل لا يكشف عن أنّ المطلق استعمل في المقيد، وإنّما يكشف عن أنّ الارادة الاستعمالية لا تطابق الارادة الجدية.

هل يحمل المطلق على المقيّد

إذا ورد مطلق ومقيد فهل يحمل المطلق على المقيد أم لا؟ فالكلام فيه يقع في موضعين:

الأوّل: أن يكون الحكم متعلقاً بالمطلق على نحو صرف الوجود كقول المولى: أعتق رقبةً.

الثاني: أن يكون الحكم متعلقاً به على [نحو] مطلق الوجود كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] حيث إنّ الحكم فيه ينحل بانحلال أفراد متعلقه دون الأوّل.

أمّا الموضع الأوّل: فالكلام فيه تارةً يقع في المقيد الذي يكون مخالفاً للمطلق في الحكم كقوله: أعتق رقبةً ولا تعتق رقبة كافرة، أو قوله: صلّ

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

ولا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه أو في النجس أو نحو ذلك. وأُخرى يقع في المـقيد الذي يكون موافقاً له فيه كقوله: أعتق رقبةً وأعتق رقبةً مؤمنةً. وعلى الأوّل فقد تسالم الأصحاب فيه على حمل المطلق على المقيد، فيقيّد الرقبة في المـثال الأوّل بغير الكافرة، والصلاة في المثال الثاني بغير الصلاة الواقعة فيما لا يؤكل أو في النجس. وعلى الثاني فقد اختلفوا فيه على قولين: أحدهما أنّه يحمل المطلق على المقيد. وثانيهما: أنّه يحمل المقيد على أفضل الأفراد.

ولكنّ الظاهر أنّه لا وجه للفرق بين هذا القسم والقسم الأوّل فهما من وادٍ واحد، فلا وجه للاتفاق في الأوّل والاختلاف في الثاني أصلاً، فانّه إن حمـل المطلق على المقيد في الأوّل ففي الثاني أيضاً كذلك، وإن حمل المقيد في الثـاني على أفضل الأفراد برفع اليد عن ظهوره في الوجوب حمل المقيد في الأوّل على المرجوحية، حيث إنّ ظهور الأمر في جانب المقيد في الوجوب ليس بأقل من ظهور النهي في الحرمة، فما يقتضي رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب وحمله على الرجحان يقتضي رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة وحمله على المرجوحية، وكيف كان فالملاك في القسمين واحد فلا وجه للتفرقة بينهما.

ثمّ إنّنا تارة نعلم من الخارج أنّ الحكم في موردي المطلق والمقيد واحد كما إذا قال المولى: إن ظاهرت فأعتق رقبةً، وإن ظاهرت فأعتق رقـبةً مـؤمنة، فنعلم أنّ الحكم واحد، حيث إنّ الظهار ليس إلّا سبباً لكفارة واحدة وليس موجباً لكفارتين، ففي مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيد أو يحمل المـقيد على أفضل الأفراد؟ ذهب جماعة إلى الأوّل بدعوى أنّ فيه جمعاً بين الدليلين وعملاً بهما دون العكس.

وفيه: أنّه إن اُريد به حصول الامتثال بالاتيان بالمقيد فهو مما لا إشكال فيه، فانّ الامتثال يحصل به على كل تقدير، أي سواء أكان واجباً أو كان من

أفضل الأفراد. وإن أُريد أنّ الجمع بين الدليلين منحصر به، فـفيه: أنّ الأمـر ليس كذلك، فانّ الجمـع بينهما كما يمكن بذلك يمكن بحمل المقيد على أفـضل الأفراد، فلا وجه لترجيح الأوّل على الثاني.

ومن هنا ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[١] وجهاً آخـر لذلك: وهو أنّ ظهور الأمر في طرف المقيد في الوجوب التعييني بمـا أنّه أقـوى مـن ظهور المطلق في الاطلاق فيقدّم عليه.

وفيه: أنّه لا يتم على مسلكه (قدس سره) حيث إنّه قـد صرّح في بحث الأوامر[٢] أنّ صيغة الأمر لم توضع للدلالة على الوجوب التعـييني، بـل هـو مسـتفاد من الاطلاق ومقدمات الحـكمة، وعليه فلا فرق بين الظهورين، فلا يكون ظهور الأمر في الوجوب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق.

فالصحيح في المقام أن يقال: إنّ الأمر بالمقيّد بما أنّه ظاهر في الوجوب على ما حققناه في محلّه من ظهور صيغة الأمر في الوجوب ما لم تقم قـرينة عـلى الترخيص، فيقدّم على ظهور المطلق في الاطلاق، حيث إنّ ظهوره فيه يتوقف على البيان وهو يصلح أن يكون بياناً له عرفاً.

ومن الواضح أنّ في كل مورد يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور القرينة ورفع اليد عن ظهور ذيها، يتعين الثاني بنظر العرف، وعليه فيكون ظهور الأمر بالمقيد في الوجوب مانعاً عن ظهور المطلق في الاطلاق. ونقصد بظهوره الظهور الكاشف عن المراد الجدي، فانّه يتوقف على عدم البيان المنفصل، دون أصل ظهوره حيث إنّه لا يتوقف عليه وإنّما يتوقف على عدم البيان المتصل.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٥٠.

(٢) كفاية الأُصول: ٧٦.

وعلى الجملة: فلا يشك بحسب المتفاهم العرفي وارتكازاتهم في تقديم ظهور المقيد على ظهور المطلق، سواء أكان في كلام منفصل أو متصل، غاية الأمر أنّه على الأوّل يمنع عن حجية الظهور وكاشفيته عن المراد الجدي، وعلى الثاني يمنع عن أصل انعقاد الظهور له فلا تكون بينهما معارضة أبداً. هذا فيما إذا علم وحدة التكليف من الخارج.

وأمّا إذا احتمل تعدد التكليف حسب تعددهما فالمحتملات فيه أربعة:

الأوّل: أن يحمل المطلق على المقيد.

الثاني: أن يحمل المقيد على أفضل الأفراد.

الثالث: لا هذا ولا ذاك، فيبنى على تعدد التكليف لكن من قبيل واجب في واجب آخر، وهذا يعني أنّ عتق الرقبة واجب على نحو الاطلاق وخصوصية كونها مؤمنةً أيضاً واجبة، نظير ما لو نذر المكلف الاتيان بالصلاة في المسجد أو في الجماعة أو في الحرم الشريف أو ما شاكل ذلك، فانّ طبيعي الصلاة واجب على نحو الاطلاق وأينما سرى، وخصوصية كونها في المسجد أو في الجماعة واجبة أيضاً، فيكون من قبيل الواجب في الواجب. وقد اختار بعض الفقهاء هذا الوجه في الأغسال الثلاثة للميت حيث قال: إنّ طبيعي الغسل بالماء واجب أينما سرى، وخصوصية كونه بالكافور واجب آخر، وكذا خصوصية كونه بماء السدر، ويترتب على ذلك أنّ المكلف إذا أتى بالصلاة في غير المسجد مثلاً سقط الأمر الثاني أيضاً بسقوط موضوعه ولا مجال له بعد ذلك، غاية الأمر أنّه قد خالف نذره، ويترتب على مخالفته استحقاق العقاب من ناحية، ولزوم الكفارة من ناحية أُخرى.

الرابع: أن يكون كل من المطلق والمقيد واجباً مستقلاً، نظير ما إذا أمر

المولى بالاتيان بالماء على نحو الاطلاق وكان غرضه منه غسل الثوب به، ومن المعلوم أنّه لا فرق في كونه ماءً حاراً أو بارداً أو ما شاكل ذلك، ثمّ أمر بالاتيان بالماء البارد لأجل الشرب، فلا شبهة في أنّهما واجبان مستقلان. هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الاثبات فالاحتمال الثاني من هذه المحتملات خلاف الظاهر جداً فلا يمكن الأخذ به، لما عرفت من ظهور الأمر في الوجوب وحمله على الندب خلاف هذا الظهور فيحتاج إلى دليل، ولا دليل في المقام عليه وبدونه فلا يمكن.

وأمّا الاحتمال الثالث: فالظاهر أنّ المقام ليس من هذا القبيل، أي من قبيل الواجب في الواجب كما هو الحال في مورد النذر أو العهد أو الشرط في ضمن العقد المتعلق بحصة خاصة من الواجب، والوجه في ذلك: هو أنّ الأوامر المتعلقة بالقيودات والخصوصيات في باب العبادات والمعاملات ظاهرة في الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية، وليست ظاهرةً في المولوية وإن كانت بأنفسها كذلك، إلّا أنّ لخصوصية في المقام تنقلب ظهورها من المولوية إلى الارشاد، كما أنّ النواهي المتعلقة بها ظاهرة في الارشاد إلى المانعية من جهة تلك الخصوصية.

ومن هنا يكون المتفاهم العرفي من مثل قوله (عليه السلام): «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»[1] هو الارشاد إلى مانعية لبسه في الصلاة، وكذا الحال في المعاملات مثل قوله «نهى النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) عن بيع الغرر»[2]

(١) الوسائل ٤: ٣٤٥ / أبواب لباس المصلي ب ٢ (نقل بالمضمون).

(٢) الوسائل ١٧: ٤٤٨ / أبواب آداب التجارة ب ٤٠ ح ٣ (باختلاف يسير).

فانّه ظاهر في الارشاد إلى مانعية الغرر عن البيع. هذا مضافاً إلى أنّ الأمر في أمثال هذه الموارد قد تعلق بالتقييد لا بالقيد، فصَرف الأمر عنه إليه خلاف الظاهر جداً.

وأمّا الاحتمال الرابع: فهو يتصور على نحوين: أحدهما أن يسقط كلا التكليفين معاً بالاتيان بالمقيد. وثانيهما: عدم سقوط التكليف بالمطلق بالاتيان بالمقيد بل لا بدّ من الاتيان به أيضاً.

أمّا الأوّل: فيكون المقام نظير ما ذكرناه سابقاً من أنّه لو كان بين متعلقي التكليفين عموم من وجه كعنوان العالم وعنوان الهاشمي سقط كلا التكليفين بامتثال المجمع ـ وهو إكرام العالم الهاشمي ـ حيث إنّ هذا مقتضى إطلاق دليل كل منهما، وما نحن فيه من هذا القبيل، يعني أنّ المقيّد مجمع لكلا العنوانين فيسقط كلا التكليفين باتيانه.

وغير خفي أنّ هذا بحسب مقام الثبوت وإن كان أمراً ممكناً، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ به في مقام الاثبات، وذلك لأنّ الاتيان بالمقيد إذا كان موجباً لسقوط الأمر عن المطلق أيضاً فلا محالة يكون الأمر به لغواً محضاً، حيث إنّ الاتيان بالمقيد مما لا بدّ منه، ومعه يكون الأمر بالمطلق لغواً وعبثاً. ولا يقاس هذا بما ذكرناه من المثال، فانّ إطلاق الأمر فيه بكل من الدليلين لا يكون لغواً أبداً، لفرض أنّ لكل منهما مادة الافتراق بالاضافة إلى الآخر.

وعلى الجملة: فلا بدّ حينئذ من تقييد الأمر بالمطلق بالاتيان به في ضمن غير المقيد مع الترخيص في تركه بالاتيان بالمقيد ابتداءً، ومردّ ذلك إلى أنّ المكلف مخيّر بين الاتيان بالمقيد ابتداءً ليسقط كلا التكليفين معاً، وبين الاتيان بالمطلق في ضمن حصة اُخرى أوّلاً ثمّ بالمقيد، وهذا يعني أنّ المكلف لو أتى بالمطلق فلا بدّ من الاتيان به في ضمن حصة اُخرى.

ولكن من الواضح أنّ ذلك يستلزم خلاف الظاهر من جهتين: الأُولى: أنّ التقييد المذكور خلاف الظاهر جداً فيحتاج إلى قرينة. الثانية: أنّ حمل الأمر في طرف المطلق على التخيير خلاف الظاهر فلا يمكن الأخذ به بدون قرينة.

وإن شئت قلت: إنّ هذا التخيير نتيجة التقييد المزبور، فانّه مضافاً إلى أنّه بنفسه خلاف الظاهر يستلزم خلاف الظاهر من هذه الناحية أيضاً، ولأجل ذلك لا يمكن الأخذ به.

وأمّا الثاني: وهو ما إذا لم يسقط التكليف بالمطلق بالاتيان بالمقيد، فأيضاً لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنّه لا بدّ حينئذ من تقييد الأمر بالمطلق بغير هذه الحصة، وإلّا فلا موجب لعدم سقوطه بالاتيان بالمقيد بعد فرض انطباقه عليه انطباق الطبيعي على حصته. ومن المعلوم أنّ التقييد خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينة، ولا قرينة في المقام على ذلك وبدونها فلا يمكن.

فالنتيجة: أنّه لا يمكن الأخذ بشيء من هذه الوجوه الثلاثة فيتعين حينئذ الوجه الأوّل، وهو حمل المطلق على المقيد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّه إذا علم من الخارج تعدد التكليف فالمتعيّن هو الوجه الرابع، وأمّا إذا لم يعلم تعدده وإن احتمل فالمتعيّن هو الوجه الأوّل، لما عرفت من عدم مساعدة الدليل على بقية الوجوه، هذا تمام الكلام في الموضع الأوّل.

وأمّا الموضع الثاني: وهو ما إذا كان الحكم متعلقاً بمطلق الوجود يعني أنّ الحكم يكون انحلالياً كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] و ﴿تِجَارَةً عَن

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

تَرَاضٍ ﴾[1] وما شاكل ذلك، فيقع الكلام فيه تارةً فيما إذا كان دليل المقيد مخالفاً له في الايجاب والسلب، وأُخرى يكون موافقاً له في ذلك.

أمّا على الأوّل: فلا شبهة في تقييد المطلق به، ومن هنا قد قيّد إطلاق الآية بغير موارد البيع الغرري وبيع الخمر وبيع الخنزير والبيع الربوي وما شاكل ذلك، وأمثلة هذا في الآيات والروايات كثيرة ولا كلام ولا خلاف في ذلك.

وأمّا على الثاني: فالمعروف والمشهور بينهم أنّه لا موجب لحمل المطلق على المقيد، لعدم التنافي بينهما، فالمقيد فيه يحمل على أفضل الأفراد. ولكن هذا إنّما يتم فيما إذا لم نقل بدلالة الوصف على المفهوم بالمعنى الذي تقدم في محلّه، وأمّا إذا قلنا بها كما هو الظاهر فلا يتم، بيان ذلك: أنّ القيد تارةً يقع في كلام السائل من جهة توهمه أنّ فيه خصوصية تمنع عن شمول الحكم له، كما إذا افترض أنّه توهم أنّ الاطلاقات الدالة على طهورية الماء لا تشمل ماء البحر من جهة أنّ فيه خصوصية ـ وهي ملاحته ـ يمتاز بها عن غيره من المياه، فلأجل ذلك سأل الإمام (عليه السلام) عن طهوريته فأجاب (عليه السلام) بأنّه طاهر، ففي مثل ذلك لا شبهة في عدم دلالته على المفهوم. وكذا إذا أتى الإمام (عليه السلام) بقيد في كلامه لرفع توهم السائل أنّ فيه خصوصية يمتاز بها عن غيره، بأن قال (عليه السلام): ماء البحر طاهر.

وأمّا إذا لم تكن قرينة على أنّ الاتيان بالقيد لأجل رفع التوهم، ففي مثل ذلك لا مانع من الالتزام بالمفهوم، وقد ذكرنا في بحث مفهوم الوصف أنّه ظاهر فيه وإلّا لكان الاتيان به لغواً محضاً، كما أنّا ذكرنا هناك أنّ المراد بالمفهوم هو دلالته على أنّ الحكم في القضية غير ثابت للطبيعي على نحو الاطلاق وإلّا

---

(١) النساء ٤: ٢٩.

لكان وجود القيد وعدمه سيّان، وليس المراد منه دلالته على نفي الحكم عن غير مورده كما هو الحال في مفهوم الشرط، وقد تقدم تمام هذه البحوث بشكل موسّع هناك[1] فلاحظ، وعلى أساس ذلك فلا مناص من حمل المطلق على المقيد هنا أيضاً.

فالنتيجة: أنّه لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد بين ما إذا كان التكليف في طرف المطلق متعلقاً بصِرف وجوده أو بمطلق وجوده، فلا وجه لما عن المشهور من التفصيل بينهما، وعلى ذلك تترتب ثمرة فقهية في بعض الفروع.

بقي الكلام في الفرق بين المستحبات والواجبات حيث إنّ المشهور بين الأصحاب تخصيص حمل المطلق على المقيد بالواجبات دون المستحبات، فالكلام إنّما هو في الفارق بينهما، فانّ دليل المقيد إذا كان قرينة عرفية على التقييد فلماذا لا يكون كذلك في المستحبات، وإن لم يكن كذلك فلماذا يحمل المطلق على المقيد في الواجبات، ومن هنا ذكر في وجه ذلك وجوه:

أحدها: ما عن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[2] من أنّ الفارق بين الواجبات والمستحبات في ذلك هو تفاوت المستحبات غالباً من حيث المراتب، بمعنى أنّ غالب المستحبات تتعدد بتعدد مراتبها من القوّة والضعف على عرضها العريض، وهذه الغلبة قرينة على حمل المقيد على الأفضل والقوي من الأفراد.

ويرد عليه: أنّ مجرد الغلبة لا يوجب ذلك بعد ما افترض أنّ دليل المقيد قرينة عرفية على تعيين المراد من المطلق، ضرورة أنّ الغلبة ليست على نحو تمنع عن ظهور دليل المقيد في ذلك.

---

(١) راجع ص ٢٧٨.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٥١.

ومن هنا ذكر (قدس سره)[1] وغيره أنّ غلبة استعمال الأمر في الندب لا تمنع عن ظهوره في الوجوب عند الاطلاق ورفع اليد عنه. والحاصل: أنّ الظهور متبع ما لم تقم قرينة على خلافه، ولا قرينة في المقام على خلاف ظهور دليل المقيد في تعيين المراد من المطلق، والغلبة لا تصلح أن تكون قرينةً على ذلك.

ثانيها: أيضاً ما ذكره (قدس سره) وحاصله: هو أنّ ثبوت استحباب المطلق إنّما هو من ناحية قاعدة التسامح في أدلة السنن، فانّ عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء المقيد وحمله على تأكد استحبابه من التسامح فيها.

ويرد عليه وجوه: الأوّل: أنّ دليل المقيد إذا كان قرينة عرفاً للتصرف في المطلق وحمله على المقيد لم يصدق عنوان البلوغ على المطلق حتى يكون مشمولاً لتلك القاعدة، فان دليل المقيد إذا كان متصلاً به منع عن أصل انعقاد الظهور له في الاطلاق، وإن كان منفصلاً عنه منع عن كشف ظهوره في الاطلاق عن المراد الجدي، وعلى كلا التقديرين لا يصدق عليه عنوان البلوغ.

الثاني: أنّا قد ذكرنا في محلّه[2] أنّ مفاد تلك القاعدة ليس هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب، بل مفادها هو الارشاد إلى ما استقل به العقل من حسن الاتيان به برجاء إدراك الواقع.

الثالث: أنّا لو سلّمنا أنّ مفادها هو استحباب العمل شرعاً إلّا أنّه حينئذ لا موجب لكون المقيد من أفضل الأفراد، حيث إنّ استحبابه ثبت بدليل واستحباب المطلق ثبت بدليل آخر أجنبي عنه، فاذن ما هو الموجب لصيرورة

---

(١) كفاية الأُصول: ٧٠.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ٣٦٨ وما بعدها.

المقيد أفضل من المطلق.

ثالثها وهو الصحيح: أنّ الدليل الدال على التقييد يتصور على وجوه أربعة لا خامس لها:

الأوّل: أن يكون ذامفهوم، بمعنى أن يكون لسانه لسان القضية الشرطية، كما إذا افترض أنّه ورد في دليل أنّ صلاة الليل مستحبة وهي إحدى عشرة ركعة، وورد في دليل آخر أنّ استحبابها فيما إذا كان المكلف آتياً بها بعد نصف الليل، ففي مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيد عرفاً، نظراً إلى أنّ دليل المقيد ينفي الاستحباب في غير هذا الوقت من جهة دلالته على المفهوم.

الثاني: أن يكون دليل المقيد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم، فاذا دلّ دليل على استحباب الاقامة مثلاً في الصلاة ثمّ ورد في دليل آخر النهي عنها في مواضع كالاقامة في حال الحدث أو حال الجلوس أو ما شاكل ذلك، ففي مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيد، والوجه فيه: ما ذكرناه غير مرّة من أنّ النواهي الواردة في باب العبادات والمعاملات ظاهرة في الارشاد إلى المانعية، وأنّ الحدث أو الجلوس مانع عن الاقامة المأمور بها، ومرجع ذلك إلى أنّ عدمه مأخوذ فيها فلا تكون الاقامة في حال الحدث أو الجلوس مأموراً بها.

الثالث: أن يكون الأمر في دليل المقيد متعلقاً بنفس التقييد لا بالقيد كما إذا افترض أنّه ورد في دليل أنّ الاقامة في الصلاة مستحبة، وورد في دليل آخر فلتكن في حال القيام أو في حال الطهارة، فالكلام فيه هو الكلام في القسم الثاني حيث إنّ الأمر في قوله: فلتكن، ظاهر في الارشاد إلى شرطية الطهارة أو القيام لها، ولا فرق من هذه الناحية بين كون الاقامة مستحبة أو واجبة، فما هو المشهور من أنّه لا يحمل المطلق على المقيد في باب المستحبات لا أصل له في

الأقسام المتقدمة.

الرابع: أن يتعلق الأمر في دليل المقيد بالقيد بما هو كما هو الغالب في باب المستحبات، مثلاً ورد في استحباب زيارة الحسين (عليه السلام) مطلقات وورد في دليل آخر استحباب زيارته (عليه السلام) في أوقات خاصة كليالي الجمعة وأوّل ونصف رجب، ونصف شعبان، وليالي القدر وهكذا، ففي مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيد؟

الظاهر أنّه لا يحمل عليه، والسبب فيه: أنّ الموجب لحمل المطلق على المقيد في الواجبات هو التنافي بين دليل المطلق والمقيد، حيث إنّ مقتضى إطلاق المطلق ترخيص المكلف في تطبيقه على أيّ فرد من أفراده شاء في مقام الامتثال، وهو لا يجتمع مع كونه ملزماً بالاتيان بالمقيد، وهذا بخلاف ما إذا كان دليل التقييد استحبابياً فانّه لا ينافي إطلاق المطلق أصلاً، لفرض عدم إلزام المكلف بالاتيان به، بل هو مرخّص في تركه، فاذا لم يكن تنافٍ بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، بل لابدّ من حمله على تأكد الاستحباب وكونه الأفضل، وهذا هو الفارق بين الواجبات والمستحبات.

ومن هنا يظهر أنّ دليل المطلق إذا كان متكفلاً لحكم إلزامي دون دليل المقيد فلابدّ من حمله على أفضل الأفراد أيضاً بعين الملاك المزبور. فالنتيجة: أنّ دليل المقيد إذا كان متكفلاً لحكم غير إلزامي فلابدّ من حمله على الأفضل، سواء أكان دليل المطلق أيضاً كذلك أو كان متكفلاً لحكم إلزامي، والسر فيه ما عرفت من عدم التنافي بينهما أبداً.

بقي هنا شيئان:

أحدهما: أنّ الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت،

والتقييد فيه يكشف عن التقييد في ذلك، لتبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت، فلو أمر المولى باكرام العالم ولم يقيده بالعدالة أو الهاشمية أو ما شاكل ذلك من القيود وكان في مقام البيان فالاطلاق في هذا المقام يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت والواقع، وأمّا إذا قيّده بالعدالة فهو يكشف عن التقييد في مقام الثبوت.

ولكن ربّما ينعكس الأمر فالاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الضيق في مقام الثبوت دون الاطلاق والسعة، وذلك كما في إطلاق صيغة الأمر حيث إنّه في مقام الاثبات يكشف عن أنّ الواجب في مقام الثبوت والواقع نفسي لا غيري، وتعييني لا تخييري، وعيني لا كفائي، كل ذلك ضيق على المكلف، فلو أمر المولى بغسل الجنابة فإن كان مطلقاً في مقام الاثبات ولم يكن الأمر به مقيداً بايجاب شيء آخر على المكلف، كشف ذلك عن كونه واجباً نفسياً في مقام الثبوت وهو ضيق على المكلف. وإن كان الأمر به مقيداً بهذا كشف ذلك عن كونه واجباً غيرياً وهو سعة بالاضافة إليه. وكذا الحال بالنسبة إلى الواجب التعييني والتخييري والعيني والكفائي، فانّ الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الضيق في مقام الثبوت والتقييد فيه يكشف عن الاطلاق والسعة فيه.

وثانيهما: أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود وعدم دخل شيء منها فيه، ونتيجته تختلف باختلاف خصوصيات الموارد والمقامات، فقد تكون نتيجته في مورد تعلق الحكم بصرف الوجود، وقد يكون تعلق الحكم بمطلق الوجود، وقد يكون غير ذلك، وقد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعة في مبحث النواهي[1] فلاحظ.

---

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٢٩٦.

المجمل والمبيّن

لا يخفى أنّ المجمل والمبيّن هنا كالمطلق والمقيّد والعام والخاص مستعملان في معناهما اللغوي، وليس للأُصوليين فيهما اصطلاح خاص، فالمجمل اسم لما يكون معناه مشتبهاً وغير ظاهر فيه، والمبيّن اسم لما يكون معناه واضحاً وغير مشتبه.

ثمّ إنّ المجمل تارةً يكون حقيقياً وأُخرى يكون حكمياً. ونقصد بالأوّل ما كان اللفظ غير ظاهر في المراد الاستعمالي، ونقصد بالثاني ما يكون إجماله حكمياً لا حقيقياً، بمعنى أنّه ظاهر في المراد الاستعمالي ولكنّ المراد الجدي منه غير معلوم.

والأوّل لا يخلو من أن يكون إجماله بالذات كاللفظ المشترك، أو بالعرض كالكلام المحفوف بما يصلح للقرينية فانّه يوجب إجماله وعدم انعقاد الظهور له.

والثاني كالعام المخصص بدليل منفصل يدور أمره بين متباينين كما إذا ورد أكرم كل عالم ثمّ ورد في دليل آخر لا تكرم زيداً العالم وفرضنا أنّ زيداً العالم في الخارج مردد بين شخصين: زيد بن خالد، وزيد بن عمرو مثلاً، فيكون المخصص من هذه الناحية مجملاً فيسري إجماله إلى العام حكماً لا حقيقةً، لفرض أنّ ظهوره في العموم قد انعقد فلا إجمال ولا اشتباه فيه، وإنّما الاجمال والاشتباه في المراد الجدي منه، ولأجل ذلك يعامل معه معاملة المجمل، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الاجمال والبيان من الأُمور الواقعية فالعبرة بهما إنّما

هي بنظر العرف، فكل لفظ كان ظاهراً في معناه وكاشفاً عنه عندهم فهو مبيّن، وكل لفظ لا يكون كذلك ـ سواء أكان بالذات أو بالعرض ـ فهو مجمل فلا واسطة بينهما.

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)[1] من أنّهما من الأُمور الاضافية وليسا من الأُمور الواقعية بدعوى أنّ لفظاً واحداً مجمل عند شخص لجهله بمعناه ومبيّن عند آخر لعلمه به خاطئ جداً، وذلك لأنّ الجهل بالوضع والعلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الاجمال والبيان، فجهل شخص بمعنى لفظٍ وعدم علمه بوضعه له لا يوجب كونه من المجمل وإلّا لزم أن تكون اللغات العربية مجملةً عند الفرس وبالعكس، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

نعم، قد يقع الاختلاف في إجمال لفظٍ فيدعي أحد أنّه مجمل ويدعي الآخر أنّه مبيّن، ولكن هذا الاختلاف إنّما هو في مقام الاثبات، وهو بنفسه شاهد على أنّهما من الأُمور الواقعية وإلّا فلا معنى لوقوع النزاع والخلاف بينهما لو كانا من الأُمور الاضافية التي تختلف باختلاف أنظار الأشخاص، نظير الاختلاف في بقية الأُمور الواقعية فيدعي أحد أنّ زيداً مثلاً عالم ويدعي الآخر أنّه جاهل، مع أنّ العلم والجهل من الأُمور الواقعية النفس الأمرية.

ومن ناحية ثالثة: أنّه يقع الكلام في عدّة من الألفاظ المفردة والمركبة في أبواب الفقه أنّها مجملة أو مبيّنة. والأُولى كلفظ الصعيد ولفظ الكعب ولفظ الغناء وما شاكل ذلك. والثانية مثل «لا صلاة إلّا بطهور»[2] أو «لا صلاة لمن لم

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٥٣.

(٢) المستدرك ١: ٢٨٧ / أبواب الوضوء ب ١ ح ٢.

يقم صلبه»[١] وما شابه ذلك. ومنها: الأحكام التكليفية المتعلقة بالأعيان الخارجية كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[٢] ونحوه، وبما أنّه لا ضابط كلّي لتمييز المجمل عن المبيّن في هذه الموارد، فلابدّ من الرجوع في كل مورد إلى فهم العرف فيه، فإن كان هناك ظهور عرفي فهو وإلّا فيرجع إلى القواعد والأُصول وهي تختلف باختلاف الموارد.

هذا آخر ما أوردناه في هذا الجزء وهو الجزء الخامس[٣] من مباحث الألفاظ، وقد تمّ بعون الله تعالى وتوفيقه.

---

(١) الوسائل ٦: ٣٢١/ أبواب الركوع ب ١٦ ح ٢.

(٢) النساء ٤: ٢٣.

(٣) [حسب التجزئة السابقة].

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مبحث المفاهيم

العام والخاص

المطلق والمقيّد

المجمل والمبين

جدول الخطأ و الصواب، ج ۴۶

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣	١٢	هوما	ما هو
٩٣	١٠	دخلا	داخلا
٩٧	١٤	بوجوبي	بوجوب
١١٨	١٢	و السيد و العلامة	و السيد العلامة
١١٨	١٢	(قدس سرهم)	(قدس سره)
١٦٧	١	متعلق و موضوع	متعلقا و موضوعا
٢٥٦	١٦	سبب تام	سببا تاما
٣١١	١٠	صيغ	صيغا
٣٤٢	١٩	يدعى	يدعي
٣٦٩	٩	لايثبت الموضوع	لايثبت الموضوع و المحل الذي هو قوام الوجود أو العدم النعتي
٣٧١	٣	عنون	عنوان
٤٠٧	١٤	الجمالي	الاجمالي
٤٤١	٥	المقتضي	المقتضي له
٤٦١	١٣	عنوان	عنوانا